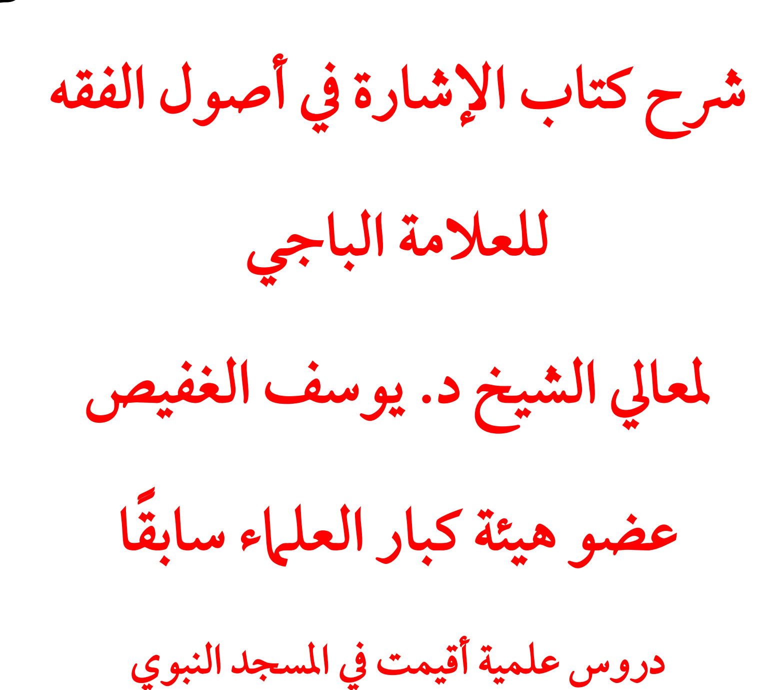


شرح كتاب الإشارة في أصول الفقه

للعلامة الباجي

لمعالي الشيخ د. يوسف الغفيص

عضو هيئة كبار العلماء سابقًا

دروس علمية أقيمت في المسجد النبوي

أعتنى به واخرجه:

أبو عبد الرحمن السهيمي

الشيخ لم يراجع التفريغ

(١)

الحمد لله نحمده ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهدِه الله فلا مُضل له، ومن يُضلل فلا هاديَ له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، أما بعد:

فينعقد هذا المجلس في السابع من الشهر الرابع من سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله -عليه الصلاة والسلام- بالمسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-.

وهذا الدرس عَودٌ بعد قدر من الانقطاع لما عرض من هذه الجائحة، التي نحمد الله -سبحانه وتعالى- على إدبارها بإذنه وأمره، ونسأله -سبحانه وتعالى- لنا ولعباده السلامة، ونشكره -سبحانه وتعالى- بما هو أهله، ونُثني عليه بما هو أهله بأسمائه وصفاته -جل وعلا-.

ثم نسأله -جل وعلا- في هذا اليوم المبارك وفي هذا العصر المبارك -عصر الجمعة- أن يحفظ المسلمين أجمعين، وأن يجمع قلوبهم على طاعته، وأن يجعل هذه البلاد وبلاد المسلمين آمنة مطمئنة، كما نسأله -جل وعلا- أن يُوفق ولي أمرنا وولي عهده لما يُحب ويرضى، وأن يدلهم على الخير، وأن يُعينهم عليه، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

ثم هذا المجلس شرحٌ لكتاب "الإشارة" للشيخ العلامة أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي التجيبي الأندلسي -رحمه الله- وهذا الكتاب رسالةٌ رفيعة القدر في علم أصول الفقه، كتبها العلامة أبو الوليد الباجي، وهو من حُذاق المالكية، ومُحققيهم في الفقه

وأصوله، وله عناية بعلم الحديث والرواية، وكتبَ في فقه المالكية كتبًا، وكتب في أصول الفقه كتبًا، ومنها هذه الرسالة، وهي مختصرة عن كتابه الأوسع، وهو كتاب "إحكام الفصول في أحكام الأصول"، حتى إنك إذا نظرت بين الكتابين لأبي الوليد الباجي – أعني كتاب الإشارة وكتاب إحكام الفصول- وجدتهما على مادة واحدة في الجملة، إلا أن كتاب "الإشارة" كتاب مختصر، وإلا فهو على نفس الطريقة، وعلى نفس المعيار، ولكنه زاد في كتاب "الإحكام" مقدمات في الحدود وحروف اللغات،قبل أن يشرع في الأدلة، ثم لما شرع في الأدلة والأحكام الأصولية فصّلها، بما لا تراه واقعًا في كتاب الإشارة.

ومن هنا يُقال: أخص شروح كتاب الإشارة بل يقال: أخص شروحها هو كتاب "إحكام الفصول" للمؤلف نفسه، فمن أراد بسط مسألة من مسائل كتاب الإشارة فليرجع أول ما يرجع إلى كلام المصنف نفسه في "إحكام الفصول في أحكام الأصول"، وهو كتاب مطبوع.

وهذا المؤلف -أعني أبا الوليد الباجي- هو من المالكية كما سلف، وله عناية بشتى علوم الشريعة، ودخلت عليه الطريقةُ الكلامية، وأُخذ عليه في هذه الطريقة ما أُخذ، وهي متفرعة عن طريقة أبي ذر الهروي، الذي نقلها كثيرٌ من المغاربة عنه، ومع هذا فإنه من أعلام العلم المحققين في الفقه وأصوله، وعلوم كثيرة.

وقد قال شيخ الإسلام أبو العباس ابن تيمية -رحمه الله- في أبي ذر الهروي وأصحابه: "وأبو ذر له مقام معروف في العلم والدين، وله معرفة بالحديث والسنة، وانتصب لرواية صحيح البخاري عن شيوخه الثلاثة، إلى غير ذلك من المحاسن والفضائل من ما هو معروف به، وقد كان قدم إلى بغداد من هرات، فأخذ طريقة ابن الباقلاني، ورحل إلى الحرم، وحمل معه هذه الطريقة، فتكلم فيه من تكلم، كأبي نصر السجسي، وأبي القاسم

سعد بن علي السنجاني، وأمثالهما من أكابر أهل العلم والدين، وهو ممن يُرجح طريقة الضبُعي والثقفي على طريقة أبي بكر بن خزيمة وأمثاله من أهل الحديث، وأهل المغرب كانوا يحجون فيجتمعون به، فيأخذون عنه الحديث وهذه الطريقة، ويدلهم على أصلها، فيرحل من يرحل منهم إلى المشرق، كما رحل أبو الوليد الباجي، فأخذ طريقة أبي جعفر السنداني الحنفي، صاحب القاضي أبي بكر، ثم رحل بعده أبو بكر بن العربي فأخذ طريقة أبي المعالي في الإرشاد، ثم إنه ما من واحد من هؤلاء إلا وله في الإسلام مسائل مشهورة، وحسنات مبرورة، وله في الرد على كثير من الإلحاد والبدع، والانتصار لكثير من السنة والدين ما لا يخفى على من عرف حالهم، وتكلم فيهم بعلم وعدل وإنصاف"، انتهى كلام شيخ الإسلام -رحمه الله-.

ومن هنا فإن هذا العالِم -أعني أبا الوليد- يُعَد من كبار المُحققين في هذا الباب -أعني باب علم أصول الفقه- وله شروح في الحديث، ومن أخصها: شرحه على موطأ الإمام مالك، المعروف بالمُنتقى، وهو كثير العلم، وناظر كبارًا من العلماء، ومن أخص ذلك: مناظرته لأبي محمد بن حزم، الفقيه المعروف، فإنهما تناظرا في الأندلس مناظرةً مشهورة معروفة، كما يجري ذلك بين أهل العلم -رحمهم الله-.

وكتابه "الإشارة" فيه بدعٌ من جهة الصناعة، فهو حسن الصناعة فيه، وطريقته فيه فيها ابتكار، وليست طريقة منقولة، ولهذا أجرى الأدلة والدلالات والاستدلال على جمعٍ واحد، وهذا من الطرق القليلة التي تُحاكي في الجملة الطريقة التي كتبها الشافعي -رحمه الله- في رسالته، فإنه جمع القول في الأدلة، وضمَّن ذلك القول في الدلالات، وذكر الاستدلال متفرعًا عن الدليل، وهذا طريق مُحقق في الأصول.

ولهذا لا ترى في كتابه هذا ولا ترى في كتابه "الإحكام" الاختصاص بباب عن باب، فلم يجعل للأدلة بابًا مختصًّا عن باب الدلالات، ولم يجعل للاستدلال بابًا مختصًّا عن الأدلة، وإنما أجرى الأصول على معيار واحد، وجعلها نظامًا واحدًا، وهذا من خير التحقيق في هذه الطريقة، فهو إشارة إلى ما ذكره من التحقيق في كتابه، وإن كان ذكر بعض المسائل التي قد يُقال إن قوله فيها مرجوح، أو يُراجَع فيها من جهة الأصول، أو يُراجَع فيها من جهة علم الكلام، وطريقته في ذلك، ثم دخل على علم أصول الفقه من علم الكلام والنظر، المتفرع عن طريق متكلمة أهل الإثبات، والمتضمن في جمهور أمره المخالفة لما كان عليه السلف الأول، فهذا يُشار إليه في موضعه.

ولكنه من جهة علم أصول الفقه صاحب صناعة حسنة، وصناعة محققة، ومن أخص الامتياز في هذه الرسالة أنه جعل أصول الفقه عمودًا واحدًا، ونظامًا واحدًا، فجعل الاستدلال متفرعًا عن الدليل، وجعل الدليل والاستدلال على محل واحد وعلى تفرع واحد، وجعل الانفكاك عن النص إما:

أن يكون مقدرًا بمركب من العقل واللغة، أو بمركب من الشرع والعقل، كما تراه في تقسيمه مما سيأتي إن شاء الله تعالى، وإن كان ذكر في هذا الكتاب -ولا سيما في أطرافه- ما جرت عادة أهل الأصول به، من ذكر مسائل الترجيح، وما يُشار إليه عند بعض الأصوليين مما يُسمى عندهم تعارض الأدلة، ولكنه رفيعُ العبارة في ذلك، ولم يتقحم العبارات التي أطلقها بعض الأصوليين من المعتزلة وأمثالهم، أو بعض الغلاة من متكلمة أهل الإثبات، الذين بالغوا في ذكر مسألة التعارض، وفرضِهِ وتقديره والإجابة عنه، وذلك لما عُرف عنه من العناية بالسنة والانتصار لها من جهة المقصودوالإرادات، وإن

كان قد فاته كثير من ذلك في كثير من المسائل، كما هو معروف، وكما سبق الإشارة إليه في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-.

وبعد هذه المقدمة المُفتتحة لهذا الكتاب نبدأ بذكر كلام المصنف وقراءته، ونسأل الله له ولنا وللمسلمين الرحمة بواسع رحمته.

المتن:

قال المصنف -رحمه الله تعالى-:

«بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين سلم تسليمًا.

باب أقسام أدلة الشرع: أدلة الشرع على ثلاثة أضرب: أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال.

فأما الأصل: فهو الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة.

وأما معقول الأصل: فهو لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، والحصر، ومعنى الخطاب.

وأما استصحاب الحال: فهو استصحاب حال العقل».

الشرح:

خلاصة كتاب المصنف متحققة في هذه الجمل التي قُرئت، فإنما بعد هذه الجمل إلى آخر الكتاب هو شرح لها، وهذا ما أُشير إليه في المقدمة من أنه -رحمه الله- أحسن جمع علم أصول الفقه على نظام واحد، فهذه الجمل التي قُرأت مع اختصارها جمع فيها الإشارة الى عامة علم أصول الفقه، وابتدأ ذلك بذكر الأدلة، فقال: «**أدلة الشرع على ثلاثة أضرب**»، وإضافة الأدلة إلى الشرع باعتبار أنه هو مصدرها، وأنه إنما يُقررون أدلة الشريعة، وليس الأدلة العقلية أو غير ذلك من الأدلة.

ثم ذكر هذه الأضرب الثلاثة فقال: **«أصل»**، وأراد بالأصل: الكتاب، والسنة، والإجماع، وأصل الأدلة -كما تعلم- هو الكتاب والسنة، والإجماع كاشفٌ عن دليل الكتاب والسنة، وإلا فإنه بإجماع السلف الأول من الصحابة والتابعين وأهل القرون الثلاثة الفاضلة، بل بإجماع أهل العلم: أن الشريعة مدارها على كتاب الله وسنة رسوله -عليه الصلاة والسلام- وحدهما، ولا يوجد في الشريعة دليل ثالث، وكل دليل ذكره الأصوليون بعد ذلك فإنما هو متفرعٌ ومتصلٌ بدليل الكتاب والسنة.

ولك أن تقول: إن كل نزاع وقع في الأدلة المتفرعة بعد الكتاب والسنة، فإن أخص أسباب الخلاف، هو اختلافهم في هذا الاتصال، وفي هذا التفرع، فمن لم يرى تفرع الدليل المُعين عن الكتاب والسنة، ولم يرى اتصاله بالكتاب والسنة لم يقل به، ومن رأى أن ذاك الدليل المُعين متصلٌ بالكتاب والسنة نوع اتصال، وأنه متفرع عنها -أي: عن الكتاب والسنة- قال به، وبقوة اتصاله وتفرعه، يكون تمسك ذاك المجتهد به أكثر.

وعليه فإذا قيل: إن أبا حنيفة وأصحابه من أخص المتمسكين بدليل القياس.

قيل في حكمة ذلك: لقوة اتصاله وتفرعه عندهم عن الكتاب والسنة.

وإذا قيل: إن أبا محمد بن حزم، وقبله داود الأصبهاني الظاهري، لا يرون دليل القياس.

قيل: لأن داود وأبا محمد لا يرون اتصاله وتفرعه عن الكتاب والسنة، لأن هذا الاتصال والتفرع له أركان، ومن أخص أركانه بالقياس العلة، وهم يرون أن العلة يرد عليها سؤالات، ومن أخص السؤالات الواردة على العلة: هل الشريعة مُعللة؟ وهل العلة مُطردة في الشريعة؟ وهل العلم بالعلة ممكن؟ وهل العلة يدخل في العلم فيها

التوهم أو لا يدخل؟ إلى غير ذلك من السؤالات التي جعلت دليل القياس ليس متصلًا في نظر داود وأبي محمد.

والإمام أحمد -رحمه الله- يرى أن القياس متصلٌ ومتفرع، ولكنه يرى الاتصال والتفرع في حال القياس، ولهذا اتقى الإمام أحمد وأمثاله من فقهاء أهل الحديث كثيرًا من القياس، لمثل هذا السبب.

ومثله في الاستحسان، فإن الأحناف يرون أن الاستحسان متفرع، والشافعي لم يره متفرعًا، فقال به أولئك ولم يقل به الشافعي، وهكذا في جمهور الأدلة، أو في عامتها في الجملة، إلا ما خرج بوجه من الاختصاص عن هذه الحكمة وعن هذا السبب.

وإذا كان كذلك فإن الأصل هو الكتاب والسنة، وإن كانوا درجوا على أن الأصول الأولى ثلاثة، فصاروا يقولون: الكتاب، والسنة، والإجماع، وهذه الكلمة الثالثة أو هذا الاسم الثالث "الإجماع" إنما كثر في أواخر عصر الصحابة، لما ظهرت البدع، وصاروا يستدلون بالإجماع على الحق، فكثر استعمال دليل الإجماع، وإلا في زمن الصدر الأول في زمن النبي -صلى الله عليه وسلم- وأوائل عصر الصحابة كانوا يذكرون دليل الكتاب والسنة، وكانوا يذكرون كتاب الله وسنة نبيه، لا لقصور في مقام دليل الإجماع، فإنه أصل بيِّن في كتاب الله، وقد قال الله فيه: **﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾[النساء:١١٥]**، وقال الله في اتباع الإجماع: **﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾[التوبة:١٠٠]**، إلى غير ذلك من الأدلة المُستفيضة في الكتاب والسنة، المُعظمة لإجماع الصحابة والصدر الأول، ولكنهم لم يكونوا على كثير من ذكره في الابتداء لأنه لم يقم له إذ ذاك سبب، فلما كثر النزاع والتأول في القرآن، كما تأولت

الخوارج وأمثالها في كتاب الله، ووردوا كثيرًا من حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- صار من أخص مسالك الاستدلال عند السلف مع ما يذكرونه من دليل الكتاب والسنة، فيجعلون الإجماع أصلًا.

والإمام مالك -رحمه الله- لتعظيمه لدليل الإجماع طردَهُ في كثير من المسائل، حتى صار من أصوله -كما سيأتي بيانه إن شاء الله في شرح هذا الكتاب- حتى صار من أصوله القول بعمل أهل المدينة وإجماعهم.

فالمقصود: أن الأصل هو الكتاب والسنة، والإجماع وهو اتفاق الأئمة المجتهدين هو كاشف عن دليل الكتاب والسنة، ولهذا يَمتنع في الشريعة امتناعًا قاطعًا أن ينعقد إجماع صحيح صريح، ولا يكون لهم مستندٌ فصيح من أدلة الكتاب والسنة، فإنه ما من إجماع صريح إلا وله أدلة من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم.

وبهذا يتبين لك أن الإجماع ليس دليلًا مختصًّا عن الكتاب والسنة، وإنما هو كاشف لثبوت الدليل من الكتاب والسنة، حتى إنه أُجمع عليه، فدل الإجماع على صراحة هذا الدليل، وأنه نص في اقتضاءه وحكمه.

وأما ما بعد ذلك من الأدلة فإنه يدخلها قدر من التأويل والاجتهاد على ما سيأتي بيانه، ولهذا لم يُتفَق على دليل كالاتفاق على هذه الأدلة الثلاثة.

أما الكتاب والسنة: فهذا أمر قطعي من أوائل ما يُعلَم من الدين بالضرورة.

وأما الإجماع: فإن العامة على القول به، وهو طريقة السلف الأول.

وإنما فصَّل فيه من فصَّل من المتكلمين أو الفقهاء لأسباب منفكة عن مقصوده الأول، المُشار إليه في هذه الحكمة الآنفة، فإن منهم من يتعذر عليه تقدير إمكان انعقاده، فتكلم

فيه على هذه الطريقة، وإلا فإذا قُدِّر منعقدًا كالإجماعات الضرورية المعلومة من الدين بالضرورة، كإجماع أهل العلم، بل وإجماع المسلمين على وجوب الصلوات الخمس، وصيام رمضان، وأمثال ذلك من الإجماعات المعروفة في أصول الدين وفروعه، فإن هذا لا يُختَلف أنه من الإجماع الصريح المحفوظ.

وإنما زاد بعض الفقهاء بعد ذلك ما زاده في تقدير مسألة الإجماع، حتى توسعوا فيه، وهذا جعل بعض الكبار من الأئمة يُقيِّدون الإجماع، كما قيَّده الإمام أحمد -رضي الله تعالى عنه- في قوله المشهور: "من ادعى الإجماع فقد كذب، وما يُدريك لعلهم اختلفوا"، فإن أحمد وأمثاله من الأئمة إنما قالوا هذا القول في باب مسائل الفروع التي قد يتتابها ما يتتابها من الاختلاف، فإذا حُكيَ فيها البتُّ والإجماع مع عدم ظهور الدليل على هذا الإجماع، ومع عدم استفاضته نقلًا، فيكون هذا الإجماع إنما قُدِّر فهمًا من بعض الفقهاء.

وحفظُ الإجماع ونقله على طريقة الفهم طريقة طارئة، ولم تكن الطريقة التي يعرفها السلف الأول، وإنما هي من طريقة بعض المتكلمين ومتأخري الفقهاء، كما أشار إلى ذلك الإمام ابن تيمية -رحمه الله-.

وقيَّد الإجماع غير الإمام أحمد، كما قيَّده داود وأصحابه من الظاهرية، وكما قيَّده قبل ذلك الإمام مالك -رحمه الله- فإنه ما من إمام متقدم إلا وعنده في تقييد الإجماع ما هو معروف، وتوسع كثير من المتأخرين في الإجماع.

ولهذا ذكروا بعد ذلك لما كثر التوسع في الإجماع، صاروا يذكرون ما يُسمونه بالإجماع السكوتي، وهل هو إجماع أو ليس بإجماع؟ وهل هو حجة أو ليس بحجة؟ وإذا قُدِّر أنه

حجة فهل هو حجة قطعية أم يكون حجة ظنية؟ وهذا سيأتي إن شاء الله بيانه في دليل الإجماع.

فإن المصنف لما ذكر الإجماع باعتباره في الأصول أو في أصل الدليل، ألحق به ما يتصل به وإن كان ليس على درجته، حتى يستقيم له جمع كبار مسائل علم أصول الفقه على نظام واحد، فألحق بالإجماع ما ليس من صريحه، وإنما هو من ظنه المختلف فيه، حتى ينتظم له أن لا يتأخر عن ذكر المسائل الكبار في علم أصول الفقه، على هذا الترتيب الذي ذكره في هذه المقدمة.

إذا تبين ذلك فإنه يقال: إن الأصل في الدليل هو الكتاب والسنة، وإذا قيل: الأصل في الدليل: الكتاب والسنة والإجماع فهذا أيضًا قول صحيح، فإن الأقوال الصحيحة تُطلق على أنحاء.

فإذا قيل: أصل الأدلة الكتاب والسنة، أو قيل: أصل الأدلة الكتاب والسنة والإجماع، فكل ذلك من الصحيح باتفاق السلف الأول، وبإجماع الفقهاء.

قال -رحمه الله-: **«أصلٌ»**، وهو الكتاب والسنة والإجماع.

ثم قال: **«ومعقول أصلٍ»**، أي: ما يُعقل ويُدرك ويُفقه عن هذا الأصل.

وقوله: **«معقول»** إشارة إلى مادة العقل، أراد بذلك الفقه، أي: ما يُفقه عن الأصل، ولم يُرد بذلك الجهة العقلية المحضة، وإنما أراد بمعقول الأصل: ما يُفقه عن الأصل، فإن قيل: لمَ يُقال ذلك؟

قيل: لأن كلمة الفقه كلمة مندوب إليها في الشريعة في فهم الأصل، فيُفَسَر مراد المصنف على الدرجة الرفيعة الملائمة لعلمه وقدره، وأنه يُفرِّع عن مذهب إمام من أعيان أئمة المسلمين، وهو الإمام مالك بن أنس -رحمه الله- هذه جهة في السبب.

وجهة أخرى يدل عليها كلامه، فإنه لما ذكر معقول الأصل قال: «**هو لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، والحصر، ومعنى الخطاب**»، وهذه الأربعة التي فَسَر بها أبو الوليد معقول الأصل ليست هي مركبة من الجهة العقلية والشرعية.

وإنما هذه الأربعة اثنان منها مُركبة من الجهة العقلية والشرعية.

واثنان منها مُركبة من الجهة اللغوية والشرعية.

فلما كان اثنان مما ذكره في بيان معقول الأصل ليس للجهة العقلية المحضة أثر فيه، من جهة كونها دالةً عليه باعتبار الاختصاص، دل على أنه لم يُرد بمعقول الأصل وبكلمة المعقول هنا الجهة العقلية المحضة، فيُوزَن كلامه على هذا الاعتبار، والكلام يُفسَر على هذه القواعد وأمثالها.

ولو كنا في قراءة كلام مثلًا لأبي الحسين البصري صاحب المعتمد وقال مثل هذا التعبير، فإنه لا يُقبَل على مثل هذا التقدير؛ لأن طريقته طريقة مختلفة عن طريقة أبي الوليد وأمثاله.

فإذًا السبب الأول بيِّن، فإن الله -جل ذكره- قال في كتابه: **﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ [التوبة:١٢٢]**، وإنما يتفقهون في كتاب الله وفي سنة رسول الله -عليه الصلاة والسلام-، والكتاب والسنة هما الأصل في كلام أبي الوليد،

فصار معقول الأصل هو النظر في فقههما، وإن كان فقههما لا يختص بهذه الأربعة، بل يدخل فيه غير ذلك.

ولهذا ذكر بعد ذلك الأصل الثالث، وهو ما سماه باستصحاب الحال، فمعقول الأصل بأنواعه واستصحاب الحال وما تفرع عنه، كل ذلك داخل في كلمة التفقه المذكورة في قول الله: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ [التوبة:١٢٢]، فإنهم كما يتفقهون في معرفة آحاد أحكامه فإنهم يتفقهون في أصولهم.

فإنه لو قيل: إن الفقه هو العلم بالفروع.

قيل: هذا الفقه في اصطلاح الفقهاء، بل في اصطلاح الفقهاء المتأخرين، لما انتظم الفقه على وجه مختص، وإلا الفقه في كتاب الله هو في عموم الشريعة والديانة.

وعليه فقوله: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾، يدخل في ذلك التفقه في أصول التشريع، والذي نِصابٌ كبيرٌ منها هو ما عُرف بعد ذلك بعلم أصول الفقه، فيدخل بالتفقه في الدين التفقه في أصول التشريع، والذي نِصابٌ منها ولا يُقال هي، وإنما نصاب منها ما عُرف بعلم أصول الفقه، وإلا فأصول التشريع باعتبارها علمًا أصليًّا في الشريعة هي أوسع مما جُمع في علم أصول الفقه وحده، وهي منثورة من جهة القول فيها لآحاد العلماء في جمهور علوم، أي: في علوم كثيرة.

المقصود: أن قول أبي الوليد: "ومعقول الأصل" أي: فقه الأصل، الذي يُعقل عنه، وليس المقصود الجهة العقلية المحضة.

ثم لما ذكر معقول الأصل جعله أربعة، ويأتي بسطها إن شاء الله في وسط رسالته، ولكن يُشار إليها في هذه المقدمة من جهة التصور لما ذكرته في أول هذا المجلس، وهو أن

أبا الوليد أجرى أصول الفقه على معيار ونظام واحد، فجمَعَه في هذه الجمل، ثم جعل ما بعد هذه الجمل هو شرح لها، وإذا أردت شرح ما بعد هذه الجمل فكتاب "الإحكام" شرح لما بعد هذه الجمل، فكأنه صار له ثلاث من الرسائل، الورقة الأولى وهي جامعة لمراده، ثم فصّل هذه الورقة بما بعدها، وفصّل هذا البعدي بما ذكره في كتاب "الإحكام".

فإن قيل: فما وجه أن هذه الأربعة المذكورة في معقول الأصل بعضها مركب من الشريعة واللغة، وبعضها مركب من الشريعة ودلالة العقل؟

قيل: لأن هذه الأربعة اثنان منها لغويان شرعيان، وهو ما ذكره بقوله: «**وأما معقول الأصل فهو لحن الخطاب**»، لحن الخطاب والحصر في مراد أبي الوليد، لأنك بعد ما ذكرت الكتاب والسنة ثم دخلت على الاصطلاح، فالاصطلاح جمهوره غير مستقر.

جمهور المصطلحات المقولة في علم أصول الفقه غير مستقرة، ويُعبَّر بهذه العبارة فيما يظهر، أن يقال: غير مستقرة وإن كانت منتظمة في الجملة.

فإن من أخصها وأرفعها منارًا: القياس، ومع ذلك القياس يُقال: إنه منتظم غير مستقر، أما من جهة كونه منتظمًا فلأن عامة القائلين في القياس يعرفون أنه إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة بينهما، فهذا وجه انتظامه في الجملة، وأما أنه غير مستقر فإنه لا يُختلف أن القياس أنواع، وأن أنواعه بعضها هي على فوق تقديره، حتى أخرجها بعضهم عن القياس، فلم يجعلها من القياس، لأنه لو جعلها في القياس لصارت في الأدلة المتفرعة، ومن ذلك ما سماه بعضهم بقياس الأولى، فهذا إنما سُمى قياسًا من جهة التجوز، وإلا هو في خطاب الشريعة يُعد من أخص ما يدخل في دلالة النص.

وكذلك ما سُمي بالقياس على معنى الأصل، فهذا الاصطلاح في القياس -ويأتي تفصيله إن شاء الله- فطائفة لا يجعلونه من القياس، وإنما يجعلونه من دلالة الدليل، ولهذا ما كان على هذا القدر -وهو القياس على معنى الأصل - أي: المُطابِق لمعنى الأصل، والذي لا يُنظر فيه إلى العلة، ولا يحتاج النظر فيه إلى النظر في العلة، فهذا النوع من القياس على معنى الأصل، كاد أن يكون متفقًا عليه، وإنما يُختلف في كونه قياسًا، أو لا يُسمى كذلك.

ولهذا لما ذكر ما سماه أبو محمد بن حزم في أصوله: دليل الدليل، وهذه طريقة تشابه من وجه طريقة القاضي أبا الوليد، أو طريقة القاضي أبو الولد هنا.

فإن أبا محمد يقول: إن الأصول هي الدليل، ثم دليل الدليل.

وأبو الوليد هنا يقول: أدلة الشرع ثم أقول: الأصل واستصحاب الحال، إلى آخره.

فالمقصود: أن الاصطلاحات التي يذكرها المصنف في مثل قوله: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، والحصر، فهذه الاصطلاحات سائرة في كلام الأصوليين، وبعضها اصطلاحات سائرة في كلام أهل اللغة، كالقول في الحصر، وكما سيأتي أيضًا في قوله: بالمجاز والحقيقة، فهذه الاصطلاحات جمهورها غير مستقر، أي: غير محكم، وإن كانت في الجملة منتظمة.

ولا منافاة بين القول عن جمهور الاصطلاحات المقولة في علم أصول الفقه بأن جمهورها غير مستقر، وإن كانت منتظمة، فالاستقرار شيء والانتظام شيء مختلفٌ عنه.

فإذًا فيما يختص بلحن الخطاب والحصر فإن الحكم فيهما يُعقل عن الأصل، - الذي سماه أبو الوليد معقول الأصل - بمركبٍ من الشريعة واللغة، ويأتي تفصيل ذلك إن شاء الله.

وأما ما سماه فحوى الخطاب، وإذا قيل: إنه في لحن الخطاب والحصر يُعقل بمركب من الشريعة واللغة، بمعنى: أنه يستعان باللغة في الدلالة على مراد الشريعة، وأما الشريعة فهي الأصل، فلا تحتاج هنا إلى تسبيب، لكونها جهة مقصودة في بيان الأصل، فالشريعة لا تحتاج إلى تسبيب في كونها جهة تُبين الأصل؛ لأنها من بيان الشيء لنفسه بالتفصيل، وأما اللغة فإن لحن الخطاب حسب اصطلاحه، والحصر، يفتقر إلى اللغة والعلم بها من جهة فهم مراد الشريعة، وهذا ليس غريبًا على الأصول.

فإنه يُعلَم أن لغة العرب أصلٌ في فهم الشريعة، وإن كانت الشريعة لا يُقصر فهمها على محض اللغة، كما قد يتوهمه البعض أو يُقرِّره البعض، ظنًا أن هذا من رفع منار اللغة، بل الشريعة تُفهم بمُركب من الشريعة نفسها وهو الأصل، واللغة، وإذا ذُكرت اللغة ثانيةً فهذا لا يعني تقصيرًا في مقامها، بل يُقال: واللغة ضرورةً أن يتعذر فهم الشريعة إلا من جهة اللغة، لأن الله جعل القرآن وهو أصل الشريعة بلسان عربي مبين، **﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[الزخرف:٣]**، ولكن يُستعان باللغة، وتُستصحب اللغة، وتُفسَّر بها الشريعة على موارد كلام العرب، ولكن مع الاعتبار باللغة، فإنه يسبقها في الاعتبار والهيمنة هو مرادُ الشريعة وأصولها وقواعدها، وخطابها، من جهة تفصيل الكتاب، وهدي النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وأما ما يتعلق بفحوى الخطاب ومعنى الخطاب:

فهذان في معقول الأصل يُدرك مراد الشريعة من جهة تحصيل حكم الأصل من جهتهما، أي: من جهة ما سماه فحوى الخطاب ومعقول الأصل، بجهة مركبة من الشريعة على ما سبق، باعتبارها الأصل الأول ومن المدرك العقلي، ولا يُستعان باللغة هنا.

يعني لا يُستعان باللغة باعتبار الدرجة الثانية من الاستدلال.

فإن الاستدلال بالدليل على وجهين:

الاستدلال الأول، وهذا لا بد فيه من اللغة، ولكنك إذا أمضيت القياس فإن القياس وإن استصحب اللغة باعتبارها في مقام الاستدلال الأول، إلا أن المدرك من جهة الإلحاق هو مدرك عقلي، وإن كان ليس عقليًّا محضًا.

ولهذا مسالك إثبات العلة هي في أصلها مسالك عقلية من جهة طريقتها ومعيارها، وإن كان يتعذر إمضاء القياس الشرعي من غير استصحاب الشريعة، بخلاف القياس العقلي، فإنه يُستصحب، ويُحصَّل من غير استصحاب الشريعة، ولكن كلام الأصوليين في القياس إنما يعنون به القياس الشرعي، الذي هو إلحاق الفرع بالأصل، أي: إعطاء الفرع الحكم المقول في الأصل، سواء كان حكمًا بالوجوب، أو التحريم، أو الندب، أو الكراهة، أو الإباحة، إلى غير ذلك.

أما الأحكام العقلية أو الأقيسة العقلية فبابها مختلف.

والأقيسة العقلية كثيرة، وهي التي يذكرها علماء النظر والمنطق، كما ذكرها كثير، ومنهم أبو حامد في المعيار، فإنه ذكر الأقيسة العقلية على جملة من الأقيسة أكثر من ثمانية أقيسه، كالقياس الحملي، والقياس الشرطي المتصل، والقياس الشرطي المنفصل، فهذه الأنواع من الأقيسة ليست هي المقصودة في كلام الأصوليين في قياس الشريعة.

وعليه فقياس الشريعة الغراء هو مركبٌ بالاعتبار الأول من الجهة الشرعية والمدرك العقلي، المستصحب لأصل بيان اللغة في تفسير الأصل، ما هو تفسير الأصل؟

أنك تعلم أن القياس أركان أربعة: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم.

فإذًا القياس معنى الخطاب هو مركب في إدراك الحكم من جهة الشريعة ومن جهة المدرك العقلي.

فإن قيل: فاللغة هنا.

قيل: المدرك العقلي المستصحب للغة في بيان الأصل، أي أصل؟ الأصل الذي هو الركن الأول من أركان دليل القياس.

وعليه تبين أن أبا الوليد -رحمه الله- يريد بمعنى الخطاب القياس وما التحق به، يريد القياس وما التحق به، ويريد بفحوى الخطاب ما هو عند كثير من النُظار والأصوليين، وما يسمونه بقياس الأولى، كما في مثل قول الله سبحانه: **﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا﴾[الإسراء:٢٣]**، قالوا: يدخل فيه النهي عن الضرب، فهذا يجعله أبو الوليد مما سماه فحوى الخطاب، وهنا ترى أنه جعل فحوى الخطاب معنى ذا شأن، أي: جعله رفيعًا، في حين أن بعض الأصوليين من أهل الكوفة والرأي جعلوا فحوى الخطاب من متأخر الدلالات.

ومن هنا يُنبه إلى أنه لا تتطابق التعريفات، فقد تختلف باعتبار المذهب، كاختلاف مراد الحنفية عن المالكية، بل قد تختلف بين أرباب المذهب الواحد نفسه، والاختلاف الأول في الجملة لا يخفى على أصحاب العلم والنظر، لكن الذي قد يفوت هو إذا وجدوا الاختلاف أو القول في مذهب واحد فيظنون أنهم يتطابقون على هذا المعنى، وهذا ليس

كذلك، فإنما بعد الدليل الأصل، لا يكاد يوجد مذهب إلا وفي أصحابه اختلاف في مسائل هذه الفروع، سواء في فروع مسائل الأدلة كالقياس والاستحسان والاستصلاح وأمثالها، أو في فروع الدلالات، وأحكام الدلالات، فلا يكاد يوجد مذهب من المذاهب الأربعة إلا وبين أصحابه اختلاف، ولا سيما في المتأخرين، فإن قيل: فلم المتأخرون؟

قيل: لأن المتأخرين -رحمهم الله- توسعوا وفصلوا فلما توسعوا وفصلوا وفرعوا استوجب ذلك قدرًا من اختلاف الاجتهاد بينهم.

وإذا قُدِّر هذا في المذهب الواحد فإنه بين المذاهب من باب أولى، ولكن هذا لا يرفع أن لكل مذهب من المذاهب الأربعة أصول، بل لا يرفع أن المذاهب الأربعة وهي مذهب الأئمة الأجلاء هي مذهب أبي حنيفة، ومالك، وأحمد، والشافعي، هي مذاهب قائمة على أصول الأدلة في الأصل، وهي الكتاب والسنة والإجماع.

وكل ما اختلف فيه الأئمة الأربعة في أصول الفقه أو في الفروع فإنه فرع في الشريعة وليس من أصولها، وهذا القول في باب الفقه وفي باب أصول الفقه، لأنه لا يوجد في أصول الأئمة الأربعة، ولا أقول في المذاهب الأربعة باعتبار اجتهاد آحاد أصحابها، فإن هذا قد تداخل أمره، ولا سيما بأثر المدارس الكلامية ومدارس النُظَّار، لكن باعتبار أصول الأئمة أنفسهم، لا يوجد في أصول الأئمة الأربعة في الفقه وأصوله اختلاف في أصل، بل ما نُقل من اختلاف فهو فرع، وهذا الدرجة الأولى من حسن النظر والقراءة.

بل ثمة درجة أخرى، وهو أنه فيما يظهر لي من الاستقراء، أنه لا يوجد بين الأئمة الأربعة من جهة أعيانهم، اختلاف في دليلٍ واحد من أدلة أصول الفقه اختلافًا أصليًّا،

والمقصود بالاختلاف الأصلي: أن يكون أحدهم منعه البتة والآخر أثبته وتوسع فيه، ولا أقول: أثبته البتة حتى لا يكون الكلام فرضًا عقليًّا.

لا يوجد أصل في أصول الفقه منعه البتة من جهة معناه، أحدٌ من الأئمة الأربعة.

فإذا قيل: فالاستحسان.

قيل: الاستحسان إنما منعه الشافعي كاسم وفصّل المقصود بالاسم الذي منعه، وعلل المنع الذي منعه، وتعليله يقول: بأنه تخرُّص، ووقاية الشريعة من التخرص، ومثل هذا كما تعلم لا يقول به أبو حنيفة وأمثاله من أئمة القائلين بالاستحسان.

وعليه فبعض مقامات الاستحسان المعروفة، لا أقول عند المتأخرين، لأن بعض المتأخرين أدخلوا في الاستحسان الغريب من الأمر، حتى قالوا: استحسان سنده النص كالسَلَم، ويقصدون بالنص هنا: حديث عبد الله بن عباس -رضي الله عنهما- قال: قدم النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين، فقال: **«من أسلف في شيء فليُسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»**، فقالوا: السلم أو السلف بيع معدوم، فأُبيح استحسانًا، فيكون هذا من الاستحسان الذي سنده النص، وهذا عوار عن أصل دليل الاستحسان، فضلًا عن كونه لا يليق بمقام الشريعة.

فإن الشريعة لا تُفرق بين المتماثلات، والمعدوم الذي مُنع بيعه من حيث الأصل كما في حديث حكيم بن حزام وغيره، ليس مطابقًا للسلم الذي أُبيح في حديث ابن عباس الذي رواه مسلم وغيره.

ثم إن الأوائل من الكوفيين كأبي حنيفة، لما مضى في كلامهم اسم الاستحسان لا يريدون به هذه الدرجة، فهذا من التوسع. وإنما الاستحسان الأول الذي هو في الجملة

قول في القياس، فالاستحسان الذي عناه أوائل الكوفيين كأبي حنيفة وكبار أصحابه هو قول في القياس، فإذا خرج عن القياس خرج عن مادة الاستحسان، وإنما أحاط الكوفيون -رحمهم الله- القياس باستثناء وبالاستحسان.

أما الاستثناء فإنهم استثنوا أبوابًا عن القياس، وصار من أصل الأحناف أنه -من أصل الأحناف الراجح عندهم- أنه لا قياس في الحدود، وأنه لا قياس في الكفارات، وأنه لا قياس في المُقدَّرات، وهذا يُبين لك ما قيل من جهة أن الأدلة الفرعية فيها انتظام، لكن ليس فيها استقرار، فلا يُتوهم فيها الاضطراد.

فهؤلاء هم أرباب القياس، أعني الأحناف هم أخص المذاهب عملًا بالقياس -رحمهم الله- ومع ذلك قيَّدوا القياس عن أبواب، بما لم يُقيده الشافعي، مع قربه من أهل الحديث، وأنه من فقهائهم، فهو أوسع منهم في كثير من الأقيسة، فالشافعي أوسع من الأحناف في كثير من الأقيسة، ومالك توسع في بعض الأقيسة بما لم يتوسع به أبو حنيفة، ولهذا لما ذكر بعض قدماء الحنفية ما بين الأئمة ذكروا ما بين أبي حنيفة ومالك، من مسائل الخلاف، فأتوا فيها أن مالكًا قدَّم القياس على قراءة أولئك الأحناف على بعض الآحاد، وجعلوا لذلك أمثلة في أنه يرى أن من أكل أو شرب ناسيًا في نهار رمضان فعليه القضاء، فهذا ذكره أبو الليث السمرقندي ومن نقل عنه بعد ذلك من الأحناف.

المقصود في هذا: أن الأئمة الأربعة لم يختلفوا في أصل اختلاف محضًا.

والمقصود بالاختلاف المحض: هو أن يكون أحد الأئمة الأربعة ينفي هذا الدليل البتة.

وحتى ما عُرف عند مالك بعمل أهل المدينة، فإنه ما من إمام إلا وقدَّم عمل أهل المدينة، والإمام أحمد احتج بعمل أهل المدينة وقدَّمه على غيرهم، بل الإمام أحمد كان يُقدم

اجتهاد الآحاد من أئمة المدينة على اجتهاد الآحاد من أئمة العراق أو الشام، ولهذا لما سُئل عن مالك وأقرانه كالثوري، مع جلالة سفيان بن سعيد الثوري في علمه -وهو كوفي- قال: ومن مثل مالك؟ فكان يُقدم مالكًا لجملة أمور، ومن أخصها: أنه مدنِّي، وهذا لا غرو فيه، فإن المدينة هي دار السنة، وفيها بقي رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وفيها فُصلت الشريعة، وهي أسلم المدائن من الفتن، وإن عرضت فيها بعض الفتن، إلا أنها أسلم المدائن من الفتن، وفيها أئمة الصحابة، وفيها الخلفاء الراشدون، إلى غير ذلك من الفضائل الشرعية العلمية، فضلًا عن الفضائل الدينية المحضة للمدينة النبوية التي حدَّث بها رسول الله -عليه الصلاة والسلام- كقوله كما في الصحيحين: «**المدينة خير لهم لو كانوا يعلمون**».

لكن حتى من جهة الأصول الفقهية العلمية، فإن أشرف الأصول وأعلاها عند المتقدمين وزمن المتقدمين، هي أصول أهل المدينة، فإنهم أقرب الناس عهدًا برسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- وسنته وجمهور صحابته، وإنما عرف أهلُ الأمصار العلم عن أئمة الصحابة، فإن أهل الكوفة إنما عرفوا جمهور العلم عما أخذوه عن فقهاء الصحابة، ومن أخصهم ابن مسعود، وهلم جرًا في ما هو معروف في الشام، وما صار من أمر معاذ بن جبل، وغير ذلك.

فالمقصود: أن علم أصول الفقه من العلوم الرفيعة القدر في الشريعة، ولا يختص هذا العلم بعلم الفقه وحده، بل هو أوسع من ذلك كما قاله بعض كبار المحققين في هذا العلم كأبي حامد الغزالي وغيره.

فإن هذا العلم أوسع من علم الفروع الذي هو علم الفقه، وهو مناطٌ ومعيارٌ لنظر الشريعة، ولكنه يحتاج إلى حسن تفقه؛ لأنه غُمر بالاصطلاح والتقسيم، ودخلت عليه

الحدود، ودخل عليه ما دخل من المنطق، وعلم النظر، ودخل ما دخل عليه من علم الكلام وآثاره في مسائل الإلهيات، وغيرها ولهذا يحتاج إلى تحرير.

ولهذا يُقصد إن شاء الله وبعون الله وتيسيره المحاولة بقدر ما ييسره الله -جل وعلا- والله ذو فضلٍ عظيم أن تكون هذه المجالس للشرح، ليست تفصيلًا بالأمثلة لمراد المصنف على سبيل تسهيل العبارة فقط؛ لأن هذا من أراده، فإنه موجود في كتاب المصنف نفسه وهو كتاب "الإحكام"، وكذلك ليس النقل من جهة تحرير مذهب مالك، فإن هذا بحرٌ واسع، ويكاد أن لا يوقف فيه إذا دُقق في الأمور على نهاية عند العارفين به من المالكية المحققين لهذا العلم؛ ولهذا لم يتفق المالكية على دقائق الأمور كما لم يتفق غيرهم.

وإنما يُقصد في هذه المجالس إلى التصور الملائم للأصول الشرعية لعلم أصول الفقه، مستفادًا مما قرره علماء الأصول، أيًّا كانت مدارسهم، سواءً كانوا من المالكية، أو الحنفية، أو الحنبلية أو غير ذلك.

فإذًا هذه الأربعة لحن الخطاب، وهو مركبٌ من الشريعة واللغة كما سيأتي.

وفحوى الخطاب وهو مركبٌ من الشريعة والمدرك العقلي.

والحصر وهو مركبٌ من الشريعة واللغة.

ومعنى الخطاب وهو القياس وما التحق به.

فإن قيل: كيف فسرنا معنى الخطاب بالقياس؟

قيل: قد نص أبو الوليد -رحمه الله- على ذلك، أنه أراد بقوله: معنى الخطاب: القياس وما التحق به.

وأما الاستصحاب فإنه يأتي بيانه وهو وجهان في الإثبات وفي النفي.

وأقول: فقط لاستكمال المعاني التي أشير إليها آنفًا: في تحرير المذاهب تارةً يقال بأن المذهب يؤخذ عن أهله، فيؤخذ أقوال المالكية عن المالكية، والحنبلية عن الحنبلية إلى آخره، وهذا في الجملة مبدأٌ صحيح وإن كان لا يعني أن المالكي إذا ذكر قول غيره لم يكن على ثقةٍ في ذلك، بل الأصل الثقة في ذلك.

ولكن هذا في الجملة معنى من الحرص على التحقيق إن جازت العبارة، لكنه قد يوهم هو ليس ذلك المعنى الأول الضروري في العلم؛ لأن بعض من ليس من هذا المذهب قد يكون تحريره لما قيل في هذه المسألة عن علماء ذلك المذهب، أولى من بعض أصحابه، ولكن هذا المعنى إذا اعتُبر فاعتباره صحيح في الجملة، وإن كان لا يُطمئن إليه كثيرًا، ولكن يشار إلى التقييد في ذلك.

وهو أنه في المسائل التي لم تتحرر، وقد تكون المسائل لم تتحرر لأسبابٍ تتعلق بصنعة، وهذه الصنعة ليست لبعض أصحاب ذلك المذهب، فإذا كتبوا في علم أصول الفقه ولم يكن لهم بدٌ من القول لينتظم قولهم، وليستكملوا بحثهم، قلدوا في بعض ما يقولونه ما ليس من صنعتهم، أو تجوّزوا في العبارة فيه، فلا يكون ذلك من المحرر التام، حتى لو كان القائل بذلك من الأعيان تارة؛ فإنه قد يتجوّز ويتوسع لما يراه من أن القول بهذا ليس من القول في الأصول المعظمة، وإنما هو من القول في الأصول الفرعية المعتبرة بالاصطلاح والاجتهاد، فلما رأى ذلك مما يعتبر بالاصطلاح والاجتهاد، جاز له أن يصطلح وأن يجتهد بالتسمية في ذلك؛ لأنه لا يرى ذلك من الأصول المعظمة، التي لا مناط له عن لزوم الوجه الفصيح فيها.

ومن مثال ذلك: الاستحسان؛ فإن بعض الحنابلة الكبار -رحمهم الله- لما استدلوا على أن الإمام أحمد يقول بالاستحسان فقالوا: والراجح في مذهبه أنه يقول بالاستحسان، فأنت إذا قرأت في هذا الكتاب وأن هذا الحنبلي يقرر أن الإمام أحمد -رضي الله عنه- يقول بالاستحسان، وهو حنبلي يُعد من كبار الحنابلة مثلًا، لكن لما كان هذا القول ليس بأصل، ويراه هذا الفقيه من القول في الفرع المحتمل للاجتهاد والاصطلاح، صار يقول بأن الإمام أحمد -رحمه الله- يقول بالاستحسان.

ومن دليل ذلك ما جاء في نصوصه، ثم يذكر لك نصوصًا عن الإمام أحمد، قال فيها الإمام أحمد: أستحسِن إذا باع ألا يفعل كذا، وأستحسن إذا فعل كذا ألا يفعل كذا، فهذه الأجوبة التي قيّد فيها الإمام أحمد قوله وفتواه في بعض الفروع بكلمة أستحسن، هي تشبه قول الإمام أحمد: يعجبني كذا، ولا يعجبني كذا، ولم يرد بها الإمام أحمد -رحمه الله- اصطلاح الاستحسان الذي عناه الكوفيون.

فإن قيل: فهل خفي على هذا الفقيه الكبير من كبار الفقهاء المذهب كالقاضي أبي يعلى مثلًا؟ فإنه يستعمل هذه الطريقة، ويسوق عن الإمام أحمد كلمات وأجوبة نص فيها أحمد فقال: أستحسن كذا، وهذه نصوص صحيحة عن الإمام أحمد، - في عرض فتاوى الإمام أحمد ومسائله يقول: أستحسن إذا باع ألا يفعل كذا، أستحسن إذا طاف بالبيت أن يأتي فيشرب من ماء زمزم، أستحسن..، - هل هذا الاستحسان الذي يقوله أحمد في أجوبته يراد به عنده، الاستحسان الذي قاله الكوفيون. حتى قال الشافعي بأنه تخرص؟

الجواب: ليس كذلك.

هل خفي على القاضي أبي يعلى وهو من كبار شيوخ المذهب أن ثمة فرقًا بين مراد أحمد ومراد الكوفيين؟

الجواب: لا، لم يخف عليه ذلك؛ لمنزلته الرفيعة في العلم، وإنما لأنه وجد أن هذا المقام وهو مقام الاستحسان ليس من الأصول الأصلية المعظمة، وأن الشافعي يمنعه، وأن الشافعي رده، وكتب رسالةً في رده، وأضاف أهل الحديث إلى تركه، فصار القاضي أبو يعلى إذا ذكر في مذهب الإمام أحمد قال: عنده استحسانٌ، فكأنه يقول لك: إنه يستحسن على هذا المعنى.

قد يقول قائل: ما النتيجة؟

النتيجة هي أنه يأتي من ينقل من الباحثين أو الدارسين فيجعل مذهب الإمام أحمد الجزم بالاستحسان، وكأنه الجزم المقول في الاستحسان عند الأحناف.

فإن قيل له: كيف جزمت؟

قال: قد نص على ذلك بعض كبار الحنابلة، وصرحوا بأن أحمد يذهب إلى الاستحسان، ومن أخص من صرح بذلك القاضي في العدة إلى غير ذلك.

فهذا في علم الأصول كثير، فينبغي لطالب العلم إذا قرأ أن يكون متبصرًا، ومن هنا قلت لكم هذه الجملة السالفة بأن ما بعد الكتاب والسنة من الاصطلاحات، فجمهور الاصطلاحات المتفرعة لم تستقر وإن كانت منتظمة، ولا تعارض بينهما البتة.

مستقرة غير منتظمة، والاستقرار والانتظام في المنطق خلافان، ليسا من باب الضدين وليسا من باب النقيضين، هما من باب الخلافين، فتقول: إن المصطلحات منتظمةٌ وغير مستقرة.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: **«فصلٌ: إذا ثبت ذلك»**.

الشرح:

«فصلٌ: إذا ثبت ذلك»، أي: إذا عرفت أن أصول الشريعة والفقه من جهة فروع الشريعة قائمةٌ على الأصل، وأن الأصل هو الكتاب والسنة والإجماع، وأن معقول الأصل أربعة وهي: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، والحصر، ومعنى الخطاب، ويأتي شرحها إن شاء الله، وأشير إلى أصل معناها فيما سلف وإلى استصحاب الحال.

إذا عرفت ذلك فإنه بعد هذا يبين لك الكلام الذي سلف، وجمهور كلامه -رحمه الله- هو في بيان الأول وهو الدليل الأصل، ثم بعض كلامه في بيان معقول الأصل، ثم بعض كلامه الأخير في بيان الاستصحاب، فأكثر كلام المصنف الذي سيأتي هو شرحٌ ومعنى لمقصوده بالضرب الأول الذي هو الأصل، وهو الكتاب والسنة والإجماع.

فإن قيل: فما وجه أنه توسع في ذلك؟

قيل: أما الكتاب والسنة فإنها من حيث الأصل مستقرة العلم، وهي الأصول المعلومة من الدين بالضرورة، ولهذا لم يشتغل بوضع حدٍ، أو تعريفٍ، أو نحو ذلك مما يقصده بعض المتكلفين، فيعرّفون المعلوم الضروري بالحد النظري، أو بما قد يكون وصفًا ولا يصلح حدًا.

وإنما اشتغل ببيان دلالة القرآن ودلالة السنة، ومن هنا قيل بأنه أدخل الدلالات على الأدلة.

وعليه سترى أنه إذا تكلم عن الأصل فسيتكلم عن الرواية باعتبار السنة، ولكنه سيتكلم عن العام والخاص، وعن المطلق وعن المقيد، ويتكلم عن المجمل وعن المبين، إلى غير ذلك. فأدخل الدلالات والأدلة في مقامٍ واحد وانتظامٍ واحد، وهذا يفسر ما بدأنا به أول المجلس؛ لأنه جمع أصول الفقه على معيارٍ ونظامٍ واحد تشبه الطريقة التي كتبها أبو حامد في المستصفى.

وإن كان أبو حامد أدخل عليها منازع، جعلت من نظرها لا يرى هذا البيان فيها كما يراه في مختصر أبي الوليد بن رشد، وتلك المنازع التي استعملها أبو حامد هي من جنس المنازع التي استعملها الشافعي -رحمه الله- لكن الشافعي كان يقول ذلك على مقام الشريعة واللغة -أعني لغة العرب- وأبو حامد يقلّب القول في المستصفى على الشريعة وعلى معيار النظر، وإلا فإن أبا حامد تردد كثيرًا أن يجعل القياس في أن يجعل القياس في الأدلة فإنه يراه من الاستدلال؛ لِما رأى في رسالة الشافعي.

ولعلكم تذكرون أو من كان من الإخوة قد حضر في شرح رسالة الإمام الشافعي أن الشافعي نفسه ما كان يريد أن يجعل القياس حدًّا، حتى إنه تارةً يتوجه بالقياس إلى معنى الاجتهاد، فيجعل القياس والاجتهاد على معنى مشترك، وعند قوله سبحانه: **﴿وَحَيثُ ما كُنتُم فَوَلّوا وُجوهَكُم شَطرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤]** يقول: هذا هو الاجتهاد وهو القياس.

فهل الشافعي -رحمه الله لا يعين القياس على نظامه المعروف في معياره وهو إلحاق الفرع بالأصل؟

الجواب: لا، ولكنه يتقي الإغلاق والحد؛ لأنه يرى -أعني الشافعي- أن القياس هو أوسع دليلٍ تُفرع عليه الأحكام بعد النص؛ لأن أصول الشافعي ليست واسعة، فأصول

الشافعي التي سماها بعد الكتاب والسنة ليست واسعة، بل هو أقل الأئمة -رحمهم الله- توسعًا في الأصول، ولا سيما بعد استقرار مذهبه في مصر، فهو أقل الأئمة توسعًا في الأصول المتفرعة، أما الكتاب والسنة والإجماع فهذه الأولى المجمع عليها بين الأئمة قاطبة، لكن في الأصول المتفرعة أقل الأئمة في الأصول المتفرعة هو الإمام الشافعي، حتى راجعَ قوله في آثار الصحابة من جهة آحادهم، وتقدم أبو حنيفة عليه في ذلك، أي: من جهة العمل بآثار الصحابة، وصار أخص المذاهب بالعمل بآثار الصحابة هو مذهب أحمد ومذهب مالك، ثم أبو حنيفة، ثم الشافعي في آخر قوليه.

وأما في طريقته العراقية فكان في الجملة على طريقة الإمام أحمد وأمثاله، لكنه في آخر مذهبه لم يكن كذلك، وهذا ما صرح به محققو أصحابه، في فهمهم لطريقة الإمام الجليل محمد بن إدريس -رحمه الله- كأبي المعالي وأمثاله.

وإن كان ابن القيم -رحمه الله- يقول بأن الشافعي لم يزل حتى في طريقته الأخيرة على طريقة أحمد وأمثاله في الجملة في العمل بآثار الصحابة.

لكن من تأمل الرسالة للشافعي التي وصلت إلينا وهي التي استقرت في مصر، عرفَ أن طريقة الشافعي أنه يعمل بآثار الصحابة، ولكنه لا يتوسع في أقوال الآحاد، وإلا كما سلف ما من إمام إلا وهو يعمل بآثار الصحابة -رضي الله عنهم- لكنهم مقاماتٌ في ذلك أوسعهم الإمام أحمد، وسبب سعة ذلك أنه أوسعهم علمًا بآثار الصحابة -رضي الله عنهم- ومالك باعتباره من أئمة المدينة وهي مدينة الصحابة -رضي الله عنهم- مدينة النبي -صلى الله عليه وسلم- وفيها اجتمع الصحابة.

وأبو حنيفة اصوله على ذلك مطردة، حتى إن أبا حنيفة لتعظيمه لهذا الأصل ترك بعض الآحاد، عملًا بفتوى بعض الصحابة وهو ما عُرف قدرٌ منه عند البعض بقاعدة إذا رأى الراوي ما يخالف روايته.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: «**فصلٌ: إذا ثبت ذلك فالكتاب على ضربين: مجازٌ وحقيقة**».

الشرح:

«**إذا ثبت ذلك فالكتاب**» وهو كتاب الله، كلام الله منزلٌ غير مخلوق، قال الله -جل ذكره-: **﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]**، فالقرآن كتاب الله وكلامه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وهو أصل دين الإسلام، وأصل التوحيد وقاعدته، وهو بيان الشريعة وأصلها وفرعها، وما من أمرٍ في سنة النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- التي تُبين ما جاء في كتاب الله إلا وفي كتاب الله أصله أو تفصيله أو مقصده.

ما من أمرٍ جاء في سُّنة رسول الله -عليه الصلاة والسلام- إلا وفي كتاب الله أصله وهو ما يسميه البعض بالسُّنة المؤكدة لما في القرآن، أو تفصيله وهو ما يسميه البعض بالسُّنة المبينة لمجمل القرآن، وهذا قد صار به إقرار كافة الناظرين في علم الشريعة، ولا يخفى البتة على أحد، ولكن في هدي السلف الأول أنه ما من أمرٍ في سُّنة رسول الله إلا وفي كتاب الله له أصل، إن لم يكن في حكمه مجملًا أو مفصلًا ففي أسبابه ومقاصده، ولا ينفك كتاب الله عن ذكر مقام ما هو مدار حكمة الشريعة وأسبابها، أو ما يُعرف عند المتأخرين بما أسموه مقاصد الشريعة.

قال: «**إذا ثبت ذلك فالكتاب على ضربين: مجازٌ، وحقيقة**»، أي أن في الكتاب ما هو مجاز، وأن في الكتاب ما هو حقيقة.

فإن قيل: فهل التقسيم بإضافة الحقيقة والمجاز إلى الكتاب هل هي عند أبي الوليد أصليةٌ في القرآن؟

قيل: هذا ليس أصليًّا في القرآن، لا عند أبي الوليد ولا عند غيره من الأصوليين البتة، ولا عند أحدٍ من أهل العلم، ولا أحدٍ من أهل اللغة.

فإنهم يتفقون على أن مسألة المجاز والحقيقة ليست مبتدأةً من الشرع نفسه، هذا أمرٌ قطعي، أنها ليست مبتدأةً من الشرع.

فقوله: «**إذا ثبت ذلك فالكتاب على ضربين: مجازٌ، وحقيقة**» إنما قال ذلك لأن كتاب الله نزل بلسانٍ عربيٍ مبين.

وهم يقولون بأن لغة العرب التي نزل القرآن بها على ضربين: منها ما هو حقيقة، ومنها ما هو مجاز، فلما صارت اللغة منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز، والقرآن نزل بلسان العرب، صاروا يقولون: إن القرآن على ضربين: منه ما هو حقيقة، ومنه ما هو مجاز.

فإذًا هذه المسألة ليست هي مبتدأةٌ شرعية بالاتفاق، ولم يذهب أحد إلى أنها مبتدأةٌ شرعية.

وإنما يقول جمهور من تكلم فيها: إنها مبتدأةٌ لغوية، وأنها أضيفت إلى الكتاب وإلى كلام النبي -صلى الله عليه وسلم- باعتبار أن الكتاب وكلام رسول الله جاء بلسان العرب، هكذا يقول جمهور من تكلم فيها أنها مبتدأةٌ لغوية، وسيأتي التعقيب على هذا، لأن هذه

المسألة قد قيل فيها -كما تعرفون- أقوالٌ كثيرة، وفيها منازع كثيرة، وبعض الخلاف فيها يكاد أن يكون لفظيًّا، وكثير من الخلاف فيها خلافٌ له معنى، بل له أثرٌ جليل.

فإذًا لا بد فيها من معرفة مقدمات:

أول هذه المقدمات في هذه المسألة: أنها ليست مسألةً مبتدأةً من الشريعة، وإنما عند الجمهور مسألةٌ لغوية، وفي هذا نظر من جهة تمحض اقتضاء اللغة ودلالة اللغة على أنها -أعني اللغة- هي ضربان: مجازٌ وحقيقة.

ومما ينفي هذا التمحض، أن المجاز والحقيقة لما قيلا في اللغة في أوائل من تكلم به، ومن أوائل من تكلم به الجاحظ، وهو من أعيان علماء اللغة، ولكنك تعلم أنه من المعتزلة، وهو عثمان بن بحر الجاحظ صاحب كتاب البيان، والحيوان إلى غير ذلك، وهو من كبار البلغاء، فتكلم في مجاز اللغة على هذا المعنى.

وإن كان قد سبقه من ذكر اسم المجاز قبله من أهل اللغة أو من العلماء كالشافعي، وأبي عبيد وأمثال هؤلاء، ولكنهم يقصدون بمجاز اللغة ما تجيزه اللغة، ما يُتجوز به في كلام العرب، وهذا كقول الإمام أحمد لما قال: أستحسن إذا باع أن يفعل كذا، لم يرد الاستحسان الذي هو قيد القياس عند الكوفيين، فكذلك الشافعي لما قال ذلك، بل استعمله الإمام أحمد أيضًا، فلم يريدوا بالمجاز الذي قيل بعد ذلك.

وأول من وصفه، أو حده هو الجاحظ ومن في طبقته. وأوائل الواصفين له أو الحادين للمجاز كانوا من المعتزلة.

ومن هنا لم يتمحض القول في المجاز لغويًّا بحتًا، أو لم يكن القول في المجاز لغويًّا محضًا، فإنه لو قُدر القول في المجاز والحقيقة صنعةً محضةً، لكان اصطلاحًا محضًا يتعذر أن تُعقد الفصول بين المذاهب اللغوية والأصولية والعقدية في مجادلته والنظر فيه.

فإنك تعلم أنه قد اصطُلح في كلام العرب من قِبل صُنّاع اللغة على اصطلاحاتٍ كثيرة وما وُقف فيها.

فهل ترون أهل اللغة أو أهل الأصول أو أي قومٍ من أهل المعارف قد وقفوا يجادلون أهل اللغة وصناعة اللغة لماذا اصطلحوا في النحو على تسمية الحال حالًا؟ وهل وجدتم خلافًا لماذا جادلوا صناع اللغة لماذا سموا التمييز تمييزًا، وسموا المفعول به مفعولًا به، والمفعول معه مفعولًا معه، والمفعول لأجله مفعولًا لأجله، وسموا نائب الفاعل، وسموا الفاعل؟

هل وجدتم أن هذه الاصطلاحات قد خاض فيها الناس بالجدل من أهل اللغة أو من غيرهم؟ وهل تجادل الكوفيون والبصريون من النحاة في ذلك، ولم يرتض البصريون تسمية الكوفيين؟ أو لم يرتض الكوفيون تسمية البصريين لهذه المصطلحات؟

لا، فكل ذلك إذا ورد من بعض أئمة اللغة وكان على معيار السبب، فالفاعل سُمي فاعلًا لسببٍ بيّن، والمفعول معه سُمي مفعولًا معه لسببٍ بيّن، وهلم جرًا، فكانت أسبابها البسيطة.

ولهذا ليست من بديع القول إن يسمى هذا فاعلًا في اللغة، وإن كان نظامًا صحيحًا، لكن هل من سماه في اللغة احتاج إلى نظريةٍ معقدةٍ في اللغة ليستطيع أن يصل إلى تسمية الفاعل بكونه فاعلًا؟

الجواب: لا، فهذا اصطلاح يتناسب مع ظاهر الحال، قام زيدٌ فزيد هو الذي قام سموه فاعلًا، ودخل زيدٌ الدار، فلما صارت الدار قالوا: مفعولٌ به، وهلم جرًا.

فهذا لم يكن فيه خلاف ولم يتجادلوا فيه، مع أنك تعلم أن الكوفيين والبصريين -رحمهم الله- من النحاة، - وحينما نشير إلى هذا باعتبار المعارف، ولكون اللغة أصل من أصول الفقه، ولهذا الأصوليون لما ذكروا ما استُمد منه علم أصول الفقه قالوا: من أخص العلوم التي استمد منها علم الأصول اللغة العربية، وهذا صحيح؛ لأن اللغة أصل في فهم الشريعة. -

المقصود: أن البصريين والكوفيين ألم يختلفوا؟ ألم يتناظروا؟ تناظروا حتى روى الأخباريون المناظرة المشهورة بين سيبويه باعتباره بصريًّا، وبين الكسائي باعتباره كوفيًّا، وقالوا: إن الكسائي تغلب على سيبويه باستعانته ببعض الأعراب الذين شهدوا له، ولم يكونوا أهل أعرابيةٍ محضة، وإنما يجاورون بعض العجم إذ ذاك، ولهذا لما رجع سيبويه قال اليزيدي من علماء البصرة ينتصر لطريقة البصريين، قال اليزيدي:

كنا نعد النحو فيما مضى على كلام العرب الأول

من هم العرب الأول؟ العرب الأول هم أعراب الجزيرة وعرب الجزيرة العربية، قال:

كنا نعد النحو فيما مضى على كلام العرب الأول

"فجاء قومٌ يعدونه... "، من يقصد بالقوم؟ يهمز بعض الكوفيين، قال:

فجاء قوم يعدونه | على لغة أعراب أُتْرُبُلّا

أتربل هذه في العراق سكنها بعض الأعراب، اسم مكان.

فجاء قوم يعدونه | على لغة أعراب أُتْرُبُلّا

وكلهم يعملوا في نقض ما | به يُصان الحق لا يأتلي

يعني يدعي أن البصريين يحفظون اللغة وهؤلاء ينقضونها.

"إن الكسائي..."، هنا صرح بمسألة المناظرة.

"إن الكسائي وأصحابه يرقون بالنحو..."، هذا فعل مدح، قال:

إن الكسائي وأصحابه | يرقون بالنحو إلى أسفل

القصد من ذكر المناظرة هذه والإشارة إليها: أنهم تناظروا في دقائق الضمائر التي لو ابتغوا لها شواهد فصيحة في كلام العرب كما يقول اليزيدي، في كلام امرئ القيس، أو طرفة بن العبد أو أمثال هؤلاء، ما وجدوا لها مثالًا منتظمًا.

ولهذا النحاة إذا وصلوا إلى هذه الدقائق يجرون فيها الخلاف دون تدقيقٍ كثير، مثل دقائق بعض الفقهاء التي لا ينتظم فيها ترجيح، ولا يُحفظ عن المتقدمين فيها قول.

الشاهد في ذلك: أن هذه المناظرات اللغوية، وهذه المنازع بين البصريين والكوفيين، ثم لما جاء البلاغيون وتكلموا في أصول البلاغة، وفي قواعد البلاغة، وتكلم الصناعيون منهم في صناعة البلاغة، كأبي هلال العسكري صاحب الصناعتين، ومن جاء بعده كأئمة اللغة الذين هم على الأصول الصحيحة، من جهة مقاصد الشريعة والاعتقاد، كابن قتيبة

-رحمه الله- مثلًا، وجاء بعدهم عبد القاهر الجرجاني صاحب أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز في علم البلاغة، وجدنا أن الجدل يدور في الجملة على نظرياتٍ لغوية كمبدأ اللغات مثلًا.

كيف بدأت اللغة العربية؟ هل هي اصطلاح أم أن الله علَّمها آدم؟ إلى آخره، وجدنا أن من أخص ما يدار الجدل فيه عند أهل اللغة، ودخل على الأصوليين وهو موجودٌ في كتب المتكلمين: مسألة الحقيقة ومسألة المجاز.

فإذًا هي ليست اصطلاحًا لغويًّا محضًا، فهي ليست مسألةً لغويةً على بسيط اصطلاح اللغة، وإنما متصلةٌ بسبب.

والذي يظهر أن السبب في ذلك هو: التأويل عند المعتزلة.

وإلا فإذا قيل: بأن قول من قال إذا قدّروا في كلام العرب، وإلا هذا ليس من شواهد كلام العرب، لكنهم يقولون: يجوز في كلام العرب أن يقال: رأيت أسدًا يخطب، ويجوز أن يقال: رأيت رجلًا شجاعًا يخطب، فإذا قُدّر أن هذا الأول يراد أن يسمى مجازًا اصطلاحًا، والثاني يُراد أن يسمى حقيقة اصطلاحًا ثم يقف الأمر عند هذا، لكان هذا من الاصطلاح اليسير الذي لا يحتاج إلى كثيرٍ من الجدل والمراجعة؛ لأنه ليس أول اصطلاحٍ يُصطلح عليه.

بل اصطُلح في علم الشريعة على اصطلاحات لم تكن موجودةً في أسمائها، كل ذلك ببيان الشريعة، فإذا قُصد به بيان تنوع سياق اللغة، فقيل عن قدرٍ ما من سياقها: بأنه مجاز اصطلاحًا، وقيل عن قدرٍ ما من سياقها: بأنه حقيقة اصطلاحًا، ووقف الأمر عند هذا الاصطلاح ولم يتعده، كان هذا من يسير القول.

ولكن الذين تكلموا في المجاز من النُظّار كأبي الحسين البصري مثلًا في المعتمد، فإنك إذا قرأت كتاب المعتمد وهو في أصول الفقه لأبي الحسين وجدته في أول الكتاب أول ما ابتدأ في مقدمة ابتدائه لقوله في علم أصول الفقه ذكر هاتان النظريتان اللغويتان: مسألة مبدأ اللغات، ثم مسألة الحقيقة والمجاز.

ويتكلم أبو الحسين وأمثاله عن الحقيقة والمجاز لا باعتبارها مصطلحًا عبرَ في كلام بعض أهل اللغة، وإنما هي باعتبار أنها تقسيمٌ مفسرٌ للنص، فلما كان تقسيمًا مفسرًا للنص تجاوزت أن تكون من عوارض الألفاظ إلى كونها من عوارض المعاني.

ولهذا في الجملة نقول: ....

حظًّا وافرًا في العلم، لكنه ليس على مقام التحقيق الذي قد يتميز به الكبار.

ولهذا ما كتب الإمام أحمد في الفقه ومع ذلك هو يعد من أعيان الفقهاء، وكتب بعض أهل الصناعة في الفقه كتبًا كثيرٌ منها قد لخصوه عن غيرهم وعن أصحابهم.

فالمقصود في هذا: أن هذه المسألة وهي مسألة المجاز فيها مقدمات، وهذه هي أول مقدماتها، أنها لم تُبتدأ شرعًا، ليست من مُبتدأ الشريعة، وليست من مُبتدأ محض اللغة، ولا من مُبتدأ محض اصطلاح اللغة، وإنما أربابها والجدل الذي صار معها في كتب اللغة، وفي كتب أصول الفقه، وفي كتب علم الكلام.

فإن هذه المسألة مسألة الحقيقة والمجاز البحث فيها موجودٌ في الأصناف الثلاثة، موجودةٌ في كتب اللغة، وموجودةٌ في كتب أصول الفقه، وموجودةٌ في كتب علم الكلام، وهذا يبين لك أنها ليست مسألةً اصطلاحيةً، فمتى رأينا كتب المتكلمين تتكلم عن الحال والتمييز والمفعول لأجله إلى غير ذلك؟

(٢)

المتن:

قال المصنف -رحمه الله تعالى-: «**فصلٌ: إذا ثبت ذلك فالكتاب على ضربين: مجاز وحقيقة، فأما المجاز: فهو كل لفظ تُجُوِّز به عن موضوعه، وهو على أربعة أضرب:**

- زيادة، كقوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ﴾ [النساء:١٥٥].

- ونقصان، كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢].

- وتقديم وتأخير، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى * فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾ [الأعلى:٤-٥].

- واستعارة، كقوله تعالى: ﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ﴾ [البقرة:٩٣]، وقوله: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾[الإسراء:٢٤]، وقوله: ﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[العنكبوت:٤٥]».

الشرح:

سبق في المجلس الأول أن هذه المسألة -أعني مسألة الحقيقة والمجاز- محاطة بجملة مقدمات، وذكرت المقدمة الأولى وخلاصتها حتى نستكمل هذه المقدمات، خلاصة المقدمة الأولى: أن القول في المجاز ليس من ابتداء الشريعة بالاتفاق عند أهل الشريعة واللغة والعلم والكلام والنظر، فلم يقل أحدٌ أنها مسألة مبتدأة من الشريعة البتة.

المسألة الثانية المُتضمنة في المقدمة الأولى: أن هذه المسألة مسألة لغوية عند جمهور القائلين بها، فجمهور من تكلم فيها يذكرونها باعتبارها من صفات اللغة وأحكامها.

وهذه الطريقة التي عليها الجمهور أُشير إلى أنها فيها نظر، وإنما توارد الجمهور على ذلك من المتأخرين لهذا الاعتبار.

وقيل في جملة المقدمة كتلخيص لها: بأن هذه المسألة إذا اعتُبرت باعتبارها من عوارض الألفاظ المحضة فهي اصطلاح محض، كغيره من اصطلاحات اللغة.

وأما إذا اعتُبرت باعتبارها من عوارض المعاني فهذا يبينُ لك أنها ليست من صناعة اللغة واصطلاحها.

والثاني هو المتحقق في قدر هذه المسألة، من جهة قول القائلين فيها، فإنه قيل فيها في علوم، أخصها ثلاثة علوم، وهي: علم اللغة، وعلم أصول الفقه، وعلم الكلام.

ولا ترى مسألة اصطلاحية من اصطلاح اللغة البسيطة المحضة قد قيل فيها في علوم أصول الفقه وعلوم الكلام.

وهذا يبين به أن هذه المسألة -وهي مسألة الحقيقة والمجاز- هي نظرية لغوية، وليست اصطلاحًا لغويًّا، وفرقٌ بين الاصطلاح البسيط المحض وبين النظرية اللغوية، فهي نظرية لغوية، وأول من تكلم فيها هم قدماء المتكلمين، وإذا قيل قدماء المتكلمين فيُعنَى بهم المعتزلة؛ لأن من بعدهم من المتكلمة الصفاتية، فرّعوا عن نفس الطريقة في أصولها، وإن خالفوها في تفصيلها وأحكامها.

ومن أوائل من تكلم فيها على هذا النحو كما سلف: أبو عثمان الجاحظ الكاتب اللغوي المعروف، وأن من سلف من الأئمة قبله من أهل اللغة، أو أهل الحديث، كالشافعي، أو أبي عُبيدٍ، أو في كلام الإمام أحمد، أو في كلام الخليل بن أحمد، فإنهم إذا ذكروا مجاز اللغة ذكروا ما يجوز في كلام العرب، ولا شك أن هذا الاستعمال استعمال بسيط.

وإذا قيل استعمال بسيط فليس المقصود من كلمة البسيط هنا الإنقاص، وإنما هو استعمال بسيط أي غير مركب، أي: ليس نظرية، وإنما يقولون من مجاز اللغة كما يقولون مما يسوغ في اللغة، فتقول: ومن مجاز اللغة على معنى قولك: ومما يسوغ في اللغة، أما المجاز الذي يقابل الحقيقة فهذا مبني على مقامٍ المركب.

وقدماء القائلين به كانوا يجعلونه على معنى، وهو أن المجاز هو الذي استُعمل في غير ما وُضع له، وبعضهم يقول: اللفظ المستعمل في غير ما وُضع له.

ومما يُبين لك أن القول في هذا هو من باب النظريات، والمقدمات المركبة، وليس من باب الاصطلاح البسيط السائر على مجرى لسان القائلين في اللغة: أن هذين التعريفين الذين سلفا مثلًا، - وهنالك كثير غير هذا، - لكن هذان التعريفان من يقول بأن المجاز هو ما استُعمل في غير ما وُضع له، وبعضهم يقول: اللفظ المستعمل في غير ما وُضع له، وقد قرر كبار النُظار من المعتزلة الفرق بين هذا وهذا، مع أنك قد تقرأ هذا وهذا على معنى واحد، أو أن هذا التعريف مطابقٌ لهذا التعريف.

وبعضهم يقول: إنهم إذا قالوا: اللفظ المستعمل في غير ما وُضع له هذا ليس حدًا، وإنما هو وصف للمجاز.

وإذا قيل: ما استُعمل في غير ما وُضع له فذلك الحد.

واعتُرض على هذا أيضًا بأمور أخرى، حتى قال بعض نُظَّار هؤلاء: بأن المجاز مما لا ينتظم له حد، وإنما هو وصفٌ في اللغة، وهذا الاستدراك الذي يقوله بعض المائلين عن الحدود في بعض المعارف، كمحمد بن عمر الرازي مثلًا، يميلون بمقصود هذه النظرية عن أصول المعتزلة الأولى.

ولذلك إذا قيل: بأن هذه المسألة هي من باب النظريات العلمية، التي فُرعت عن اللغة، وليست هي مسألة متفرعة بذاتها لغةً، فإن اللغة لا تقتضي وجوبًا هذا الاصطلاح، ولهذا اللغة لا تُوجبها، وإن كان الاصطلاح في لغة العرب كما سبق من جهة الصناعة واسع، كما سبق تقريره أنه: لو سُمي بعض السياق مجازًا وبعض السياق حقيقةً وانتهى عند الاصطلاح المحض، لكان هذا مما لا يُختلف عليه، بل لم يختلف أحد في هذا.

ولم يقل أحد من النفاة للمجاز بنفي مثل هذا الاصطلاح، فإن هذا لا يصير من ذي علم البتة، فضلًا عن أن يقع نفيه عن مثل شيخ الإسلام ابن تيمية وأمثاله، أو عن بعض الظاهرية وأمثالهم، إنما كانوا ينظرون في المسألة بالاعتبار الأول، تلك جملة المقدمة التي سلفت.

المقدمة الثانية في مسألة الحقيقة والمجاز:

أن يُقال: إن القول في الحقيقة والمجاز، أهو مقصور على ضرورة اللغة، حتى يكون هذا من باب عوارض المعاني، وتكون مسألة الحقيقة والمجاز من مسائل اللغة المحضة، الغير متأثرة بعلم الكلام، وما تولد عنه من الأصول الفلسفية؟

فإنه لو قُدِّر القول في المجاز باعتباره من عوارض المعاني، إذا قيل في المجاز باعتبار من عوارض المعاني، على معنى أن هذا مما تقضي فيه اللغة ضرورةً.

قيل: التقسيم إلى حقيقة ومجاز باعتبار ما تُقدره اللغة ضرورةً تقسيم صحيح ولو كان في عوارض المعاني؛ لأنه سلف في المقدمة الأولى أن جعله من الاصطلاح المحض لا بأس به، ولكنهم جعلوه في عوارض المعاني.

فقد يُقال: أهو ممنوع في كل مقام في عوارض المعاني؟ فهذا ما نُفسره أو تفسره المقدمة الثانية هنا، وهو أنه لو قُدِّر المجاز فيما تقضي فيه اللغة ضرورةً باعتباره من عوارض المعاني، لصح هذا على هذا الاقتصاد، وأمكن أن تكون مسألة الحقيقة والمجاز مسألة لغوية متفرعة عن اللغة.

ولكن جميع من قال فيها، ولا سيما من المتكلمين لم يروا هذا القصر البتة، ولو لزم هذا القصر من جهة اللغة ضرورةً، ارتفع السبب المُوجب لهذه النظرية في كلام قدماء المتكلمين، وأصبحت ليست مُفصحة عن تفسير الشريعة.

ومعنى هذا: أنهم لما جعلوها من عوارض المعاني، جعلوها مؤثرة في المعاني باعتبار ضرورة اللغة، وهذا بسيط مسألة الحقيقة والمجاز، أو بسيط النظرية، وجعلوها مؤثرة في اعتبار المعاني من جهة الشريعة، وجعلوها في اعتبار المعاني من جهة مدارك العقل المحضة، وعنها تأولوا الصفة.

فجعلوا الاعتبار في المعاني منوطًا بضرورة اللغة، وبالشريعة، وبالمدارك العقلية المحضة.

فقد يكون المُميّز عندهم للحقيقة عن المجاز في سياق من القرآن ما هو من ضرورة اللغة.

وقد يكون المُميز عندهم للحقيقة عن المجاز ما هو من ضرورة الشريعة.

ثم يدَّعون -أعني قدماء المتكلمين ومن سلك طريقهم من اللغويين أو الأصوليين أو جمهور متكلمة أهل الإثبات- ثم يقولون: وكذلك ما كان من ضرورة العقل، ثم يجعلون

أول ما يُنصبُ في ضرورة العقل مسائل الصفات، أو ما يُسمونه حلول الحوادث، عند متكلمة أهل الإثبات.

ومن هنا جعلوا لهذه النظرية أثرًا بليغًا في تفسير نص الشريعة، وهذا ما يدلك أو يـفسر لك كيف أن بعض النُظار من الأصوليين -ولا سيما من قدمائهم- أو من سلك طريقتهم أو حاكاها، جعلوا لهذه المسألة قدرًا جليل الشأن في بيان علم أصول الفقه.

وإلا لو أُغلقت المسألة على مقامها الأول حتى لو كان في المعاني، وهو ما كان من ضرورة اللغة فهذا أيضًا مما لا يُختلف عليه.

فإن قيل: فما المقصود في مثال اللغة؟

قيل: في مثال اللغة لو قُدِّر كما يقولون عن العرب: "رأيت أسدًا يخطب". أنهم لا يريدون الأسد فهذا صريح في إفادة لغة العرب، فهذا صحيح، أن العرب لم تستعمل الأسد للرجل على الحقيقة، وإنما أرادوا تشبيهًا، ولا بد.

ومما يكون على تصريح الشريعة وضرورة الشريعة **﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٤]**، فإنه لا بد هنا من بيان المقصود بضرورة حكم الشريعة، لا بضرورة اللغة، فهنا لا توجد ضرورة لغوية، هنا توجد ضرورة شرعية، ليست لغوية ولا عقلية، وهي أن الشريعة لا تُوجب على المسافر القضاء إلا إن أفطر، فالآية **﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٤]**، ولم يُنص فيها على الفطر، ولكن الضرورة الشرعية من جهة حكم الشريعة، تقضي بأن القضاء إنما يجب على المسافر إذا أفطر في سفره، فهذا ما تُوجبه الضرورة الشرعية.

بقي الجدل، وهو مناط النظرية وأساس النظرية، فيما يُسمى الضرورة العقلية، ومن هنا يبين لك أنها نظرية ذات شأن، وأنها قُصد منها منهجٌ عند المعتزلة في تفسير النص، ولكون متكلمة أهل الإثبات يُخالفونهم في جملة، ولكن يُشاركونهم في جملة، صاروا يستعملون هذه النظرية، وإن كانوا لا يغلون فيها كأولئك، وإلا فإنها على هذا التقدير.

فإن قيل: فإذا كانت من عوارض المعاني وهي مقصورة على ضرورة اللغة أيصح ذلك؟ قيل: نعم، يصح ذلك. لأن العرب في كلامها، وهذا أطبق عليه علماء النحو إطباقًا تامًا، حتى يصح لك أن تقول: إنه من الإجماع الصريح عند النحاة، لأنه مستفيض استفاضة تامة في كلام العرب، وهو أن المحذوف إذا كان العلم به ضروريًّا فإنه يجوز حذفه، حتى حذف العرب ما سمته النحاة العمدة في كلامهم، والعمدة مثل الفاعل، أليس كذلك؟ فحذفوا العمدة وأقاموا الفضله، بما يُسميه النحاة في الاصطلاح فضلة، وهو المفعول به، فحذفت العرب العُمدة في كلامها، ونصبت الفضلة مقام العمدة.

وهذا كثير في كلام العرب، ويقع كثيرٌ منه فيما ذُكر في كتاب الله -سبحانه وتعالى- لأنه صريح في كلام العرب، وهو ما سماه النحاة في اصطلاح النحو بنائب الفاعل، والفعل المبني لما لم يُسمى فاعله، أو يقولون: الفعل المبني للمجهول، وكان بعض الورعين من النحاة يتقون هذه التسمية، وإنما يقولون: الفعل المبني لما لم يُسم فاعله، ولا يقولون المبني للمجهول؛ لأنه يرد في تفسير نصوص الشريعة وفي ذكر مقام الرب -جل وعلا-.

فكان بعض الورعين من النحاة يتقي هذا الاصطلاح إجلالًا لمقام الشريعة، وهذا مستقر، ولهذا ذكره النحاة، كما ذكره ابن مالك في ألفيته لما قال: "ينوب مفعول به"، مع أن المفعول به فضلة، أليس كذلك؟ قال: "ينوب مفعول به عن فاعله * فيما له"، فيأخذ إعرابه، فيصبح المفعول به لما صار نائبًا عن الفاعل يصبح مرفوعًا، فقال:

ينوبُ مفعول به عن فاعل فيما له كنيل خير نائل

فأول الفعل اضممن والمتصل بالآخر اكسر في مُضيٍّ كوُصل

المقصود: أن هذا لا يُختَلف عليه، وهو الحذف المعلوم ضرورةً في اللغة، ولذلكم قال ابن مالك أيضًا مقررًا ما هو من أصول قواعد اللغة:

وحذف ما يُعلَم جائز كما تقول زيد بعد من عندكما

وفي جواب كيف زيد قل دَنِف فزيدٌ استُغنيَ عنه إذ عُرف

وكذلك المضاف إليه يقوم مقام المضاف، مع أنه غيره، لكن لماذا قام الغير مقام الغير؟ لمَ؟ لأنه معلوم استنباطًا أم ضرورةً؟ لأنه معلوم ضرورةً.

ومن هنا قال ابن مالك في تقرير ذلك في كلام العرب:

وما يلي المضاف يأتي خلفًا عنه في الإعراب إذا ما حُذف

"وما يلي المضاف" الذي هو المضاف إليه، "يأتي خلفًا عنه في الإعراب إذا ما حُذف".

فالعرب هذا سائر في كلامها، بل لك أن تقول: إنه يكاد ألا تخلو لغة من هذا، ولكنه في كلام العرب يقع على فصاحة ونظام، ولا يقع عشوائيًّا كبعض اللغات، فالعرب لا تجعل المفعول به نائباً عن الفاعل إلا لدلالة بلاغية في كلامها، إلى غير ذلك.

والعرب في كلامها –وهذا تارةً يذكره بعض أهل الصناعة وتارةً لا يذكرونه، أو قد يستشكلونه، ويُجرون عليه خلافًا– العرب تُقلِّب في كلامها، فمن نظر شعر العرب الأول

كشعر الجاهلين تُقلِّب في كلامها الصفات، ولهذا قد تذكر الموصوف المذكر ثم تجعل الصفة مؤنثة، ومنه قول طرفة بن العبد في المعلقة:

وفى الحى أحوى ينفض المرد شادن   مظاهر سمطى لؤلؤ وزبرجد

فهذا وصف لمذكر، أليس كذلك؟ ثم يقول بعد ذلك:

خذول تراعى ربربًا بخميلة   تناول أطراف البرير وترتدى

أوصاف مذكرة أم مؤنث؟ أوصاف هنا مؤنث، مع أن هذا البيت عقب هذا البيت، بوصف واحد، أو في موصوف واحد، فهذا هو البلاغة، هو الأصالة الأولى التي كانت تقولها العرب في كلامها، قبل أن تُتكلف عليها الصناعة.

فالمقصود: أنه إذا قُدِّر من عوارض المعاني باعتبار الضرورة اللغوية واقتُصد على ذلك صح، وهذا مطردٌ في كلام العرب ومتفق عليه.

وعليه: فقوله: **﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]**، فهذا مما يُعلَم ضرورةً أن المراد ليس بناءها، وإنما المراد أهلها، فهذا لا يحتاج إلى نظرية متكلفة؛ لأنه لا أحد يسأل عن هذا، لأنه أمر من المعلوم ضرورة.

المقدمة الثالثة في مسألة الحقيقة والمجاز:

إما أن يُقال -على مقام السبر والتقسيم- إما أن يُقال إنها مسألة لغوية، أو أنها مسألة مركبة من اللغة ومن غيرها، فإن قُدِّر أنها مسألة لغوية وجب أن يكون معيار فصلها -

أي: الفصل ما بين الحقيقة والمجاز- لغويًّا محضًا، وإذا كان لغويًّا محضًا منع دخول المعيار العقلي فيها.

يعني من يقول إنها ليست مسألة فلسفية في أصلها، وليست مسألة كلامية في سببها، وإنما هي مسألة لغوية محضة، فيقال هنا: إذا سُلِّم بأنها مسألة لغوية محضة، فطردُّ ذلك يقتضي أن يكون معيار الفصل بين الحقيقة والمجاز معيارًا لغويًّا محضًا.

أما أن تُجعَل المسألة مسألة لغوية بعيدة عن النظرية، ثم يكون معيارها وفصلها معيارًا نظريًّا كلاميًّا، يُبنى على ما سُمي بالمقدمات العقلية وهي مقدمات فلسفية، وتُؤول بها نصوص الشريعة، فهذا من الاضطراب في المعيار العلمي، ومن التناقض.

فإن من جعلها لغوية محضة، وجب ضرورة أن يكون معيار الفصل بين الحقيقة والمجاز لغويًّا محضًا.

وأما إذا أُدخل وصار المعيار الحاكم، تارةً يُسمونه لغويًّا في بسيط القول - الذي لم يُختلف عليه أصلًا، وهو ما سبق الإشارة إليه مما يُعلم ضرورةً في اللغة، وما تُفسَّر به الشريعة ضرورة، كقول الله -جل ذكره-: **﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٤]**، مع أن المصنف -رحمه الله- على جلالته جعل هذه الآية: **﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾**، جعلها من لحن الخطاب، قال: «**لأن التقدير فأفطر، فهذا لحن الخطاب**»، وجعل الآية مثالًا للحن الخطاب، مع أنه جعل في المجاز الحذف، وهذه الآية يُقدَّر فيها هذا الحذف، فلم ينتظم عنده مسألة الحذف، فتارةً جعل الحذف في المجاز، وتارةً جعل الحذف فيما سماه معقول الأصل.

والسبب في ذلك: أن أبا الوليد -رحمه الله- توسع في رسم هذه المسألة، وهي مسألة المجاز، ولهذا جعلها على هذه الأضرب الأربعة: الزيادة والنقصان، والتقديم، والتأخير، والاستعارة. مع أنك ترى فرقًا بين هذه الأربع.

فإن التقديم والتأخير لا يصدق عليه أن اللفظ استُعمل في غير ما وُضع له، ولكنه لفظ استُعمل فيما وُضع له، ولكن صار فيه تقديم وتأخير. فأين هو من حد أو وصف المجاز الذي قالوا فيه بأنه اللفظ المستعمل في غير ما وُضع له؟ فهذا غايته إذا كان تقديمًا وتأخيرًا أن يُقال: لفظ استُعمل في موضعٍ قبل موضعه، هكذا يمكن أن يقال، مع أنه لو قيل ذلك لأُرهقت اللغة بما هي مُنيفةٌ عنه، فإن اللغة لا يُستعمل فيها لفظ في غير موضعه البتة؛ لأنه إن كان في غير موضعه فقد فات موضعه الصحيح، والصحيح أن التقديم والتأخير كما سلف هو استعمال في موضعه، ولكن هذا الموضع لما استُعمل، كنائب الفاعل الذي حُذف فاعله، أو كتقديم وتأخير وقع في الكلام، وذلك كتقديم الخبر على المبتدأ، فهذا إنما العرب تُقدم الخبر على المبتدأ في كلامها، وهذا واقع في القرآن، لمعنى من معاني البلاغة، وفي كتاب الله نقول: لمعنى من معاني الدلالة، ولهذا صار من أنواع الدلالة على الحصر تارةً عند كثير من أهل اللغة التقديم للخبر.

ولذلك أجاز النحاة أن يتقدم الخبر على المبتدأ، إذ لا يكون خطأً في الكلام من جهة فهمه، يعني: إذا كان اقتضاؤه من جهة الضرورة اللغوية مُدرَكًا، جاز تقديم الخبر على المبتدأ.

ومن هنا قال ابن مالك -رحمه الله- في ألفيته:

والأصل في الأخبار أن تُؤخَرَ   وجوَّزوا التقديم إذ لا ضرر

وجوَّزوا أن يتقدم الخبر على المبتدأ، فالأصل في الخبر التأخر، ولكن يجوز تقدمه إذ لا ضرر، أي: لا يفوت فهمٌ به، هذا المقصود بالضرر المنفي عند ابن مالك، فالضرر بمعنى اختلاط الفهم.

وعلى هذا فما كان من باب التقديم والتأخير، فليس هو من اللفظ الذي استُعمل في غير ما وُضع له، بل هي ألفاظٌ عملت فيما وُضعت له.

ومثله ما سموه زيادة، فإن ما سُمي في اصطلاح بعض أهل اللغة بالزيادة، فالجملة لا ترى فيها أنه استُعمل فيها لفظٌ في غير ما وُضع له، مثل إذا قلت: زيدٌ قائمٌ، قالوا لك: جملة تامة، فإذا قلت: "إن زيدًا قائمٌ"، قالوا: "إن" مؤكدة، وأفادت تأكيدًا وعملت عملها وهو نصب المبتدأ ورفع الخبر.

هنا لا يقال: إن هذه الجملة إذا ورد مثلها في كلام العرب إن زيدًا قائمٌ لا يقال إنها من باب المجاز؛ لأنه لم يستعمل فيها لفظٌ ولا حرفٌ في غير ما وُضع له؛ فإن "إن" تفيد تأكيدًا وقد استُعملت في التأكيد، وزيد هنا أريد به أنه مسندٌ إليه، ولا يزال مسندًا إليه، أي: أُسند إليه القيام، ولهذا لم يختل معنى الخبر، فهل معنى الخبر اختل عن الجملة الخبرية الأولى زيدٌ قائمٌ؟ المعنى لم يختل، بل تأكد.

ولهذا يقولون في المبتدأ بأنه المسند إليه وفي الخبر بأنه المسند، فهنا إذا دخلت كان أو أحد أخواتها كما يقولون في علم النحو، فرفعت المبتدأ ونصبت الخبر هل تأثر الإسناد؟ الإسناد لم يتأثر، وإذا دخلت إن أو ما هو من أخواتها، فنصبت المبتدأ ورفعت الخبر فهل الإسناد تأثر؟ هنا لم يتأثر الإسناد، مع أن الجملة تامة قبل "إن"، فهل يقال: إن هذا لما كان

فيه هذه الزيادة المؤكدة، مع أنك إذا قلت زيادة ومؤكدة هنالك تناقض، ولهذا لا يقع الزيادة المحضة.

ولهذا لم يكن التقديم والتأخير بذاته عيبًا، وإلا الأصل أنك تقدم بلا سببٍ، أو تؤخر بلا سبب، فتؤخر المقدم وتقدم المؤخر، فهذا لا يصح، ولهذا لم يجز على الإطلاق تقديم الخبر على المبتدأ، ولم يجز على الإطلاق تقديم المفعول به على الفاعل.. إلى غير ذلك.

فإذًا لا يقع في كلام العرب إلا ما كان على سببٍ بلاغي، وكما سلف أن العرب تقلب الأوصاف في كلامها، بل ما يكون تارةً على خلاف القواعد التي قررها النحاة، ولكن يكون قليلًا في كلام العرب، فيقول من يقول من النحاة بأن هذا شاذٌ أو ما إلى ذلك، ولا يكون الأمر كذلك؛ لأنهم في لغة العرب يتوسعون، وكما قال الإمام الشافعي -رحمه الله- وهو عليمٌ بلغة العرب، وبقي في أخذ لغة العرب في أوائل عمره بضع سنين، حتى قال بعضهم أنه بقي تسع سنين يأخذ اللغة عن هذيل، يأخذ اللغة في أوائل شبابه عن قبيلة هذيل، وهي قبيلةٌ بجوار مكة.

الشاهد في هذا: أنه إذا ذُكرت الحقيقة والمجاز على هذا الاعتبار، فإنهم يقولون: إن الحقيقة اللفظ أو ما استُعمل فيما وُضع له.

والمجاز اللفظ أو ما استُعمل في غير ما وُضع له.

وإذا كان كذلك فلو اختبرنا هذه الأربعة -وهذه هي المقدمة الثالثة- فلو اختبرنا هذه الأربعة التي ذكرها الشيخ أبو الوليد -رحمه الله- لما انطبق على اثنين منها، الحد أو الوصف للحقيقة والمجاز، وهو ما كان من باب التقديم والتأخير؛ فإن الألفاظ فيه مستعملةٌ فيما وُضعت له.

وكذلك ما سموه من باب الزيادة تجوزًا في التعبير، فإن الألفاظ فيه مستعملة فيما وُضعت له، فأين المجاز على معناه الذي قالوا فيه: ما استُعمل فيما وُضع له وما استعمل في غير ما وضع له؟

يبقى أمران مما ذكرهما المصنف وهما: النقصان، وما سماه الاستعارة.

فالنقصان كحذف المضاف وذكر فيه قول الله -جل ذكره-: **﴿وَاسأَلِ القَريَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]**، وهذا هو أكثر ما يقولونه عن المجاز.

والاستعارة باعتبار التشبيه، **﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنهى﴾ [العنكبوت: ٤٥]**، فيقولون: إن الصلاة لا يُسند النهي إليها، باعتبار أن النهي يكون من ذي إرادة... إلى آخره، **﴿قُل بِئسَما يَأمُرُكُم بِهِ إيمانُكُم﴾ [البقرة: ٩٣]**، الأمر من ذي إرادة، هكذا يدللون على وقوع المجاز.

وإذا تدبرت وتأملت وجدت أن ما سموه في هذا المقام بالاستعارة -وإن كان اسم الاستعارة عند البلاغيين أوسع من هذا- لكن هذا القدر من الاستعارة راجعٌ إلى أحد مقامين: إما مقام الذي سموه النقصان، مع أنه هذه التسمية بالزيادة والنقصان هي في الأوصاف اللغوية، ولا تصح في الأوصاف الشرعية، هذه يُتجوّز فيها في أوصاف اللغة، لكن لا يجوز أن تكون أوصافًا مستعملة في خطاب الشريعة؛ لأن المعلوم ضرورةً كالمذكور.

فالمقصود: أن هذه الاستعارة دائرةٌ بين وجهين:

إما أن تكون في أمثلتها التي تقال تحتها من باب النقصان.

وإما أن تكون من باب المشترك.

ولهذا يقال: بأنه عند التحقيق، فإن مدار ما يرد عليه السؤال من جهة الاستعمال فيما وُضع له، أو في غير ما وُضع له، هو ما أحاط به أحد أمرين:

إما إيجاز الحذف الذي سماه من سماه النقصان، وإما المُشترك.

والمشترك فيه فصيحٌ في الاشتراك كالقُرء في مثل قول الله: **﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]**، فهذا لفظٌ مشترك.

والعرب يقع في كلامها اللفظ المشترك، وهذا مستقر في لغة العرب، ولكن يميزه السياق ولا بدّ.

والعرب يقع في كلامها ما يُعرف بإيجاز الحذف، فما كان من باب المشترك كقوله: **﴿جِدارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]**، فهذا دائرٌ بين إيجاز الحذف أو المشترك.

وعليه فما عليه السالفون من أصحاب المجاز، يديرون مادته على ما كان من باب إيجاز الحذف أو المشترك، ثم توسع فيه بعض المتأخرين ممن - وهذا الآتي وصف مدحٍ- ممن لم يرع السبب المنشئ لهذه النظرية كأبي الوليد؛ فإنه وإن استعملها على تقدير السبب في علم الكلام إلا أنه لم يرع أصل هذا السبب كما رعتهُ المتكلمة الأولى، فصاروا يتوسعون في المجاز، فيعدون منه التقديم والتأخير، ويعدون منه ما سموه بالزيادة، مع أن ما ذُكر من الزيادة بأمثلتها، أو ما ذُكر من التقديم والتأخير في أمثلته، فإن ذلك كله سواءً صحت الأمثلة التي يذكرونها ويحتجون بها، أو لم تصح كأمثلة.

فتارةً يذكرون مثالًا يقولون: فيه إن فيه تقديمًا وتأخيرًا وهو مثالٌ من كتاب الله، ويكون عند التحقيق لا تقديم ولا تأخير فيه، لكن هل التقديم والتأخير موجودٌ في اللغة؟

الجواب: نعم، موجود في اللغة التقديم والتأخير لمعاني بلاغية، لكنه لا يُعدّ من استعمال اللفظ، ولا تراه من استعمال اللفظ في غير ما وُضع له.

فصار أمثال أبي الوليد -رحمه الله- يتوسعون في المجاز إلى مثل هذه الأصناف، وفي الغالب أن التوسع يقع في مثل النظريات التي انغلقت.

وكثيرٌ من النظريات المتولدة عن علم الكلام يقع فيها انغلاق سواءً أضافوها إلى علم أصول الفقه، أو أضافوها إلى اللغة، إلى علم أصول الفقه كمسألة تكليف ما لا يطاق وما يدور فيه، ومسألة الأمر بالشيء نهي عن ضده وما يدور فيه، فيدخلها قدرٌ من الانغلاق، أو كانت مسائل متولدة عن هذا العلم أضيفت إلى اللغة كمسألة الحقيقة والمجاز، أو مسائل من هذا العلم -أعني علم الكلام- لم تُضف إلى مسألة أصول الفقه، ولا إلى مسألة اللغة، وإنما جُعلت من مسألته المحضة، كمسألة الكسب.

فالشاهد: أن هذه النظريات فيها هذا التداخل.

وعليه فإذا قُدر المجاز فهو دائرٌ بين أمرين: إما ما كان من باب إيجاز الحذف، وهنا يقال: وقع إيجاز الحذف في كلام العرب، ووقع إيجاز الحذف في كتاب الله، ولكن كل محذوفٍ في كلام العرب، ومن بابٍ أولى في كلام الله ورسوله، فإنه جرى على لسان العرب في كلامها، والعرب في كلامها لا تحذف إلا ما عُلم ضرورةً.

ومن جنس ذلك: المثال الذي مثّل لك به ابن مالك ليقرب لك طريقة العرب قال: "وفي جواب كيف زيدٌ قل دنِف"، كيف زيدٌ؟ فتقول: دنف، أي: مريض، الأصل أن تقول ماذا؟ أن تقول: زيدٌ دنفٌ، وإلا دنف وحدها لا تعد جملة، لكن لم ترك ذكر زيد هنا؟ قال ابن مالك في تمام كلامه قال: فزيدٌ ما تركناه لعدم أهميته، فزيد مبتدأ، ولا تقع

الجملة إلا به، إذًا لم تُرك؟ قال: فـ"زيدٌ" استُغني عنه، لم استُغني عنه وهو عمدة؟ قال: "فزيدٌ استُغني عنه إذا عُرف".

هو يقول لك: كيف زيدٌ؟ فتقول: دنف، فهو إنما استُغني عنه؛ لأنه معلومٌ ضرورةً، وإذا قُدّر هذا فهو المعنى الذي قيل في المقدمة الثانية، أنه إذا قدر المجاز من عوارض المعاني في المعلوم ضرورةً لغةً، أمكن ولو كان في عوارض المعاني.

لكن الباب الذي هو يوجب الخطأ بل أوجب الخطأ والضلال والبدع هو: إذا أُدخل على معيار المجاز العقل، وصار هو المعيار المفسر، فهذا هو الذي لم تسلم منه جميع الطرق الكلامية في تطبيقها.

ولهذا يقال في المقدمة الرابعة: بأن هذه المسألة لم تقع لبيان وصف اللغة من جهة بلاغتها، في صناعة البلاغيين ابتداءً، مثل: لما وصفوا به أشكال وأوصاف البلاغة قالوا مثلًا -تجد في اصطلاحات البلاغة - يقولون مثلًا: الجناس والطباق، ويجعلون الجناس نوعًا والطباق نوعًا، وهذا أوسع من هذا، وهذا أخص من هذا، فهذا إذا وُصف لا بأس به، ولم يقل أحدهم بالاختلاف فيه، سواءً جُعل من باب المتقابلين، أو جُعل هذا أعم من هذا، أو هذا داخلٌ في هذا ولكنه أخص منه، فهذا كله لم يقع فيه جدل، ولم تقع جدل حول نظرية الجناس والطباق، مع أن فيها معنىً، يدل على أن هذا النوع من المعاني يسمى جناسًا، وذاك يسمى طباقًا إلى آخره، ومع ذلك لم يقع حوله نظرية، نعم وقع بعض الخلاف هل هما من باب المتقابلين أم أن هذا أعم من هذا؟ هذا خلاف بسيط، هذا الخلاف الأول السهل، لكن لم يقع في أصول ذلك الشيء، فما جاء أحدٌ وقال: الجناس والطباق باطلٌ في البلاغة أو في لغة العرب، هل قال أحدٌ هذا؟ هل قال ابن تيمية هذا؟ لم يقل هذا شيخ الإسلام؛ لأن المسألة مختلفة.

لكن لما جاء- ولا بأس أن نستطرد في بعض التعليقات اللغوية باعتبار كما قلت لكم أن الشرح هو على هذا المقصود، أما الشرح بالأمثلة والتفصيل فهذا موجودٌ في كتب الأصوليين -رحمهم الله- كثير، وفي كتب المصنف -رحمه الله- قد فسر كتابه بكتابٍ أوسع.

فالنظريات اللغوية، مثل لما جاءت أرادوا أن يتكلموا في إعجاز القرآن، فجاء ما عُرف في كلام بعض علماء البلاغة بنظرية النظر في البلاغة، وجعلوا أول من قرر هذه النظرية هو عبد القاهر صاحب دلائل الإعجاز، الجرجاني صاحب دلائل الإعجاز، مع أن هذه النظرية ومادتها إذا قرأتها في كلام عبد القاهر -وهو علّامةٌ في اللغة- إذا قرأتها في كلامه وجدت أنها مُستقاةٌ من كلام سالفيه، فهذا تكلم عنه ابن قتيبة قبله، تكلم عنه الجاحظ قبلهما، وتكلم عنه كثير، سواءً من موافقي عبد القاهر أو من مخالفيه.

لكن مسألة اللفظ والمعنى في الإعجاز هي مثل - ولا أحب أن أدخل فيها،- لكن اشير فقط إلى مثل هذا النوع من المسائل التي أضيفت إلى محض صناعة اللغة، وهي ليست من محض صناعة اللغة، ما هي من محض صناعة اللغة، متأثرة بأسباب أخرى، وهي مسألة اللفظ والمعنى، فترى أن الجاحظ في كلامه يجلّ الألفاظ، ويرى أن البلاغة أول ما تكون في الألفاظ وحسن اللفظ، وأما المعاني فقال عنها الجاحظ كلمة لم يرد بها الجاحظ ذات الدلالة البسيطة لها، ولكن أراد لك أن يبين مناط البلاغة وأنه اللفظ، فقال كلمته المشهورة في كتابه: "المعاني مطروحةٌ في الطريق، يعرفها العربي والعجمي، والبدوي والقروي"، هكذا ينص الجاحظ في كلامه.

فلما جاء عبد القاهر بعد ذلك تبنى مسارًا في البلاغة مختلفًا عن الجاحظ، فقال لك في كتبه: إن الألفاظ أو إن اللفظ خدمٌ للمعنى، هنالك تقابل، هل هذا التقابل تقابل صناعة لغوية محضة؟ الجواب: لا، هذا التقابل متأثر بنظريات علم الكلام.

ولا يظن ظانٌ أن هذا الاستقراء من باب المبالغة؛ لأنك إذا جئت من ليس له عنايةٌ بصميم اللغة، وحتى صناعتها، وجدته لا يترك هذه المسائل عن المناقشة مع أنه لم يعتد في كلامه مناقشة نظام اللغة، كعلم النحو، أو بسيط علم البلاغة، مثل صاحب الرسالة الأضحوية، مثل صاحب الإشارات والتنبيهات، صاحب الشفا، فهو ناقش مسألة اللفظ والمعنى في الشفا مناقشة معقدة ومطولة باعتبارها مسألةً فلسفية، وناقش مسألة المجاز أيضًا في كتبه، فلم ناقش هذه وهذه؟ هل هو باحثٌ في صناعة اللغة، أو نصب نفسه للكتابة في بعض البلاغة؟ أو كان كالجاحظ كاتبًا؟

لا، لم يكن صاحب الإشارات هكذا البتة، وإنما لأنه يعرف أن هذه المسائل هي نظريات، وإنما أشرت لصاحب الإشارات هنا، حتى لا يقال: إن شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- هو أول من أبطل الحقيقة والمجاز، على المعنى المقول عند قدماء المتكلمين، بل سبقه إلى ذلك صاحب الإشارات والتنبيهات، وإن كان مناط صاحب الإشارات والتنبيهات مختلف عن المناط والأسباب التي عند شيخ الإسلام.

مع أنك تعلم أن ثمة تباينًا بين منهج شيخ الإسلام ومنهج صاحب الإشارات، مما يبين به أن ثمة تباينًا بين منهج شيخ الإسلام -رحمه الله- ومنهج صاحب الإشارات والتنبيهات، وصاحب الرسالة الأضحوية، مما يبين به أن طريقة شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- وهو العالم المحقق الذي اتسم علمه بالصلابة، والمتانة، وسعة النظر في الشريعة ومداركها، مع رفيع الخلق في مناظرة الناس ومجادلتهم، ولعل مما تراه في رفعة

خلقه وعدله وإنصافه ما ذكرناه في مقدمة هذا المجلس، فإنه لما ذكر كلام بعض المالكية – وهذا لم أقله في أول المجلس– لما ذكر بعض كلام المالكية في ذم بعض المالكية، ولكنه وجد الذم مبالغًا فيه، والشريعة قد قال الله فيها: **﴿إِنَّ اللهَّ يَأمُرُ بِالعَدلِ﴾[النحل: ٩٠]**، **﴿وَكَذلِكَ جَعَلناكُم أُمَّةً وَسَطًا﴾[البقرة: ١٤٣]**، فإن الشريعة عدلٌ ووسط، وطريقة النبي –صلى الله عليه وآله وسلم– هي الطريقة الوسطية التي لا غلو فيها، والغلو الذي نهى عنه رسول الله في مثل قوله في حديث ابن مسعود: «**هلك المتنطعون**»، أي: الغلاة، والذي نهى الله عنه أهل الكتاب: **﴿قُل يا أَهلَ الكِتابِ لا تَغلوا في دينِكُم﴾[المائدة: ٧٧]** هو الغلو في الأفعال، والغلو في الأقوال، والغلو في الإرادات، فبعض الناس عنده إرادةٌ فيها غلو وإن لم يفعل ولم يقل، فيجب عليه أن يتقي الله، وأن تكون إرادته ونفسه عدلًا؛ لأن النفس أمارةٌ بالسوء، فالغلو لا يختص بالأفعال كغلو الخوارج، غلو الخوارج بالأفعال، وغلوا في الأقوال، وغلوا في الإرادات، ولكن قد يقع الغلو في كلام بعض الناس لبعضهم، – ولهذا لما قال بعض المالكية ما رآه شيخ الاسلام من عدم العدل في بعض المالكية أنفسهم وأصحابهم قال ما قاله مما سبق ذكره، في كلام الشيخ أبي العباس رحمه الله.

وترى حروفه التي يقولها جمعت الإنصاف، والفضل، والأدب، والخلق، مع الإشارة أو البيان أكثر من الإشارة إلى ما يؤخذ على من خالف الشرع في بعض المسائل، سواءً كانت أصولًا أو كانت دون ذلك، فلم يهمل هذا المقام حفظًا لمقام الديانة، وهذا من تحقيق قول الله فيما شرعه –جل ذكره– لجميع الأنبياء، ونص عليه في كتابه في مقامٍ في خاصة الرسل وهم أولوا العزم الذي قال الله فيهم: **﴿شَرَعَ لَكُم مِنَ الدّينِ ما وَصّى بِهِ نوحًا وَالَّذي أَوحَينا إِلَيكَ وَما وَصَّينا بِهِ إِبراهيمَ وَموسى وَعيسى أَن أَقيمُوا الدّينَ وَلا**

تَتَفَرَّقوا فيهِ﴾[الشورى: ١٣]، فهما أصلان جامعان: إقامة الدين، وحفظ الدين، وبيانه إلى غير ذلك، وعدم التفرق بين المؤمنين، وأن يكون القول بين الناس على القسط وعلى العدل مع قصد الإحسان في ذوي الإحسان، وأهل العلم هم من أهل الإحسان إن شاء الله؛ لأن الله قد قال: **﴿فَإِن لَم يَستَجيبوا لَكَ فَاعلَم أَنَّما يَتَّبِعونَ أَهواءَهُم﴾[القصص:٥٠]**، وهؤلاء الفضلاء من أهل العلم من فقهاء المذاهب هم من أهل الاستجابة إن شاء الله، والخطأ يُبان قدره ودرجته في الشريعة.

ولذلك وضع من شيخ الإسلام -رحمه الله- ذاك الكلام الذي قاله، ولا بأس بذكره حتى يُتأدب بهذا المنهج الرفيع الذي درج عليه الكبار من فقهاء المسلمين وعلمائهم، وهذا بحمد الله ليس خاصًّا بشيخ الإسلام، بل هو سائرٌ في كلام الأئمة، وقبل ذلك في كلام الصحابة -رضي الله عنهم- ولكن هذا الرجل لما ناظر كثيرًا واشتغل في المناظرات والمقالات، استمسك بعروة الشريعة من جهة قصد مقام العدل والميزان إلى غير ذلك، وإلا هذا في أصله من هدي أهل السنة والجماعة، ولهذا شيخ الإسلام نفسه في الرسالة الواسطية كما تعلمون لما ذكر طريقة أهل السنة والجماعة المأخوذة عن الشريعة الكتاب والسنة قال: "ويرون ترك الاستطالة على الخلق بحقٍ أو بغير حق"، أما الاستطالة بغير حق فهذا واضحة الضلال، وهي التعدي المحض، لكن حتى لو كان الإنسان ذا حق فإنه لا يزيد ويستطيل بالحق الذي معه، قال: "ويرون ترك الاستطالة على الخلق بحقٍ أو بغير حق".

- ولهذا قال: أبو ذر -يعني الهروي رحمه الله- قال: "وأبو ذر فيه من العلم والدين والمعرفة بالحديث والسنة، وانتصابه لرواية البخاري عن شيوخه الثلاثة، إلى غير ذلك من المحاسن والفضائل مما هو معروفٌ به، وقد كان قدمِ إلى بغداد من هراة"، وهي من بلاد

ما وراء النهر، "فأخذ طريقة ابن الباقلاني، فتكلم فيه من تكلم فيه وفي طريقته"، وهذه إشارة إلى تقييد القول، "كأبي نصرٍ السرسي، وأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني، وأمثالهما من أكابر"، انظر لما ذكر المتعقبين قال: "وأمثالهما من أكابر أهل العلم والدين"؛ لأنهم مقيدون بهذا المقام، قال: "وهو ممن يرجح طريقة الضبعي والثقفي على طريقة أبي بكر بن خزيمة وأمثاله من أهل الحديث، وأهل المغرب كانوا يحجون فيجتمعون به -أو قال: فيجتمعون معه- ويأخذون عنه الحديث"، يعني أنه صاحب الحديث، ومن أخص رواة صحيح البخاري في عصره، "ويأخذون عنه الحديث وهذه الطريقة ويدلهم على أصلها، فيرحل من يرحل منهم إلى المشرق كما رحل أبو الوليد الباجي فأخذ طريقة أبي جعفر السماني الحنفي صاحب القاضي أبي بكر، ورحل بعده أبو بكر بن العربي، فأخذ طريقة أبي المعالي في الإرشاد، ثم أنه ما من أحدٍ من هؤلاء إلا وله في الإسلام مساعي مشكورة، وحسنات مبرورة، ولهم في الرد على كثيرٍ من البدع والإلحاد والانتصار لكثيرٍ من السنة والديانة ما لا يخفى على من عرف حالهم ممن تكلم فيهم بعلمٍ وعدلٍ وإنصاف".

(٣)

فينعقد هذا المجلس الثالث من مجالس شرح كتاب (الإشارة) للعلامة أبي الوليد الباجي المالكي -رحمه الله-، وينعقد هذا المجلس في الثامن من الشهر الرابع من سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-.

وكنا أتينا على كلام المصنف في مسألة الحقيقة والمجاز، لما بدأ كلامه بالأصل الأول من الأدلة وهو القرآن، فإنَّه قال في ذلك: **«بأنَّ القرآن على ضربين مجاز وحقيقة»**، وتقدم بعض البحث في مسألة الحقيقة والمجاز، وذُكر فيها أربع مقدمات سلفت في المجلس السالف، ونستكمل في هذا المجلس بعض ما يمكن أن يُقرر في هذه المسألة، بعد أن تبين أنَّ هذه المسألة -أعني مسألة الحقيقة والمجاز- مَقُولة في ثلاثة علوم:

مَقُولة في علم اللغة، ومَقُولة في علم الكلام، ومَقُولة في علم أصول الفقه.

وهذه المقدمة الخامسة في مسألة الحقيقة والمجاز تتميمًا لما سلف من المقدمات فيقال:

إنَّ هذا الاسم من حيث الاستعمال أعني الحقيقة والمجاز على جهة التقابل، لم يكن معروفًا عند أوائل علماء العربية، إلا في زمن الجاحظ.

والجاحظ هو أول من نُقل عنه وحُفظ عنه أنَّه قسَّم في كلامه الكلام إلى حقيقة ومجاز وذكر أنَّ ذلك كذلك في القرآن، وهو الذي اصطلح على أنَّ الحقيقة هو: ما استعمل فيما وضع له، وأنَّ المجاز ما استُعمل في غير ما وضع له.

وأما من قبله، أو ربما كان من أقرانه من أهل اللغة، مع كثرة كبار أئمة اللغة في عصره فلم يشتغلوا كاشتغاله، وهذا يَبِينُ به أنَّ ثمَّة وجهًا من التفرد المذهبي في العناية بهذا التقسيم، وهو المذهب الذي كان عليه الجاحظ في المسائل الإلهية.

ولهذا لم يشتغل كبار أئمة العربية كاشتغال الجاحظ بهذه المسألة مع أنهم صنفوا كتبًا في اللغة وصنفوا كتبًا فيما يختص بتفسير القرآن، وغريب القرآن، ومعاني القرآن، ولا سيما من جهة اللغة فإنَّه كثرت التصانيف في ذلك.

وكثرت التصانيف التي اعتنى بها بعض أئمة اللغة من المتقدمين من أقران الجاحظ أو هم قبله زمنًا، وإلا فالجاحظ في الجملة يعتبر متقدمًا، لكن المقصود أنَّ أقران الجاحظ من أئمة اللغة من البصريين والكوفيين لم يشتغلوا كاشتغال الجاحظ بمثل هذا الكلام من التقسيم، مع كثرة عنايتهم بما يتعلق بصناعة اللغة وبيانها، وأنهم كتبوا فيما سموه غريب القرآن أو غريب اللغة وكتبوا في معاني القرآن.

فإن قيل: فقد كتب أبو عبيدة معمر بن المثنى كتابًا في المجاز وهو: كتاب مجاز القرآن، وهذا كتاب معروف ومطبوع وموجود لعلامة كبير يُعد من بحور علماء اللغة وهو أبو عبيدة معمر بن المثنى.

قيل: هذا صحيح فإنَّ أبا عبيدة معمر بن المثنى وفيه بعض التقدم اليسير على الجاحظ فقد كتب هذا الكتاب ولكنَّ أبا عبيدة قال: مجاز القرآن، ولم يُقسم التقسيم الذي استعمله الجاحظ في كلامه، وإنما أراد بمجاز القرآن في كتابه هذا: التقرير لتنوع طريقة العرب في كلامها، وأنها هذه الطريقة المتنوعة المحفوظة عن العرب في كلامها. لمّا كان القرآن المبين وهو كلام رب العالمين نزل بلسان عربي مبين، فإنَّ هذه العربية التي أُشير إليها وذُكرت في

كتاب الله كقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف:٣] لا تختص باللفظ وحده بل هي في اللفظ وفي التركيب، ولهذا قرر أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه هذا: أنَّ كل ما في القرآن فإنَّه عربي، وإنما بتَّ هذه المسألة، لما تكلم مَن تكلم في المُعرّب إلى آخره من بعض الكلمات.

وهذه الطريقة التي قالها أبو عبيدة من جهة أنَّ كل كلمة فهي عربية وليس فيه ما لا يكون كذلك مما سُمي مُعرّبًا فإنَّ هذه الطريقة هي ظاهر مذهب السلف من الصحابة والتابعين والأئمة -رحمهم الله-.

وهذه مسألة تُكلم عليها في كتب اللغة، وفي كتب أصول الفقه وفي كتب التفسير، وربما أشير إليها في كتب علم الكلام، ولكن مواردها هي هذه العلوم الثلاثة؛ ولهذا كثر كلام المفسرين في هذه المسألة.

المقصود أنَّ أبا عبيدة كان مراده في كتابه هذا أن يقرر أمرين:

الأمر الأول: أنَّ كل كلمة فإنّها عربية ولهذا ذكر الاستبرق ونحو ذلك، وعلى سبيل المثال لا على سبيل الاستقصاء، فهذه المسألة ذكرها أبو عبيدة على وجه من الاختصار، ولكنه بتَّه، أي: جزم به جزمًا وأبطل القول بخلافه.

والأمر الآخر: أنَّه ذكر ما يُستعمل في كلام العرب في إلقاء الكلام وسياقه، مما يكون في ظاهر الحال، على خلاف البسيط من صنعة النحو.

فإنَّه في زمنه بدأت صناعة النحو وبدأت كتابته، وظهرت أوائل الكتب بل ظهرت كبار من الكتب في علم النحو وصناعته، وما كانوا يقولونه ويحدثون به في مجالس العلم إذ ذاك أكثر مما وصل إلينا كثيرًا، فإنَّه لم يصل إلينا كثيرًا مما قاله الخليل أو أبو زيد الأنصاري أو

أمثال هؤلاء وقبلهم أبو عمرو بن العلاء، وإن كان سيبويه في كتابه قد نقل جمهور الكلام عن مثل هؤلاء الكبار، وبالأخص عن الخليل وعن أبي عمرو، وتارة لا يُسمي الخليل في كلامه وهذا كثير، ولهذا عمدة كتاب سيبويه على جلالته وإمامة هذا الكتاب، إلا أنَّه معتمدٌ على كلام الكبار كالخليل وأبي عمر ولا سيما الخليل بن أحمد الفراهيدي -رحمه الله-.

المقصود: أنَّ صناعة النحو إذ ذاك قد بان منارها، وبانت رسومها وبانت أوصافها، فلما كانت صناعة النحو تقع على قدر من القياس، وتعلم أنَّ أبا عبيدة بصري من جهة التلقي، وإن لم يكن بصريًّا في النحو من جهة المذهب، فإنَّ أبا عبيدة إذا قيل: ما مذهبه في النحو أو في الفقه أو في أصول الدين؟

فالذي يظهر في هذا: أنَّ أبا عبيدة في هذه العلوم وفي غيرها من العلوم التي صارت فيها مذاهب -إما في أصول الدين أو في اللغة وعلم النحو أو في الفقه أو نحو ذلك، فإذا قيل: ما مذهبه؟- فأظهر ما يقال فيما يظهر لي مما ذُكر في سياق أمره وما كتبه في كُتبه ونُقل عنه من المقالات: أنَّ مذهبَه مذهبُه.

بمعنى أنَّه لم يكن مقلدًا، ولهذا مع كونه أخذ عن البصريين، إلا أنَّه خالف البصريين كثيرًا.

بل كثير من أمر كتابه أراد به تقييد صناعة البصريين للنحو، وأنَّ ما قال البصريون في كثير منه بأنَّ القياس كذا، وأنَّه يجب في النحو كذا. كأنَّ أبا عبيدة يقول: بأنَّه لا يجب ذلك لأنَّ ذلك وقع في كلام العرب على خلافه، ولأنَّه جاء في القرآن على خلافه، ثم يتأول في تفسيره لبعض السياق على هذا.

ولهذا كان في طبعه فيما ذُكر في تراجمه كان في طبعه وحَش، ولذلك لم يكن له كثير من الأصحاب الموائمين وكثُر منازعوه، ونُقلت عنه في أصول الدين أقوالٌ متناقضة، فنُقلت عنه أقوال يقول بها من أقوال الخوارج، ونُقلت عنه أقوال يقول بها من أقوال أهل الحديث، ونُقلت عنه أقوال يقول بها من أقوال المعتزلة إلى غير ذلك، ولكنه واسع العلم في اللغة، وكتابه هذا كتاب كبير في شأنه، وإن لم يكن طويلًا في قدره وحجمه.

والإمام البخاري -رحمه الله- في صحيحه ولا سيما في التفسير نقل كثيرًا من كلام أبي عبيدة في كتاب المجاز، وفي كثير من الأمر لا يشير الإمام البخاري إلى أخذه عنه، على ما جرت به عادة العلماء إذ ذاك، فهذا ليس إخفاءً من الإمام الجليل أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الإمام الحجة، وإنما على ما جرت به عادة العلماء، ويذكره في بعض الحال.

وأكثر ما ذكره البخاري في معاني سياق القرآن من جهة اللغة، هو عن إمامين من أئمة اللغة، وهما: أبو عبيدة معمر بن المثنى البصري في كتابه (المجاز)، وعن أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء الكوفي وهو معاصر لأبي عبيدة.

ولكنَّ أبا زكريا الفراء كان من أعمدة مدرسة الكوفة، فإنَّه هو والكسائي وكذلك أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب، هؤلاء الثلاثة كانوا هم أعمدة مدرسة الكوفة في زمنهم، والفراء له كتاب في معاني القرآن المُسمى هكذا (معاني القرآن).

وأُلف على هذا الاسم من اللغويين في بيان معنى القرآن عدد من الكتب، ولكن من أخصها وأجلها: ما كتبه الفراء. وإلا فللكسائي كتاب على هذا الاسم، وإن كان كأنَّه

ليس موجودًا فيما يظهر -والله أعلم-، أو أنَّه موجود ولم يُطلع عليه، لكن كتاب الفراء كتاب مطبوع ومحقق موجود.

المقصود أنَّ البخاري -رحمه الله- في صحيحه أكثر من النقل عنهما، ونقلهُ عن أبي عبيدة معمر بن المثنى أكثر من نقله عن أبي زكريا الفراء؛ لأنَّ طريقة أبي عبيدة في كتابه مختلفة عن طريقة الفراء في كتابه.

فالشاهد: أنَّ أبا عبيدة لَمَّا سمى مسألة المجاز، ما أراد بالمجاز التقسيم الذي كان يذكره الجاحظ، عثمان بن بحر الجاحظ، وإنما كان يقصد بالمجاز ما يجوز في كلام العرب، ويستعملونه بلاغة وليس اضطرارًا، وعلى قاعدة البلاغة والاختيار تذكره العرب في كلامها.

ثم وجد ذلك في كتاب الله كثيرًا، فصار يذكر بعض الآيات مبتدأ بسورة الفاتحة إلى ختم القرآن، فيذكر ما يكون من الأساليب في مثل ذلك.

وكأنَّه يتقي فيما يظهر -والله أعلم- أن يُقال عن مثل هذا، بأنَّه على خلاف قياس النحو.

وكأنه يتقي أيضًا أن يُقال عما كان كذلك بأنَّه من باب الضرورة، فإن اسم الضرورة وما خالف القياس إذ ذاك بدأ يُستعمل.

فكأن أبا عبيدة يقول: بأنَّ هذه فالطرق في الاستعمال هي طرق أصلية في اللغة، ولهذا نُوزِع في كتابه هذا، من بعض صنّاع علم النحو من كبار النحويين في زمنه، بل أخذ عليه في هذا الكتاب من أخذ من كبار أهل اللغة.

ولهذا كان الفراء أبو زكريا كان ممن لا يستحسن هذا الكتاب لأسباب، فبعضهم لا يستحسنه لَّمَّا خالف صنعة النحو عندهم، وبعضهم لا يستحسنه يقولون: لأَنَّه لم يقتف فيه في تفسيره الآثار، وإنما أجرى بيان المراد من تلك الآيات التي ذكرها في كتابه، على ما يراه من كلام العرب، ولهذا قال له من قال: قد خالفت الفقهاء في تفسيرهم.

ولكن عند التحقيق: فإنَّ هذا الكتاب وإن كان فيه بعض ما يُشكِل، في تفسير بعض الآيات، إلا أَنَّه ما أتى في كتابه من جهة اللغة على شيء، إلا وله شاهده وبرهانه في كلام العرب؛ لأَنَّه كان واسع العلم بلسان العرب.

لكن استُغرب عليه في بعض التفسير ما استُغرب، وإن كان كتابه هذا لم يُفسر به جميع القرآن، ولم يجعله في الأصل لبيان معاني القرآن، وإنما في الأصل لبيان أنواع من السياق التي ليست على الأصل فيما يسميه النحاة من القياس، ولا سيما من البصريين، الذين أخذ عنهم وعرف صناعتهم وطريقتهم وقواعدهم، وإلا فالكوفيون أوسع من البصريين في مثل ذلك كما هو معروف، وفي مدرسة الكوفة تجوّز كثير لا يقع في مدرسة البصريين.

وصار أبو عبيدة يذكر هذه الطرق، ويستعمل لها الأدلة من كلام العرب، ويبين أنَّ هذا ليس اضطرارًا في الكلام، ولا ضيقًا في الكلام، بل هذا أعلى مقام الفصاحة فيه.

ولهذا كتابه في الجملة انتصار للقرآن، ولكن لا يسلم كتاب مما يُراجع فيه، وما يُراجع فيه بعضه، غُلط عليه في فهمه، أو غُلّط عليه فيما يحتمل من القول، وبعض التغليظ هذا له أسباب أخرى، وإلا فإن ابن قتيبة -رحمه الله- غَلَّظ على أبي عبيدة في بعض كلامه في كتاب المجاز.

ومن ذلك في مثل قوله: ﴿**نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰ إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا**﴾ [الإسراء:٤٧].

فإنَّ المشهور أنَّه قول من قال من سفهاء قريش بأنَّه مسحور من السحر.

لكن أبا عبيدة في هذا الكتاب أخذ الآية على معنى آخر وأنَّ المراد ﴿**إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا**﴾ أي: بشرًا ليس ملكًا، وأنَّ قول الله -جلَّ وعلا-: ﴿**مَّسْحُورًا**﴾ في الآية المراد أنَّه بشر، كما قال الله -جلَّ وعلا- فيما ذكر عنهم ﴿**وَقَالُوا مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ**﴾ **[الفرقان:٧]** فهو على نفس المعنى.

فهذا قد قال فيه ابن قتيبة وجماعة: بأنَّه تكلَّفه أبو عبيدة في كلام العرب، وأنَّه خالف الظاهر من سياق الآية، وبعضهم غلَّظ عليه في مثل هذا المثال ونحوه، وليس كثيرًا في كتابه.

لكن بعض الكبار من أئمة التفسير ومن أخصهم من عُرف بشيخ المفسرين وهو الإمام ابن جرير الطبري -رحمه الله- فإنَّه لما أتى في تفسيره على هذه الآية ذكر فيها ما نُقل عن بعض السلف الأول من أنَّ المراد بقول الله: ﴿**إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا**﴾ **[الإسراء:٤٧]**هو قولهم: أصابه سحر، ولكنَّ ابن جرير مع أنَّه شديد العناية بآثار السلف، ويعترض على أهل العربية في كتابه كثيرًا في بعض المواضع، إذا وجد تفسير بعض أهل العربية يخالف المأثور عن الصحابة والتابعين ممن أخذ عن الصحابة، فتجد أنَّ ابن جرير لا يقبل مثل هذا.

في مثل قول الله: **﴿فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ﴾ [الأعلى:٥]** لما قيل: إنَّ فيه تقديمًا وتأخيرًا وهذا قرره كثير من اللغويين، ولكن ابن جرير منعه، قال: لأنَّه يخالف المأثور عن السلف، وإن كان هذا مما يقع في العربية، وإن كان هذا مما يقع في لغة العرب.

لكنه في مثل قول الله: **﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الإسراء:٤٧]** ذكر الأول ثم قال ابن جرير: وقال بعضُ أهل البصرة من أهل اللغة إنَّ قوله: **﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾** أي: له سحَر، فيأكل ويشرب وليس ملكًا، قال: وهذا ليس بعيدًا عن الصواب، يقول ابن جرير: وهذا غير بعيد عن الصواب، مع أنَّ ابن جرير -رحمه الله- لم ينقل فيه نقلًا عن أحد من الصحابة في تفسير الآية.

وأبو عبيدة لما ذكر ذلك احتج ببعض كلام العرب في ذلك، ومنه قول لبيد:

فإنْ تَسألِينا فيمَ نَحْنُ فإنَّنَا عَصافيرُ مِنْ هذا الأنام المُسَحَّرِ

المُسحر: الذي له سَحَر وهو يأكل ويشرب، ومنه قول امرئ القيس وذكره أبو عبيدة كذلك:

(أرانا موضعين لأمر غيب) ويُروى عن امرئ القيس:

أرانا مُوَضِعِينَ لأمْرِ حتمٍّ وَنُسْحَرُ بالطَّعام وَبالشَّرابِ

وهذا يشير به امرؤ القيس إلى الموت (ومُوضعين)، موضع في اللغة تأتي على معنى مسرع، وتأتي في اللغة على معنى منتظر، وكأنها من ذوات الأضداد، ولهذا فُسر كلام امرؤ القيس بأنَّ قوله: (مُوضعين) أي: مسرعين إلى الموت، وهذا ظاهر كلامه. ويُحتمل أنَّه

الانتظار ولازال هذا الاستعمال على الانتظار معروف في كلام الناس، أو بعض القبائل كما هو معروف.

المقصود: أنَّه احتج -أعني أبا عبيدة- لمثل قوله بمثل ما قالته العرب، فإذًا له غرضان أصليان شريفان في كتابه، وهما:

- أنَّ القرآن ليس فيه إلا كلمة عربية. وهذا ردَّ به على من خالف في ذلك، وطريقة أبي عبيدة هي الطريقة الصواب وهي طريقة السلف الأول، أو جمهورهم على أدنى الحال.
- الأمر الآخر: أنَّه أراد به الانتصار للسياق وأنَّ كل ما ذُكر من السياق فإنَّه ليس إلا على مقام الاختيار من جهة اللغة.

أي: أنَّ ليس في كتاب الله ما يسمى اضطرارًا في اللغة؛ لأنَّ بعض قواعد البصريين تجعل بعض ما يأتي في كلام العرب إما أن يسموه اضطرارًا، أو يجعلون له منعًا في بعض الحال.

فذهب أبو عبيدة إلى أنَّ ما جاء في كلام العرب: فإنَّ الأصل فيه أنَّه لا اضطرار فيه، ولما تكلم في القرآن، قرر أنَّ هذا الكتاب وهو كتاب الله يتعالى وهذا أمر مُجمع عليه، لكن أراد به ألا يُبنى قاعدة يقع في القرآن ما هو مخالف لها.

حتى قيل: ليس هذا في صنعة النحو وحده، بل حتى في طُرق التشبيه أو في الطرق البلاغية التي ذُكرت في القرآن، فإنَّ أبا عبيدة من كبار البلاغيين.

وهو أيضًا يرد على بعض من أخذ عنهم، فهو لا يُغلق في كلامه هذا طريقة بعض النحاة، بل يرد على بعض من خالف في مثل هذه الأمور مخالفة متعلقة بما هو من مسائل أصول الدين، حتى شُنع عليه في قوله.

كمخالفة أبي إسحاق النظَّام، ومع بعض ثناء أبي عبيدة على أبي إسحاق من جهة علمه في اللغة وفي علم النظر، إلا أنَّه أراد الردّ عليه وعلى طريقته في مثل هذا الكتاب.

ولهذا حتى ما كان في باب التشبيهات التي ذُكرت في كتاب الله فإنها جاءت على طريقة العرب في كلامها، وهذا منهج في اللغة يبين به أنَّ ما ذُكر في كتاب الله **﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف:٣]** لا يختص بالكلمة، وإنما هو الكلمة والسياق، ولهذا يُفهم سياق القرآن على وفق كلام العرب.

ولهذا فإنَّ أبا عبيدة أشار في كلام له، بأنَّه لم يضع هذا الكتاب للعرب الأوائل، فإنهم مستغنون عن مثل ذلك، ويذكر أنَّ الصحابة -رضي الله عنهم- كانوا مستغنين عن مثل كتابه وكلامه، قال: لأنهم عرب فصحاء. وإنما وضع كتابه هذا للمكتسبين الذين اكتسبوا اللغة اكتسابًا؛ حتى لا يُتوهم في كلام العرب ما ليس من طريقتهم، أو يُغلق في كلامهم ما لم يكن كذلك.

ولكن هذا الاسم الذي سمى به أبو عبيدة كتابة وهو (مجاز القرآن) بعد هذا البيان المختصر عن كلام أبي عبيدة وكتابه، يُعلم أنَّ أبا عبيدة معمر بن المثنى لم يُرد بكلمة المجاز هنا ما قابل الحقيقة، وإنما ما يجوز في كلام العرب، مما يقع في بعض الصناعة إغلاقه، سواءً في صناعة النحو وهو الأكثر، أو في صناعة البلاغة.

ولهذا ذكرَ من الأمثلة في مثل قول الله: ﴿**طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ**﴾ **[الصافات:٦٥]** - حتى قيل: إنَّ سبب كتابته لهذا الكتاب، أنَّه في بعض المناظرة التي نوظر فيها قيل له: بأنَّ التشبيه يقع على معلوم، فقال: إنَّ القرآن نزل على كلام العرب وهذا هو الأعلى في بيان تهويل هذه الشجرة، فقال الله فيها وفي تهويل أمرها: ﴿**طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ**﴾ ولا شك أنَّ هذا أبلغ في الزجر وفي تهويل أمرها.

قال أبو عبيدة: وكانت العرب تقول ذلك في التهويل، إذا هول الأمر شبهوه بما لا مثال له، يعلمونه، ومنه قول امرئ القيس:

أَيَقتُلُني وَالمَشرَفِيُّ مُضاجِعي ... وَمَسنونَةٌ زُرقًا كَأَنيابِ أَغوالِ

فإنَّه لما وصف الرماح التي بيده أو عنده أو الرمح التي بيده، قال:

أَيَقتُلُني وَالمَشرَفِيُّ مُضاجِعي ... وَمَســـــــــنونَةٌ زُرقًـــــــــا

المشرفي هو السيف، والمسنونة هي الرمح، زرقًا أي: حديدها أزرق من صفائه وسلامته من الشوائب، لكنَّه لما شبّه هذه الرماح، ماذا قال؟ قال: كأنياب أغوال، مع أنهم ما رأوا الغول، وليس لها حقيقة قد شاهدوها، لكنه أراد تهويل الصفة، لأنَّه في مقام التهديد، ولهذا يقول بعدها:

وَقَد عَلِمَت سَلمى وَإِن كانَ بَعلُها ... بِأَنَّ الفَتى يَهذي وَلَيسَ بِقتّالِ

أَيَقتُلُني وَالمَشرَفِيُّ مُضاجِعي ... وَمَسنونَةٌ زُرقٌ كَأَنيابِ أَغوالِ

إلى آخر كلامه، الشاهد: أنَّ أبا عبيدة يقصد مثل هذه الطرائق في المعاني، إمّا في باب النحو وإما في باب البلاغة لما بدأت أوائل الطرق التي متأثرة بمدارس أخرى غير مدرسة العرب في كلامها.

ولهذا المعنى تجد أنَّ الإمام البخاري -رحمه الله- كثر نقله عنه لمثل هذا المعنى؛ لأنهم وجدوا له طريقة فيها تعظيم لطريقة القرآن، ولطريقة العرب في كلامها، وإلا هو من جهة المذهب كما قلت: قد تعدد مذهبه على اختيارات له، ودرس على أنواع من الناس وأخذ عن أنواع من الناس، لكنه كان كثير الجمع في العلم، حتى قال الجاحظ: ليس في أهل الأرض في زمنه من هو أعلم منه بالعربية، وفي بعض كلام الجاحظ قال: في العلوم، وهذه مبالغة.

ولهذا كان هارون الرشيد يأتي به فيأخذ منه بعض المعارف في أيام العرب، وفي بعض علوم اللغة، فكان فيه إجلال من قِبل العلماء، لكن كان فيه وحشة في طبعه وتصرفه، ولهذا كَثُر منازعوه ومخالفوه ولم يكن ينتصب لأحد، لكنَّ صنيع الإمام البخاري وإجلال ابن جرير لبعض كلامه، حتى الذي قيل عنه بأنَّه شذّ فيه في مثل كلام ابن قتيبة، تجد أنَّ ابن جرير -رحمه الله- قد مال إلى أنَّ مثل هذه الطريقة طريقةٌ أصلية في اللغة.

فهذا الكتاب لا يُراد به ما قاله الجاحظ في تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز.

وإنما مجاز اللغة ما يقع في كلام العرب مما لا يكون على الصنعة الأصلية في تسمية النحاة. فهذا هو المقصود في كلام أبي عبيدة، وهو المقصود في كلام غيره، كالخليل بن أحمد، وإن كان مراد الخليل ومراد الشافعي بالمجاز أوسع من مراد أبي عبيدة، ومراد أبي عبيدة أخص، فإنَّ كلام أبي عبيدة فيما قابل الصنعة.

وإذا تحقق هذا: بان أنَّ أوائل أئمة اللغة مع كثرتهم في زمن الجاحظ، الذي يُعد أول من بدأ هذا التقسيم وحدَّه، فأول من بدأ هذا التقسيم المتقابل وجعل له حدًّا هو الجاحظ من علماء اللغة، فمع كثرة علماء اللغة إن ذاك من البصريين والكوفيين، إلا أنهم لم يشتغلوا بهذا التقسيم، وهذا يبين به أنَّ هذا كان رأيًا.

فهذا يبين به إذا نظرت في الطبقات، وفي التراجم أعداد العلماء من علماء اللغة في طبقة الجاحظ ومن سبق الجاحظ كالخليل وأبي عمر وأمثال هؤلاء وجدت أنهم كانوا بالمئين أعني الكبار الذين صاروا أئمة في اللغة، يعدون بالمئين في ذلك الزمن من أهل البصرة والكوفة وغيرها، ومع ذلك لم يشتغل أولئك الكثير بهذه النظرية أو بهذا التقسيم حتى مُضافًا إلى اللغة.

وغاية ما ذكره بعضهم وليس جمهورهم أن استعملوا كلمة المجاز، كاستعمال أبي عبيدة والخليل والشافعي ولكنهم لا يريدون بها هذا المعنى.

وأكثر أولئك الطبقة من طبقة الجاحظ ومن سبقه لم يذكروا الحقيقة والمجاز أصلا في الكلام.

وعليه يتبين لك في خلاصة هذه المقدمة الخامسة:

أنَّ القول بأنَّ جمهور أهل اللغة، يذهبون إلى تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز على معنى النظرية أنَّه: تَقَول ليس بصحيح.

ليس صحيحًا هذا من التكلف على أئمة اللغة، إلا إذا قُدّر أنَّ المراد أنَّ تسمية بعض الاصطلاح مما يجيزه علماء اللغة، فهو من باب أنَّ الأصل عند علماء اللغة جواز الاصطلاح فهذا صحيح، لكن هذا ليس هو المراد بمسألة الحقيقة والمجاز عند الجاحظ.

وإنما كان الجاحظ في كلامه وفي كتبه وإن كان يسهب في الكتابة حتى كأنَّه يكتب قصة فهو يسهب في الكتابة وفي توصيف الكلام وفي بلاغة الكلام وفي أنحاء الكلام، ولكنّه في كتبه يذكر نظريات معينة في اللغة، ومن ذلك ما سلف لما تكلّم عن مسألة المعاني، وعظَّم مسألة اللفظ، وقال: بأنَّ المعاني مطروحة في الطريق، وأراد بذلك الجاحظ معنى، ليس بالضرورة أنَّ كل هذا المعنى كان خطأ، ولكنه بناه على أصله في علم الكلام.

ولكنَّ بعض مقصود الجاحظ كان به ردٌّ على بعض الطرق الأخرى، كطريقة أبي إسحاق النظام؛ ولهذا تضمن كلام الجاحظ وجهًا رفيعًا معتبرًا، ووجهًا متروكًا مشكلًا بل متفرعًا عن طريقته في علم الكلام.

وهذا من الإنصاف في فهم كلام الأسبقين من علماء اللغة، الذين طُرقهم مركبة؛ لأنَّه قد شاعت في بعضهم هذه المذاهب الكلامية، وبعضهم بقي على الطريقة الأصلية وهي طريقة أهل الحديث، لكن بعضهم دخل عليه إما: أن يدخل عليه شيئًا. أو يكون من أعيان ذلك المذهب وينتسب له، كانتساب الأخفش الأوسط فإنَّه انتسب للمعتزلة انتسابًا صرفًا، والأخفش عند أهل اللغة يذكرون ثلاثة، يقولون:

الأكبر وهو أبو الخطاب، الأخفش صاحب الخليل بن أحمد وهو عبد الحميد بن عبد المجيد الأخفش والأخفش لقب كما تعرف هو وصف في العين فلُقب به.

ثم جاء سعيد بن مسعدة الأخفش وهو صاحب أبي عبيدة معمر بن المثنى وهذا الأوسط وهو معتزلي.

ثم جاء أبو الحسن الأخفش وهو الأخفش الصغير كما يسمونه. المقصود أنَّ هذه المعارف اللغوية السابقة هي وقعت على مثل ذلك فتكون النتيجة أنَّه لا يصح أن يُنسب إلى أئمة اللغة أنهم يقولون بالمجاز فيقال في تقدير المسائل:

القول الأول: أنَّ الكلام ينقسم إلى حقيقة وجاز، وأنَّ الحقيقة اللفظ المستعمل أو استعمال فيما وضع له، والجاز في غير ما وُضع له، ثم يقال: وهذا مذهب أئمة اللغة، أو يقال: مذهب جماهير أئمة اللغة، فإنَّ هذه مسألة طارئة. بل لما طرأت مع توافر علماء اللغة لم يشتغلوا بها.

فليست هي مسألة طرأت بعد حتى يُقدر أنَّها لو طرأت عندهم لأخذوا بها، ليست مسألة طارئة عند بعض المتأخرين حتى يُقال: إنَّه بناها على أصول المتقدمين، ولو أدركوها أي: قيلت في زمنهم لقالوا بها.

فإنَّ الجاحظ قد قال بها قولًا بينًا في كتبه، ومع ذلك تغافل أكثر أهل اللغة عن كلامه ولم يناقشوا هذه المسألة، ولم يقرروا فيها كلامًا كثيرًا، وغاية ما يذكرونه من أمر المجاز هو ما تجيزه اللغة، أو هو منها وليس على صنعة بعض النحاة.

وهذا يبين أنَّ هذه الطريقة عند الجمهور من علماء اللغة غير معروفة.

وأدنى ما يُقال: إنَّ جمهور علماء اللغة، ممن هم في طبقة الجاحظ والخليل وأمثال هؤلاء إنَّ جمهور علماء اللغة: لم يُنقل عنهم فيها مذهب. هذا أدنى ما يُقال إن لم يقل بخلاف ذلك بأنهم على خلاف مثل هذا التقسيم.

وكيف يضاف إلى جمهور أئمة اللغة، مع أنَّ كتبهم إذ ذاك قد كُتبت ومن لم يكتب له كتب فقد نُقلت أقواله، وعلماء اللغة من أوائل من صنف العلوم، والخليل صنَّف كما

تعلم كتبًا، والأصمعي صنَّف كتبًا إلى غير ذلك ومع ذلك لم يذكروا مثل هذا المعنى الذي قاله الجاحظ؛ لأنَّ الجاحظ لما قاله كان يدرك أنَّه يقول نظرية.

مثل لما قال: المعاني مطروحة في الطريق أأراد الجاحظ أنَّ المعاني لا عبرة بها وهو يعرف أنَّ العلم إنما هو المعنى، هل أراد الجاحظ أنَّ المعاني لا عبرة بها؟

كلا، ولكنه أراد أنَّ اللفظ من جهة الصناعة اللغوية سواء باعتباره اللفظ الواحد، أو باعتباره اللفظ المركب بأدواته وتصرفاته اللغوية هو البلاغة، وهو يمنع بذلك طريقه من جهة كما أسلفت، ويشير إلى طريقة أصحابه في مسألة الكلام في علم الكلام، وصار له غرضان: غرض معتبر، وغرض متروك في تقدير هذه المسألة.

ومختصر قوله من جهة التسبيب اللغوي أنَّه يقول لك: بأنَّ شعر العرب الأول إنما ظهر وصار بلاغة، لا لمعانيه. فإنّك إذا استقرأت شعرهم لم تجد تلك المعاني من الحكمة الكثيرة، ولهذا حتى من كانوا في طبقة كزهير وامرئ القيس، كان زهير أكثرهم حكمة، وكان يُقلب شعره كثيرًا حتى لُقب عند بعض أهل اللغة هو والحطيئة وأمثال هؤلاء: بعبيد الشعر، ولُقب بصاحب الحوليات، ولهذا في شعره حكمة كما هو معروف، ورُوي في الأخبار أنَّ عمر -رضي الله عنه- كان يستحسن شعر زهير بن أبي سلمى لما فيه من الحكمة، وهذا ظاهر في معلقته إلى غير ذلك.

ولكن هل الحكمة التي امتاز بها شعر زهير بن أبي سُلمى هل جعلته مقدمًا على امرئ القيس في معلقته وفي شعره؟ بل على من كان شابًا لم يبلغ شأؤ زهير وسِنه وهو طرفة بن العبد؟

لا، فعامَّة أئمة اللغة يقولون: بأنَّ امرؤ القيس وطرفه أبلغ شعرًا من شعر زهير، وهو من الجاهليين، وما ذاك وهو أعلى منهم في المعاني بلا شك، وما ذاك إلا لأنَّ الصنعة عند امرئ القيس أبلغ من غيره، والصنعة عند طرفة بن العبد كانت أبلغ من غيره. وهذه الصنعة هي موهبة كما يقال، وهي الملاحظة.

ولهذا يقولون: بأنَّ طرفة بن العبد من أوائل أمره، وكان صغيرًا كان لماحًا إذا سمع الشعر، ويستدرك حتى أنَّه استدرك -يقولون- على خاله المتلمس، ويروى هذا البيت عن المتلمس ويروى هذا البيت عن المسيب بن عَلَس، وهو القول الذي قاله طرفه فصار مثلًا من أمثال العرب، فصاروا يقولون في أمثلة العرب: "استنوق الجمل"، وذلك لما سمِعَ طرفة وكان صغيرًا طفلًا في مجالس قومه من البَكريين سمع خاله، وقيل: سمع المسيب بن علس وهو هذا الأقرب، أنَّه يقول:

وَقَد أَتَناسى الهَمَّ عِندَ اِحتِضارِهِ بِناجٍ عَلَيهِ الصَيعَرِيَّةُ مَكدَم

فقال طرفة: استنوق الجمل، لأنَّ ناجي هنا هو الفحل من الجمال أو من الإبل هو الجمل، فلما قال: الصيعرية هو ووسم للنوق، مختص بالنوق، فاستدرك طرفه وقال على بساطة الصغار، قال: استنوق الجمل فذهبت في العرب مثلًا.

فالمقصود: أنَّ الجاحظ لما أبرز مسألة اللفظ في كتبه، أراد مثل هذا المعنى وإن كان له مراد آخر، قد أشرت إليه فيما يتعلق بطريقة أصحابه.

وعلى خلاف ذلك - لما جاء ابن قتيبة واعتنى بالأمرين اعتنى باللفظ والمعنى، فإن هذا فرع عن مذهبه وأصوله الصحيحة، فإنَّ ابن قتيبة كان على طريقة السلف وعلى طريقة أهل الحديث، ولهذا كان له قدر عند أهل العلم بهذا الاعتبار.

ولما جاء الشيخ عبد القاهر الجرجاني، وتكلم فيما عُرف بالنظم وعظَّم مسألة المعنى، وأنزل رتبة اللفظ، وإن كان صار يستدرك من أنَّه لا يريد تركيب اللفظ، وإنما يريد اللفظ المفرد، وهذا حتى لو كان كذلك، فإنَّه يُعتبر خطأ في بلاغة اللغة.

ولا أدلّ على كونه خطأ في بلاغة اللغة، مما سلف الإشارة إليه في رفعة كلام الجاهليين من جهة اللغة وفصاحتها، ولم يكونوا يستعملون كثيرًا من الحكمة في شعرهم، بل كانت الحكمة -مع أنهم كانوا حكماء- كانت الحكمة تند في كلامهم، ولا تجد أنَّ القصيدة من قصائدهم يكون غالبها في الحكمة، لم يكن هذا معروفًا عند العرب في شعرها، لا لعجزهم عن القول من الحكمة، وإنما لأنهم ما كانوا يرون الشعر هكذا، وإلا فهم يستعملون ما يستعملونه من الحكمة.

ولهذا تجد في شعرهم الكثير، ولكنه نادٌّ في كلامهم وعارض في شعرهم، وإلا فإن رسول الله -عليه الصلاة والسلام- كان يذكر في بعض ما يذكره -صلى الله عليه وسلم- مما أعجبه من كلام العرب في شعرها ما قاله طرفه بن العبد:

سَتُبدي لَكَ الأَيّامُ ما كُنتَ جاهِلاً وَيَأتيكَ بِالأَخبارِ مَن لَمَ تُزَوِّدِ

وهذا يشبه ما قاله زهير:

وَأَعلَمُ عِلمَ اليَوم وَالأَمسِ قَبلَهُ وَلَكِنَّني عَن عِلم ما في غَدٍ عَم

الشاهد: أنَّ هذا يندّ في شعر طرفه أو في شعر امرئ القيس، لأنهم هكذا يرون الشعر، ثم بعد ذلك لما ضَعُفت هذه الصنعة، أدخل بعض الشعراء الحكمة والمعاني والعلوم على شعره فارتفع بذلك.

ولو فُرغ بعض الشعر عما أُدخل عليه من المعارف والعلوم لكان شعرًا ضعيفًا. لكنك لو فرغت شعر امرئ القيس أو طرفه عن المعاني. لا تقول: إنَّ المعاني هي التي شفعت لبلاغته، فإنها لم تكن إذ ذاك من المعاني ذات الشأن، كما هو معروف في شعر الجاهلين، فالمقصود أنَّ هذه الطرائق اللغوية تأتي على مثل هذا المعنى.

المقدمة السادسة في مسألة المجاز، أن يقال:

بأنَّ تقسيم السياق في كلام العرب إلى حقيقة ومجاز، مما يتعذر الحدّ فيه، فإنَّه لو كان تقسيمًا صحيحًا لقبِل الحدّ؛ ولهذا بعض أئمة هذه النظرية ممن جاء بعد الجاحظ قالوا: إنّ الحقيقة والمجاز مما تقبل الوصف ولا تقبل الحد.

والحدُّ المشهور الذي قد قالوه كثيرًا: بأنَّ الحقيقة المستعمل أو اللفظ المستعمل، أو ما استعمل في كلام العرب فيما وضع له، أو ما استعمل في غير ما وضع له فيكون مجازًا هذا إذا نُظر فيه من جهة قواعد النظر قيل فيه: بأنَّه تضمن أمرين: تضمن الوضع، والاستعمال.

فإن الحقيقة تُعرّف بأنها اللفظ المستعمل فيما وضع له، فإذًا هنا وضعٌ، وهنا استعمال.

والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع.

وعليه لا يُتصور الإحاطة بفهم منتظم للحقيقة والمجاز لو سُلّم بهذا التقسيم إلا بالعلم بهاتين المقدمتين: وهو أنَّ ثمة وضعًا، وأنَّ ثمة استعمالًا.

ثم هذا الوضع فإنك تقول: إنَّه استعملوه في غير ما وضع له، إذا كان العلم بوضعه علمًا محكمًا، بحيث يقال: إنَّه استُعمل في غير ما وضع له، فلا يستطيع أحد أن يميز الحقيقة والمجاز على هذا الحد، إلا أن يكون عارفًا بالوضع.

والوضع الأول للغة كما تعرف مسألة كَثُر فيها الخلاف، إلا إذا قُدر بأنَّ كل اللغة قد اصطلح عليها وضعًا، ثم استعملت استعمالًا، فلما استعمل المصطلحون للغة ما اصطلحوا على وضعه جميعه، استعملوا بعضه على ما وضعوه، وبعضه على ما لم يضعوه، فنتج من ذلك الحقيقة والمجاز، فلو سُلسلت المقدمات هكذا لأمكن، لكن هذا المذهب جماهير النظار وأهل اللغة لا يقولون به.

بل لما قاله أبو هاشم الجبائي وقوم من أهل اللغة وأهل علم الكلام عِيب عليهم هذا القول ونُقض عليهم قول من أصحابهم.

فالمقصود أنَّ التعريف أو الحدّ، أو حتى الوصف للحقيقة والمجاز يتضمن أنَّ ثمة وضعًا واستعمالًا.

فمن أحاط بالوضع حتى قال: إنَّ ذلك السياق أو ذلك اللفظ قد استُعمل في غير ما وضع له، فإنّهم يقولون:

إنَّ الإرادة تكون من حيٍ، ثم يقولون: بأنَّ الجدار لا إرادة له، وقوله: جدارًا في كتاب الله **﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف:٧٧]** يجرونه على هٰذَا، **﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ إِيمَانُكُمْ﴾ [البقرة:٩٣]** لكن هذا كله على تقدير مقدمة متكلفة، من جهة اللغة، ولم يتفق أهل اللغة ولا أهل الكلام عليها؛ لأنَّ العلم بها متعذر.

فإن قيل: فلم لم يتفقوا؟

قيل: لأنَّ الإحاطة بمبدأ اللغات لا يمكن الاتفاق عليه؛ لأنَّ الاتفاق في أي علم وأي معرفة يكون فرعًا عن فصاحة أدلته، وكلما كان الأمر فصيحًا في أدلته، اتفق أرباب هذا العلم عليه.

ولهذا هل الفقهاء اتفقوا على مضائق المسائل المستنبطة أو صارت محلًا لاختلافهم؟ الجواب: صارت محلًا لاختلافهم لعدم فصاحة أدلتها، أي: ظهور الدلالة في الأدلة.

لكنك إذا جئت أوائل المسائل في فروع الشريعة، فضلًا عن أصولها، وجدتها متفقًا عليها وإنما اتفُق عليها لفصاحة أدلتها وظهورها من جهة الثبوت والدلالة.

وهكذا في سائر العلوم والمعارف من علوم الشريعة أو علوم اللغة أو علوم النظر أو غيرها.

وإذا جئت ما يتعلق بمبدأ اللغة وجدت أَنَّه لا توجد أدلة قاطعة في هذه المسألة، فلمَّا لم توجد أدلة فصيحة قاطعة تعذر أن تكون من مورد الاتفاق.

والمجاز والحقيقة على تقسيم الجاحظ، بحاجة إلى مقدمات أصلية لصحة هذه النظرية على أدنى حال لتكون نظرية مطردة، -على أدنى حال- لا نقول: لتكون نظرية صحيحة وهو الاعتبار الأول، ولكن على أدنى الحال لتكون نظرية مطردة، أو يمكن ضبطها. ومعنى هذا أَنَّه قد يقال في شيء: بأنَّ هذا استعمل في غير ما وضع له، ويقول آخرون من أهل اللغة بأَنَّه استعمل فيما وضع له.

ولهذا لما جاء المتأخرون من الأصوليين والمتكلمين ولا سيما من كان منهم ليس على أصول الجاحظ الكلامية، صاروا يجعلون مسألة المجاز كأنها مسألة صنعة، ولهذا توسعوا فيها، ومن ذلك الطريقة التي استعملها الشيخ أبو الوليد الباجي -رحمه الله- في كلامه هذا، فإنَّه توسع في مسألة المجاز على خلاف النظرية التي كان يقولها الجاحظ وأمثاله من أوائل المتكلمين واللغويين على هذه الطريقة.

وعليه فإنَّ هذه إذا نُظرت من حيث المقدمات قيل: الحقيقة، -وهذا خلاصة المقدمة السادسة- خلاصتها أن يقال: الحقيقة والمجاز هي نتيجة، والنتيجة مبنية هنا على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنَّ ثمة وضعًا واستعمالًا.

المقدمة الثانية: أنَّ تمييز الوضع عن الاستعمال محكم، أو غالب منتظمٌ في اللغة، والأمر ليس كذلك.

ولهذا فيما سبق من الإشارة إلى طريقة أبي عُبيدة معمر بن المثنى لما قيل: إنَّه لما قال: مجاز القرآن ما أراد به طريقة الجاحظ، وقد كان معاصرًا له فهذا قيل، وبينته فيما سلف أنَّه لم يكن يريد ما أراده الجاحظ.

لكن بعد ما ذكرت لكم هذه المقدمة السادسة، لنا أن نقول في استقراء كلام أولئك الكبار من اللغويين: بأنَّ أبا عبيدة ليس يُقال إنَّه لم يرد ما أراد الجاحظ وحسب، بل يمكن أن يقال: بأنَّه أراد مخالفة الطريقة التي يقررها الجاحظ، لماذا؟

لأنَّ أبا عبيدة كأنَّه في كتابه يقول: لا يوجد شيء تستعمله العرب ثم يُقال فيه: إنَّه لم يكن على حكمة البلاغة، أو أنَّه قد استُعمل على غير وضعه وسياقه.

وهذا معنىً بديع ورفيع وعميق في فقه اللغة.

ولهذا اتقى بعض علماء اللغة -كما سلف- التعبير بكلمة الزيادة، وصار البصريون لما بدأوا في صناعة النحو صاروا يذكرون مصطلح الزيادة في بعض الحروف، فيقولون: "ما" في كذا زائدة مثلًا، "إن" في كذا زائدة، من كلام العرب وقد يستعملون هذا في التفسير، والكوفيون أكثر احتياطًا في الجملة لهذا الأمر، ولهذا غلب على اصطلاح

الكوفيين تسمية ما يسميه الأكثر من البصريين بالزيادة، يسمونه: الصلة، وهذه تسمية أَلْيَق.

لكنَّ أبا عبيدة لا يرى في الكلام أصلًا زيادة البتة، وهذا عند التحقيق فيما يظهر -والله أعلم- هو الصحيح في اللغة، وهو الصحيح في العقل، وهو الصحيح في الشرع في بيان القرآن، وأمّا ما ذُكر في بعض تفسير الآيات من تفسير المفسرين إذا قالوا: كذا زائدة أو ما إلى ذلك هذا ليس مستقيمًا البتة، وإن توارد عليه بعض المفسرين تقليدًا لبعض اللغويين أو لما قُرر في صنعة اللغة.

فإن قيل: فما وجه ذلك؟

قيل: وجهه أنَّه من جهة اللغة أنَّ العرب في كلامها وفي شعرها إذا ذكرت ما يُسمى زائدًا، إما في باب المؤكدات أو في غير ذلك، فإنَّ هذا الزائد الذي يذكرونه لا بد أن يكون أضاف دلالة في المعنى، فإنَّ الكلام يحرك المدارك العقلية والإرادة النفسية، الكلام يُدرَك ويُعقل، ولهذا إذا سمعت كلامًا ليس على لغتك فإنك لا تدرك منه شيئًا، لا بعقلك ولا يؤثر في نفسك، أليس كذلك؟ ولهذا مضت حكمة الله -جلَّ وعلا- كما في كتاب الله **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم:٤]** فإذا كان بلسانهم أصابوا بيانًا وتعريفًا.

ولهذا لم تكن بلاغة القرآن في محض الخبر، فإنَّ القرآن ذكر للعرب في بعض الأمر ما هم يعرفونه، بل ما ذكر الله عنهم في صريح القرآن أنهم كانوا يعرفونه **﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[الزخرف:٨٧]**، ولكنَّ لما سمع جُبير بن مطعم كما في صحيح البخاري لما قَدم إلى المدينة يراجع رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- في بعض الأمور

وكان وقتها لم يُسلم -أعني جبير بن مطعم- فدخل المسجد والنبي -صلى الله عليه وسلم- يُصلي صلاة المغرب ويقرأ سورة الطور حتى أتى على قوله الله -جلَّ وعلا- ﴿ **أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ**﴾[الطور:٣٥] فقال جبير: كاد قلبي أن يطير.

إذًا هذا التأثير في المدارك العقلية والإرادة النفسية لهذا الكتاب الذي هو كلام الله -جلَّ وعلا-.

ولهذا صار إعجازهُ ليس في معانيه فحسب، بل إعجاز القرآن كما هو في معانيه وفي خبره وفي تشريعه وفي قصصه إلى غير ذلك من أوجه الإعجاز، فإنَّ من أخص مقامات إعجازه: بيان القرآن، فإنَّ بيانه من أخص مقامات إعجازه. وهو بيانٌ ما كانت العرب تصل إليه البتة، وعن هذا قال الله -جلَّ وعلا-: ﴿**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾ [الإسراء:٨٨]، لا يأتون بمثله في المعنى، ولا يأتون بمثله في اللفظ، ولا يأتون بمثله في القصص، ولا يأتون بمثله في الأخبار إلى غير ذلك ﴿**لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ**﴾.

فهذا المعنى في هذه المقدمة يدلك على أنَّ هذه الطريقة طريقة مخالفة لطريقة أهل اللغة، والمقصود أنَّ ما استعمل بعد ذلك بعد طريقة من قسَّم اللفظ إلى حقيقة ومجاز على هذه النظرية، صاروا يتوسعون فيها ولا سيما من الأصوليين ومتكلمة أهل الإثبات كأبي الوليد وأمثاله.

وعليه فإنَّ الأقوال إذا حُكيت في المجاز، وقيل: جمهور أهل اللغة وأهل الأصول وأهل النظر إلى آخره يقولون به، وقال داوود بخلاف ذلك، أوهم هذا أنَّ الخلاف في المجاز كأنَّه

شاذ، وأنَّ من خالف فيه فقد خالف جمهور أهل اللغة، وخالف جمهور أهل الأصول، وإن كان في باب المتكلمين كأنَّه خالف جمهور المتكلمين.

صحيح في علم الكلام أنَّ جمهور المتكلمين بعد صناعة هذه النظرية، صاروا يقولونها سواءً كانوا على أصول الأوائل من المتكلمين، أو على أصول متكلمة أهل الإثبات، فجمهور الأصوليين من المتكلمين، من شتى مدارس المتكلمين يقولون بالحقيقة والمجاز على هذا التقسيم.

ولكن هذا التوارد من المتكلمين ليس متطابقًا.

وإذا قيل: بأنَّه عند المتكلمين ليس متطابقًا، فغيرهم من الأصوليين الذين ذكروا هذا من بابٍ أظهر في عدم التطابق.

ولذلك ليس كل من وضع في كلامه أو في كتابه ذِكرًا للحقيقة والمجاز أو قال به فإنَّه يقول به على المعنى الذي كان يقوله الجاحظ وأمثاله من أرباب المجاز الأول الذي يقابل الحقيقة.

فإذًا قد قيل به: نعم، أولًا عرفنا في المقدمة السادسة أنَّ الجمهور لا يقولون به، باعتبار جمهور أئمة اللغة الذين كانوا في وقت الجاحظ وقبله، وكثرت صناعتهم في اللغة ولم يقولوا بمثل ذلك، والخليل أوجد الصناعة بالشعر كما نعرف في علم العروض، وسمى مصطلحات البحور إلى غير ذلك ولا تكلم عن مثل ذلك في كلام العرب وشعرها.

ثم في هذه المقدمة، يقال: حتى من قال به، وحفظ عنه القول به كجماهير المتكلمين فإنهم ليسوا على معنى واحد فيه.

وإذا قارنت مثلًا بين المتكلمين وجدتهم يختلفون في هذا المعنى، ولهذا كما أسلفت كثير منهم جعله من صنعة الكلام.

المقدمة السابعة:

أنَّه لو قُدر ذلك فإنَّ هذا مبنيٌ، أنَّه لو قدر تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز فإنَّ ما ذُكر فيما يتعلق باللفظ المستعمل في غير ما وُضِع له لا ينفك ضرورة حتى لو اعتُبر المعيار العقلي مفسرًا على الطريقة الغالية التي يقولها قدماء المتكلمين، حتى لو اعتُبر هذا المعنى فإنَّ هذا يمتنع أن يكون مستعملًا في مسائل الإلهيات، فيما يُقدر في باب المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه؛ لأنَّ هذا مخالفٌ للأصول، أعني أصول التوحيد الأولى في كمال الرب -سبحانه وتعالى- وصفاته، فهذا إن جاز استعماله في مثل قول الله: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾ **[يوسف:٨٢]** وأنَّ المراد هم أهلها وهذا لا يختلف عليه.

فإنَّه يمتنع استعماله في مسائل الإلهيات أو آيات الإلهيات.

وامتناع ذلك أنَّه بإجماع القائلين حتى الغلاة في هذه النظرية، يتفقون على أنَّه لا بد من معيارٍ مميز، وأنَّ المعيار إما أن يكون من جهة اللغة، أو من جهة الشريعة، أو من جهة العقل. هذا إذا اعتُبر قول الغلاة في هذه النظرية.

ومع ذلك فإنَّه في المسائل الإلهية، هذا المعيار متعذر من جهة اللغة، ومتعذر من جهة الشرع، ومتعذر من جهة العقل، بل أدلة الشرع وأدلة العقل على خلافه.

فإنَّ قوله -جلَّ وعلا-: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ**﴾ **[الفجر:٢٢]** هومن أفعال الرب -سبحانه وتعالى- اللائقة بجلاله وكماله وصفاته -سبحانه وتعالى- وربنا -جلَّ ذكره- كما قال في كتابه: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ **[الشورى:١١]**.

وعليه فلا يتوهم أنَّ إغلاق شيخ الإسلام ابن تيمية لهذه النظرية، من جهة أنها لو صحَّت لوجبت بمسائل الإلهيات، بل يقال: إنَّ هذه النظرية لو فُرض صحتها امتنعت في مسائل الإلهيات.

وبعض الفضلاء يتخذ طريقة فيقول فيها: بأنَّ هذا التقسيم صحيحٌ، فيما ذكره من ذكره من أهل اللغة سواءً الجاحظ أو غيره، ثم يقول: ولكنَّا نستثني من ذلك هذا الباب، ويظن أنَّ هذه الطريقة فيها مواءمة بين ما نُقل عن جماهير من صنّف، وبين المعنى الذي يُقصد إليه من حفظ أصول أهل الحديث في مسائل الإلهيات.

وهذه طريقة فيما يظهر أنها طريقة ضعيفة.

بل الصواب أن يُنظر في أصل هذه النظرية، وتُبحث لا باعتبارها من الاصطلاح، وإلا فكما أكدت لكم، لو كان الأمر من باب الاصطلاح المحض، لما كان في الأمر من بأس البتة، ويتعذر أن يعترض أحد لا من أهل اللغة، ولا من أهل الأصول، ولا من أهل علم أصول الدين على مثل هذا، لمجرد كونه اصطلاحًا.

وختام هذه المسألة قبل أن نستكمل كلام الشيخ أبي الوليد: أن يعرف الناظرون في علوم اللغة ولا سيما من المختصين فيها، وهم أولى بهذه المعرفة، ولكن هذا من باب الاستكمال في المعارف، أن ينظر المختصون في علوم اللغة فضلًا عمن يعتني بعلوم الشريعة، -وإن كنت تعلم أن ثمّة اتصالًا بين هذه العلوم-، المقصود أنَّ ما ذكر في علوم اللغة بعضه اصطلاح وصنعة، وبعضه نظرية:

فما كان صنعة واصطلاحًا فأمره يسير والخلاف فيه خلافٌ لغوي.

وأمّا كان نظرية فهو عند التحقيق يكون مركبًا من اللغة ومن غيرها، بل في كثير من الأمر يكون مُستعانًا باللغة على غيرها. ومسألة المجاز هكذا استُعين باللغة على غيرها.

فإنَّ أوائل المتكلمين لما قرروا ما قرروه في دليل العقل، وجعلوا لذلك نتائج فيما سموه دليل الأعراب، ثم وجدوا هذه النتيجة التي تلقوها من العلوم المولدة من علوم الفلسفة على خلاف ما جاء في كتاب الله، وهم يُجلّون القرآن من جهة أنهم على الإسلام، ولا يعترضون على ما جاء فيه بالرد والترك المحض، أرادوا له تأويلًا، ولما كان لا بد لهذا من مواءمة وموافقة اللغة؛ لأنَّ القرآن نزل بلسان العرب، جعلوا هذا من طريقة اللغة؛ ولهذا تجد أنَّه أكثر ما يستعمل في مسائل الإلهيات هي مسألة: الحقيقة والمجاز.

ولهذا هي حاجة في الجواب، والجمع بين تعظيم القرآن وما قضى به دليل العقل عندهم، فلما أرادوا الجمع بين هذين التعظيمين، استعملوا لهذه الموائمة ما سموه بطريقة الحقيقة والمجاز. فصارت طريقة متوسطة في هذه الموائمة.

هذا بعض الخلاصة فيما يتعلق بهذه المسألة، ولا أحب أن استطرد فيها أكثر، حتى لا يتأخر القول عن بعض المسائل الأخرى، ولكنَّ هذه المسألة لعله يكون لها تفصيل أكثر -إن شاء الله- في غير هذا المجلس.

المتن:

«فصل. إذا ثبت ذلك فالكتاب على ضربين: مجازٌ وحقيقة.

فأما المجاز فهو: كل لفظ تجوُّز به عن موضوعه، وهو على أربعة أضرب:

زيادة، كقوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ﴾ [المائدة:١٣].

ونقصان، كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢].

وتقديم وتأخير، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾ [الأعلى:٥]، واستعارة، كقوله تعالى: ﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ إِيمَانُكُمْ﴾ [البقرة:٩٣]، وقوله: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء:٢٤]، وقوله: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾[العنكبوت:٤٥]».

الشرح:

هذه أنواع المجاز في كلام أبي بالوليد الباجي، قال: زيادة في قول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ﴾ [المائدة:١٣]**، فلا أحد من علماء الشريعة والأصول ولا من علماء اللغة يقول بالزيادة المحضة، هذا متفق على رفعه في كتاب الله، وإنما أرادوا بالزيادة هنا: أنَّ هذا ليس أصلًا في إفادة الجملة.

وهذا التعبير كما سلف تعقبه مَن تعقبه، والصحيح أنَّه ليس تعبيرًا محكمًا، لا من جهة اللفظ، فإنَّ التعبير بالزيادة هنا ليس محكمًا لفظًا، ولا من جهة المعنى؛ لأنهم يتفقون على أنَّ ما سُمي زائدًا فإنَّه قد أفاد معنىً لا يفيده لو حُذف، فلما كان متفقًا على أنَّ ما سُمي زائدًا في كلام العرب في بعض الحروف، يفيد معنى لا يفيده لو حُذف، صار هذا الحرف في حقيقته ليس زائدًا، لا لفظًا ولا معنى.

فإن من قال: زيد جاء. يختلف عمن قال: إنَّ زيدًا جاء.

فإن قيل: فما وجه الاختلاف؟

قيل: السامع عرف في قوله: إنَّ زيدًا قائم مثلًا، فالتأكيد هنا أفاد درجة من الجزم في المدارك عند المخاطب، وهذه الدرجة لا تقع بمثل الخبر إذا قال: جاء زيد، مع أنَّه خبر

الأصل فيه الصحة، لكن لما قال: إنَّ زيدًا قائم، صار التأكيد ودرجة المعنى، ولك أن تقول: صارت درجة الثبوت أبلغ وصار أعلى.

ولهذا يتفقون على التقسيم في علم الأصول عند نظار الأصوليين إلى القطعي والظني وهذا أصله متفق عليه بين سائر أهل العلم.

ومع ذلك فالقطعيات درجات، والظنيات كذلك تعد درجات.

فإنهم إذا قالوا مثلًا: إنَّ القياس ظني فإنَّ القياس الذي بُني على علة منصوصة أعلى درجة من القياس الذي بُني على علة مستنبطة بالاتفاق.

وعليه فكل ما جاء في كلام العرب فضلًا عما جاء في كلام الله -جلَّ وعلا- في القرآن فإن ما ذُكر من هذه الصلات على طريقة الكوفيين، أو الزيادة على طريقة البصريين، هي في حقيقة الحال قد زادت المعنى.

والمعنى الذي أراده المتكلم به، إذا قُدر حذف ما زِيد للصنعة حسب اصطلاحهم نقص المعنى عما أراده المتكلم به، فإذا نقص المعنى لم يكن المعنى الذي طابق مراد المتكلم به، ولهذا المعنى المطابق لمراد المتكلم به، هو المعنى المطابق للفظ المتكلم به، وكل حرف قاله المتكلم به من العرب، فإنَّه أفاد درجة من المعنى.

قد تكون هذه الدرجة ضرورية أو أصلية، وقد تكون هذه الدرجة مؤكدة، وقد تكون هذه الدرجة تقتضي وصفًا أو تقتضي حالًا أو تقتضي ما تقتضيه من الأحوال. ومن هذه المعاني أشار إليها أبو عبيدة في كتاب في المجاز.

وعليه إذا استُعمل ما سُمي زيادة، أو صلة، فإنَّ هذه التسمية فيها نظر لفظًا ومعنى، فإذا فُسرت بأنَّ المقصود أنَّ الأصل في الخطاب يقع المبتدع والخبر أو الفعل والفاعل أو ما إلى ذلك، ويُعلم دون هذا الحرف فهذا صحيح، لكن يقال: إنما يُوصف سياق معين.

فإذا قيل في كليّ اللغة: بأنَّ (إنَّ) ليست واجبة وإنما الواجب في الجملة الاسمية المبتدأ والخبر، فهذا إذا قيل في كلي اللغة صار قولًا صحيحًا وصار قولا مطردًا لفظًا ومعنى، وأما إذا أُتي على سياق معين في كلام العرب فضلًا عن القرآن فقيل: إنَّ هذا الحرف زائد، قيل: ليس بزائد لأنَّ المتكلم بهذا الكلام من العرب فضلًا عما جاء في كلام الله -جلَّ وعلا- هذا الحرف الذي وُصف في الصنعة زائدًا قد أضاف وقد أفاد معنى، لا يفيده لو حُذف.

وأنت ترى أنَّ النعت مثلًا، في كلام العرب والصفة، فتقول: جاء الرجل الكريم، السخي، الحسن الخلق، هذه أوصاف في الكلام، أليس كذلك؟ لكنك لو قلت: جاء الرجل، أفدت المعنى، ولو قلت: جاء الرجل الكريم أفدت المعنى، ولو قلت: جاء الرجل الكريم السخي أفدت المعنى، لكن هل الإفادة في هذه الجمل الثلاث واحدة؟ هل الإفادة واحدة في المعنى؟ ليست واحدة.

وعليه لا يوجد حرف في كلام العرب إلا وله إفادة في المعنى، وإذا تحقق لك ذلك في كلام العرب، تحقق لك ذلك من باب أولى وأظهر وأعظم في تفسير القرآن العظيم.

ولهذا هذه الكلمة الزيادة أو الصلة في الاصطلاحين البصري والكوفي أهي خطأ؟ نقول: هي ليست خطأ إذا استُعملت في كليات اللغة ومجردات الكلام، أمّا إذا أُوردت على سياق معين، كان هذا مما لا حاجه له فيما يظهر.

فإن قيل: فكيف أورده بعض الكبار من البصريين والكوفيين؟

قيل: هذا -والله أعلم- كأن من سببه حُسن مسألة الإعراب ومسائل الإعراب، وإلا فالتعبير إذا تدبرته لا تجده منطبقًا لا لفظًا ولا معنى وهم يقولون ذلك.

أعني أنَّ جميع أهل اللغة وأهل الشريعة قد اتفقوا على أنَّه ما من حرف في كتاب الله إلا وله على دلالته قدرٍ من المعنى لا يكون بحذفه، فهذا متفق عليه عند أهل العلم باللغة وأهل العلم بالشريعة. فإذًا ما قيل فيه أنَّه من باب الزيادة، هذا يرد عليه ما يرد.

ثم قال المصنف: **«ونقصان»** والتعبير بالنقصان هنا أيضًا تعبير لم يكن حسنًا، وإنما يقال: هذا من إيجاز الحذف.

وإيجازُ الحذفِ نوع من البلاغة، ولا يقال: إن الإيجاز هو البلاغة.

فإنَّه إذا قيل: هل البلاغة عند العرب في شعرها وكلامها كان في الإيجاز أو في الاطناب؟ قيل: بحسب المقام.

فقد يرون الإيجاز هو البلاغة في المقام، وقد يرون الإطناب هو البلاغة في المقام، ولهذا يوجزون ويطنبون في كلامهم وأوصافهم، وليس بالضرورة الإطناب هو طول الكلام، بل قد تجد البيت الواحد من شعرهم فيه إطناب، وتجد البيت الواحد من شعرهم إذا أجريته على صنعة أهل البلاغة تقول: إنَّ فيه إيجازًا، فهذا موجود في كلام العرب وهو كثير.

وإذا أطنبوا في كلامهم فهذا يقع به مقامٌ من البلاغة لا يقع بدونه، والعكس كذلك، وهم أيضًا يستعملون البلاغة على أنحاءٍ أخرى، غير ما يتعلق بمسألة الإيجاز والإطناب،

ومن ذلك ما سبق في مسألة تقليب الصفات في كلامهم، ومنه ما سبق الإشارة إليه في قول طرفه بن العبد، لما قال:

وفي الحيِّ أحوى ينفضُ المردَ شادنٌ   مُظاهِرُ سِمْطَيْ لُؤلُؤٍ وَزَبَرجَدِ

ثم قال بعده:

خذولٌ تراعي ربرباً بخميلة   تَناوَلُ أطرافَ البَرِيرِ، وتَرتَدي

فذكر أوصاف المؤنث، كيف جعله في الأول مذكرًا، ثم بعد ذلك جعل الأوصاف مؤنثة؟ فهذا على خلاف الأصل في نظام كلام العرب يقولون، فهذا مثل منه يقوله أبو عبيدة في مثل ذلك -وإن كان فيما أظن لم يذكر هذا في كتابه- لكن مثل هذا النوع عند أبي عبيدة هو المراد بمجاز العرب في كلامها، لم فعل ذلك؟

لأنَّه أراد وصفًا، فلما أراد الوصف كان جماله الأول في المذكر، ثم التفت طرفه في كلامه إلى المؤنث المشبه به، فقال: (خذول)، تهيئةً للتصريح بذكر المؤنث المُشبه، ولهذا البيت الذي بعده ذكر فيه المؤنث المشبه، وترقىَّ في التشبيه من المذكر إلى المؤنث، ثم احتاج إلى ذِكر المؤنث، لئلا يدخل على ذِكر المشبه، من مشبه به مذكر فيقع تمانع في الوصف، فجعل الوصف الأول وصف مذكر، وهو يريد به المؤنث، لكن المعنى المستبطن المشبه كان مؤنثًا، المشبه كان مؤنثا بلا شك فذكر وصف المذكر.

فلئلا يدخل على الوصف المباشر للمشبه المؤنث ذكر هنا وصف المشبه به مؤنثًا، وهذا الذي جعله يعدل عن المذكر، فيقول: (خذول) وصفٌ للمؤنث (تراعي) وصفٌ للمؤنث، (تناول) وصفٌ للمؤنث، (وترتدي) وصفٌ للمؤنث؛ لأنَّه سيذكر بعدها المؤنث المراد في كلامه وهو المشبه، وهي المرأة التي يريد ذكر أمرها.

ومثله أحيانًا يقع في كلام العرب في بلاغتهم، وهذا لا يُذكر استطرادًا في الشعر، وإنما يُذكر فهمًا لقواعد فهم القرآن في اللغة.

ومثله ما سُمي بغريب اللغة، وهذا كتب فيه من كتب من أوائل العلماء اللغة ما يعرف بالغريب وهو القليل، وتارة يريدون بالغريب في الاصطلاح بعض الكلمات التي يقول أهل الصناعة إنَّ فيها ثُقلًا، ثم يأتي بعض أهل الصناعة فربما استدركوا على بعض شعر العرب، وحينما يقال: استدرك بعض أهل الصناعة، هذا يخالفهم فيه علماء آخرون من أئمة اللغة، ولا سيما من فقهاء أئمة اللغة الذين لا يرون ذلك مما يُستدرك، أو يُستثقل على شعر بعض الشعراء، كما استدرك من استدرك على مثل قول امرئ القيس:

غَدائِرُه مُستَشزِراتٌ إِلى العُلا تَضِلُّ العِقاصَ في مُثَنّىً وَمُرسَلِ

قالوا: هذا ثقيل فاستثقل هذا البيت في شعره وفي معلقته، والحق أنَّ هذا الغريب أو ما سماه بعضهم الوحشي، من الوصف أراد به استيقاف المخاطب، حتى كأنَّه يشاهد الصورة وكأنَّه يلزمه بمشاهدة الصورة والتأمل في هذا الوصف، ولهذا بالفعل هو يستوقف المخاطب بهذا البيت في مثل هذا الوصف.

وهذا كثير في أوصاف امرئ القيس أنَّه يستوقف إذا وصف، -أنَّه إذا وصف استوقف- بمعنى أعطاك صورة كأنك تشاهدها وتغفل عن كلامه وعن شخصيته في شعره، كأنك غفلت عن شخصيته، وصرت تشاهد الصورة مثل لما قال في خيله:

(مكر مفر مقبل مدبرٍ معًا) لا زال يصف بالمفرد (مكر مفر) أوصاف مجردة ما أعطاك صورة، أليس كذلك؟ (مكر) لم تتصور أنت هنا الصورة وحدها فلا تزال أوصاف مفردة، لكن أين استوقفك؟ لما قال: (مكر مفر مقبل مدبر معًا) هذا وصف بالمجردات

بالأوصاف المُجردة، ثم أعطاك الصورة ليستوقف، قال: (كجلمود صخر حطه من عل) فتجد الدهن ينقدح أمامه صورة الجبل والسيول وما إلى ذلك، أليس كذلك؟ فهو كثير الاستيقاف في شعره.

فأحيانًا يستوقف بالصورة فيعجبون باستيقافه وأحيانًا يستوقف بالكلمة الغريبة، فإذا استوقف بالغريب قال بعض المتأخرين من دارسي اللغة أو بعض السابقين قالوا: هذا وحشي وثقيل، في كلام امري القيس، وهو قصد هذا الثقيل ليستوقف به.

ومثله قوله: (وواد كجوف العير قفر قطعته) وصف لكن أراد الاستيقاف بأعلى درجات المثبتة لشجاعته وجسارته، فقال: (وواد كجوف العير قفر قطعته) هل هو يريد أن يخبر عن هذا فقط؟ أو يريد أن يقول في هذا البيت بأَنَّه أجسر العرب؟ هو يريد أن يقول لك: بأني جسور، فقال لك: (وواد كجوف العير قفر قطعته) طيب ما أفاد أَنَّه جسور إلى الآن، أليس كذلك؟ فيه وصف لكن ما أفاد، كيف أفاد ذلك؟ قال: (به الذئب يعوي كالخليع المعيل) أصبح هنا أعطاك الصورة وصورة الصوت وما إلى ذلك من الحال.

فالمقصود أنَّ هذه الأنحاء البليغة في كلام العرب من التقديم والتأخير، وما سُمي بالزيادة عند بعض علماء اللغة والنقصان إلى آخره، كل ذلك أجمع وغيره من أنحاء بلاغة العرب في كلامها، يفيد دلالةً لا يفيدها لو لم يكن كذلك.

وعليه إذا نُظر في تفسير كتاب الله -جلَّ وعلا- فإنَّه يُنظر على الرتبة العالية من فصاحة العرب في كلامها.

***

(٤)

فينعقد هذا المجلس الرابع من مجالس شرح كتاب الإشارة للعلامة أبي الوليد الباجي المالكي في أصول الفقه، وكنا أتينا في المجلس الثالث قبل الصلاة على كلام المصنف عن أنواع المجاز، وأُشير إلى أنَّ هذه الأنواع الأربعة قد قالها كثير من الأصوليين، فما ذكره أبو الوليد قد قاله كثير من أصحابه من المالكية وغيرهم من الشافعية وغيرهم، وإن كان بعض الأصوليين يزيد على تلك وبعضهم يُجمل عن تلك الأربعة.

وأتينا على كلامه في الأنواع الأربعة أو الأضرب الأربعة التي ذكرها، وصار كلامٌ عن الزيادة وقيل: إنَّ هذه الزيادة مما يُتقى القول فيها، فيكون القول فيها على قدرٍ من الاقتصاد، لاتفاق علماء الشريعة واللغة على أنَّه ليس هنالك زيادة في الحروف، وإنما كل حرف في كتاب الله فإنَّ له دلالة ولا بد، وعن هذا فيصير التعبير هنا ليس لازمًا، بل ليس مقصودًا إليه عند التحقيق، واتقاؤه هو الأولى، ولهذا صار التعبير الكوفي أولى من التعبير الذي قاله مَن قاله مَن البصريين، وهذا أشير به إلى ما كان الكوفيون أو كثير منهم يستعملونه من كلمة "الصلة" عن كلمة "الزيادة".

وقيل: بأنَّ هذه الطرق التي ذكرت في كتاب الله وهي مذكورة أيضًا في كلام العرب هي نوع من البلاغة لمن كان فقيهًا في لغة العرب وكلامها، ولهذا كل سياق فإنَّه لا يُقال بأنَّه تضمن زيادة، وإنما هذه الزيادة في الأوصاف أو المؤكدات أو الحروف فإنها تدلُّ على درجة من المعنى لا يتحقق بنفي هذه المؤكدات أو الحروف، وهذا سائر ومطردٌ في جميع كلام العرب الأول.

ومن بابٍ أولى وأظهر وأتم وأكمل بما لا شبيه له ولا مثال له في كتاب الله -سبحانه وتعالى-، وإنما يشار لكلام العرب الأول باعتبار أنَّ القرآن نزل بلسان العرب، فحينما يُذكر كلامهم وهو من كلام الجاهليين منهم وكبار شعرائهم، فهذا ليس من التعظيم لأعيانهم وإنما هو من التعظيم للغة العرب.

والتعظيم للغة العرب أمر مأمور به في الشريعة لأنها اللغة التي نزل بها القرآن، واللغة التي تكلم بها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولا يُفقه كتاب الله إلا على وفق كلام العرب، لكنَّ كلام العرب ليس مجرد أقيسة وصناعة نحوية وحسب، ولهذا فإنَّ علم النحو هو واحد من علوم اللغة، وليس هو الجامع لعلوم اللغة، وعلوم اللغة كثيرة كما تعلم، ولهذا يُتدبر في علوم اللغة على هذه الطريقة، وأشير إلى بعض ما جاء في كلام العرب من التغيير في الصفات أو الاستيقاف في التشبيهات أو ما إلى ذلك.

وقد يستوقفون بالغريب أو بالكلمة التي يسميها بعضهم بأنهم من ثقيل الكلام فلا يكون هذا الثقيل كما يسميه بعض المصطلحين، أو هذا الغريب كما يسميه بعض المصطلحين، أو هذا الوحشي كما يسميه بعض المصطلحين، لا يكون فواتًا على ذلك الشاعر، وإنما لمراد بلاغي في شعره، ولو خلا شعره عن مثل هذه التي سميت عند من سميت عنده هي من الزيادة لو خلا شعره لما علت رتبته.

لو خلا شعر امرئ القيس من الزيادة والحذف أو شعر طرفة بن العبد من الزيادة والحذف والتقديم والتأخير والتقليب في الصفات أو ما إلى ذلك، لما علا رتبة شعره، ولكان من الكلام العادي الذي يقوله آحاد الشعراء، فليس الامتياز في شعر أولئك من أوائل العرب ليس الامتياز أنهم يحسنون ميزان الشعر، فإنَّ إحسان ميزان الشعر درجة لكن الأعلى في ذلك أنهم يحسنون صناعة الكلام على ميزان الشعر.

ومن هنا فإنَّ بعض اللغويين كما أسلفت تعقبوا بعض الكبار من أولئك الشعراء في مثل بعض الأوصاف وقالوا: كان هذا على خلاف الأفصح، أو على خلاف الأليق في المقام، فلما أدخل هذه الكلمة التي سموها وحشية قالوا: هذا على خلاف الأفصح، أو على خلاف الأتمِّ في البلاغة.

والأمر ليس كذلك، وإنما ذكر هذه الثقيلة في شعره ليوقفك على الصورة التي قال فيها في شطر البيت الآخر (تَضِلُّ العِقاصَ في مُثَنّىً وَمُرسَلِ) فهو أراد الوقوف فاستوقف بكلمة غريبة قبل أن يدخل على الصورة، استوقف بكلمة غريبة في الشطر الأول قبل أن يدخل على الصورة في الشطر الثاني لما قال: (تَضِلُّ العِقاصَ في مُثَنّىً وَمُرسَلِ).

بعد ذلك نأتي على قول المصنف: **«ونقصان»** قال: **﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]** أجمعوا أنَّ المراد أهلها وهذا إجماع ضروري عند أهل والشريعة وغيرهم، ولكن هذا إنما حُذف المضاف للعلم به ضرورة، فإنَّ العلم بالمضاف في هذه الآية لا يُختلف أنَّه من المعلوم ضرورة، والمحذوف إذا كان العلم به ضرورة فإنَّ حذفه متفق على جوازه.

وهل الحذف يكون بلاغة، أو لا يكون بلاغة؟

قيل: هو بحسب المتكلم به، فإنَّ ثمة فرقًا بين أمرين:

الأمر الأول: أنَّ حذف المعلوم في الكلام أمر سائغ بإجماع أهل اللغة، هذا أمر يتعذر الاختلاف فيه، وهو أظهر من أن يحتاج إلى نقل في الإجماع، وهو الذي قال فيه ابن مالك -كما سبق-: (وحذف ما يُعلم جائز).

إنما إذا قيل هل الحذف يكون بلاغة؟ قيل: تارة يكون بلاغة إذا كان المتكلم به بليغًا فيكون حذفه بلاغة.

وتارة لا يكون بلاغة، ككثير من كلام الناس فيه حذف فلا يلزم أنَّ هذا الحذف وقع على درجة عالية من البلاغة، وإن كان حذفًا صحيحًا فليس من لازم كونه صحيحًا أن يكون بلاغة، بل قد يكون عاديًّا، وقد تكون البلاغة على خلافه.

لكن الأصل أنَّ ثمة نوع من أنواع البلاغة تُعتبر بها يُعرف بمسألة الإيجاز في الحذف وذلك بحذف بعض الكلام وتركه إلى التقدير وما إلى ذلك، فهذا قدرٌ معروف.

وعليه فقول الله: **﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]** هذا من بلاغة القرآن، فإنه لما قال الله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف:٨٢]** تضمن قوة في جوابهم، قال: **﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف:٨٢]** فهم في هذا الحال لما صار أخوهم عند يوسف -عليهم الصلاة والسلام- على يوسف وعلى يعقوب -عليهم الصلاة والسلام- فهم من رسل الله وأنبيائه كما تعلم.

فإخوة يوسف في المقام الأول لما تمالئوا على إلقائه في الجب، قال الله -جلَّ وعلا-: **﴿وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ* قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ﴾ [يوسف:١٦-١٧]** ذاك مقام، ويقولون: **﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف:١٧]** أي: بمصدق لنا، لكن في المقام الآخر لما صار أخو يوسف عنده قالوا: **﴿قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ [يوسف:٧٢]**.

فلما صار عنده ورجعوا إلى أبيهم، قالوا: **﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [٨٢]** وهذا لمتانة الصدق في نفوسهم، فصارت البلاغة ألّا يقولوا: أهل القرية أو اسأل فلانًا أو فلانًا، قالوا: **﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]** فكأنَّه يعني لو سأل يعقوب من شاء فإنهم لا

يخشون كذبًا كما صار في المقام الأول **﴿وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾ [يوسف:١٨]** فصار الحذف فيه مقامٌ من البلاغة.

ما أشير إليه بهذا الكلام قدرٌ، ويعلو كتاب الله ويعلو كلام الله عن الإحاطة بكمال بلاغته وحكمته وبيانه.

ولكن هذا من المعنى المُدرك الظاهر القريب في الإفادات البلاغية **﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾[يوسف:٨٢]** وكأنَّه ليس هنالك أناس، بمعنى تخير من شئت من أهل العير، أو تجار العير **﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾** ولم يقولوا: اسأل فلانًا أو كبيرًا أو ما إلى ذلك **﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾**، وإلا فإنَّ المعلوم أنَّ المسؤول هم الناس، و هذا مما يُعلم ضرورة، لكن وجدت فيه بلاغة متناهية لا يحيط البلاغيون والقائلون في معاني القرآن بقدرها وإحاطتها؛ لأنَّ كتاب الله يعلو عن الإحاطة بحكمة بلاغته المنيفة التي لا يساميها كلام، لا من كلام العرب ولا كلام غيرهم، وإن كان نزل بكلام العرب.

فهذا ما سُمي النقصان، ولكن هذا قاعدته: أنَّ المحذوف يكون معلومًا.

وأما إذا لم يكن المحذوف معلومًا فلا يكون الحذف هنا منتظمًا صحيحًا، ولا يكون من البلاغة إشاعته، وإنما يكون ذلك مما يحتمل من القول، ولذلك فما جاء في كلام الله -جلَّ وعلا- في مثل ذلك قوله: **﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف:٨٢]**، إنما حُذف بلاغة لرفعة الدلالة إلى هذه الدرجة من المعاني، فكان هذا مقامًا رفيعا من اللفظ وكان هذا مقامًا رفيعا من المعنى.

وأمّا طردُ مثل ذلك في مسائل الإلهيات على طرائق المتكلمين فهذا من الطُرق المخالفة للنص والإجماع ودليل العقل، فضلًا عن دليل الشرع.

ولهذا لا يُستعمل ذلك حجة لو قُدر اضطراده في الأمور المقدَّرة على غير الضرورة؛ لأنَّه إذا قُدّر على غير مقام الضرورة صار المحذوف من باب الممكن لا من باب الواجب، بخلاف قوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ فإنَّ المحذوف من باب الواجب من جهة العلم به، فإنَّ العلم به واجب.

وأما إذا قُدر في غير مقام الضرورة، صار العلم به من باب الممكن، والممكن متنوع على التغير، ومن هنا امتنع في مقام الصفات من هذا الوجه، غير الوجه الأول الذي أشير إليه في كونه مخالفًا للنص والإجماع ودليل العقل.

فإنَّه لو قدر أنَّ ثمة مضافًا مع بطلان ذلك، لكان العلم بذلك متنوعًا في التقدير؛ ولهذا أربابهم من أهل التأويل لم يقدروا المحذوف واحدًا بل قدروه مختلفًا، وتقديره مختلفًا مع امتناع اجتماع ذلك المختلف، لأنَّ المراد به واحد من المختلفات، على هذا التقدير يدل على امتناع التأويل من هذه الطريقة.

وهذه من أرفع الطرق في إبطال التأويل لمن تدبرها، وقد نظّر لها بعض الكبار كشيخ الإسلام -رحمه الله- في بعض كتبه الكبار (كدرء التعارض) وغيرها.

قال -رحمه الله-: «وتقديم وتأخير»:

الضرب الثالث عند أبي الوليد وكثير من الأصوليين الذين قسموا المجاز على هذه الأضرب الأربعة: ما سماه التقديم والتأخير.

والتقديم والتأخير واقع في كلام العرب ولكنه إذا وقع في كلام العرب الأول، فإنَّه نظام من أنظمة البلاغة عندهم.

وأما إذا قُدم وأُخر في الألفاظ أو المعاني عند بعض المُحدَثين بعدهم مع بدايات تداخل اللغة وذهاب الفصاحة فقد لا يكون الأمر كذلك، ولهذا وقع في شعر بعض الشعراء من التقديم أو التأخير إما في الألفاظ أو المعاني ما لا يكون محمودًا، بل قد يكون وجهًا من التكلف، ولهذا استدركوا على الفرزدق في بعض شعره مثل هذا التقديم والتأخير.

فهنا يقال: إنَّ الاستدراك على مثل الفرزدق مما يتأتى، لأنَّه تكلف في بعض شعره مسألة التقديم والتأخير، لكنك لا ترى التكلف ذلك في شعر الأولين، وإلا فقد استدرك على الفرزدق في ذلك أكثر مما استدرك على نظرائه، ولهذا التقديم والتأخير في بعض نظرائه يكون بلاغة، ويندر أن يكون تكلفًا، كالمقارنة بينه وبين أحد نظرائه من عصره وهو ذو الرمة وهو تميمي كالفرزدق كلاهما من بني تميم.

ففي شعر ذي الرمة تقديم وتأخير، وفي شعر الفرزدق تقديم وتأخير، لكن استُدرك على الفرزدق في شعره من التقديم والتأخير ما لا بلاغة فيه، فيكون ضعفًا في الشعر، وأما ذو الرمة فلكونه على أعرابيته في الجملة، وعلى طريقة العرب الأولى في إلقاء الكلام، فإنَّ التقديم والتأخير والتقليب للصفات عنده، شبيه بذلك الذي كان يستعمله طرفه وامرؤ القيس وأمثال هؤلاء.

ولهذا ربما خاطب نفسه، فيظن سامعه ممن لم يكن على إدراك في الكلام أنَّه يخاطب غيره وهو يجعل الخطاب إلى نفسه، وإلا فالعرب أحيانًا تستعير في الخطاب الصاحب وإن كان ليس موجودًا مع الشاعر ولكنها تستعير الصاحب وإن لم يكن الصاحب موجودًا، وقد

يسمون الصاحب باسم من الأسماء وإن لم يكن ذلك على الحقيقة، كما قال امرؤ القيس: (أَصَاحِ أرَى بَرْقاً أُرِيْكَ وَمِيْضَـهُ) أصاح أرى برقًا، أي: يا صاحبي، الهمزة لنداء القريب.

ويروى هذا البيت (أحاري أرَى بَرْقاً أُرِيْكَ وَمِيْضَـهُ) يا حارث، ولكنه حذف أخر الاسم من باب الترخيم، والترخيم معروف في مثل هذا النوع من الاسم يحذف أخره، كما قال ابن مالك:

تَرخيمًا احْذِفْ آخِرَ الْمُنَادَى كَيَا سُعَا فِيمَنْ دعا سُعادَا

ذو الرمة مثلًا من أوائل الشعر الذي قدم به من باديته وألقاه بالشام قصيدته التي ابتدأها بقوله: (ما بالُ عَينِكَ مِنها الماءُ يَنسَكِبُ) مع أنَّه إنما يعني نفسه، يقول: إنَّه يبكي وأنَّ الدموع تجري من عينه شوقًا إلى أهله وإلى دياره في باديته، فيقول: (ما بالُ عَينِكَ مِنها الماءُ يَنسَكِبُ) فلما خاطب بهذه القصيدة أول بيت فيها هذا الخطاب مَن خاطبه قال له: بل عينك أنت، وهو إنما يريد نفسه لأنَّه بعد ذلك يقول مفسرًا هذا المظهر في حاله، فيقول:

لاَ بَلْ هُوَ الشَّوْقُ مِنْ دَارٍ تَخَوَّنَهَا مَرّاً سَحَابٌ وَمَرّاً بَارِحٌ تَرِبُ

إذًا إنما انسكب من عينه ما انسكب قال: من باب الشوق، قال: (لاَ بَلْ هُوَ الشَّوْقُ مِنْ دَارٍ تَخَوَّنَهَا) تخونها، أي: مرة يأتيها هكذا وهكذا، مرًا يُقال في اللغة: مرة ويقال: مرًا (مَرّاً سَحَابٌ وَمَرّاً بَارِحٌ تَرِبُ).

الشاهد في هذا: أنَّ التقديم والتأخير كثير، وهو مثل الحذف.

فإن قيل: هل يقع في كلام العرب التقديم والتأخير؟

قيل: بالإجماع يقع التقديم والتأخير.

وحينما يقرَر هذا ليُعلم أنَّه ليس المقصود من الكلام في المجالس السابقة عن الحقيقة والمجاز النفي لهذه البديهيات، كوجود الحذف أو وجود التقديم والتأخير في كلام العرب، ولهذا قيل: بأنَّه يقع الحذف في كلام العرب بالإجماع وهذا لا خلاف عليه.

وهنا في الضرب الثالث الذي سماه المصنف قال: «**وتقديم وتأخير**» يقال: بالإجماع عند أهل العربية يقع التقديم والتأخير في كلام العرب.

ثم هو في كلام العرب الأول، ومن بابٍ أخص وأعلى رتبة من لا تسامي المقام السابق في كلام العرب، إذا جاء ذلك في كتاب الله -سبحانه وتعالى-.

فإن قيل: هل كل تقديم وتأخير لما كان سائغًا بالإجماع يكون بلاغة؟

قيل: لا يلزم ذلك وإنما هو بحسب المتكلم به، وقد يكون التقديم والتأخير عِيًّا في الكلام أو اضطرابًا في البلاغة، ولكنَّه إذا نُظر في شعر العرب الأوائل فإنَّه بلاغة، ولا يكاد يندُّ عن ذلك شيء، إذا اعتُبر في شعر كبار شعراء العرب الأوائل كأصحاب المعلقات ونحوهم.

وهذا متحقق على القطع المبين في كلام الله -سبحانه وتعالى-، ولهذا ما من تقديم أو تأخير في كتاب الله من جهة السياق اللفظي إلا وفيه دلائل من المعاني، -وتأمل هذا- وهذه الدلائل من المعاني لا يقتصر أثرها على معنى بلاغيٍ مجرد في صناعة البلاغة، بل يتعدى أثر ذلك إلى ترتيب الأحكام الفقهية ودرجات الأحكام الفقهية، باعتبار التقديم والتأخير.

ولهذا الفقهاء يستفيدون ولا سيما من كان من الفقهاء محيطًا بفقه اللغة كالإمام الشافعي، وهذا من أسباب استغناء الشافعي عن تعداد كثير من الأصول، وسبق أن

أشرت أنَّ الشافعي في أصوله هو أقصر الأئمة أصولًا، أعني من جهة المتفرعات، وإلا الأصول الأولى كما تعلم مُجمع عليها، ومن سبب ذلك أنه يُمضي المسائل وفقه القرآن وترتيب الأحكام على كلام العرب، وتأمل هذا في كتابه الأم، فإنَّه يُجري الاستدلال على قواعد هذه اللغة.

وعليه فما يقع مما سموه التقديم والتأخير هذا إذا بُني على رفيع البلاغة، أفاد صناعةً بلاغيةً رفيعةً من جهة، ولكنَّه في خطاب الشريعة لا يقف عند الأمر البلاغي، وإن كان متحققًا، ويشير إليه كبار العارفين بمسائل البلاغة أو المتتبعين لذلك في تفسير القرآن، وقد اعتنى بهذا بعض أعيان المفسرين.

ولكن هذا الأثر من مسألة التقديم والتأخير يتعدى أثرها في الأحكام، إلى ترتيب أحكام فروع الشريعة، ومثله في مقام الأخبار أو غيرها.

وعليه فالتقديم والتأخير الذي يقع هو ذو دلالة من جهة المعنى، وذو إفادة من جهة الصناعة البلاغية.

المتن:

قال: «**وتقديم وتأخير كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ * فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ﴾ [الأعلى:٤-٥]**»

الشرح:

ذكر أنَّ قول الله -جلَّ وعلا-: **﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ * فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ﴾ [الأعلى:٤-٥]** فيه تقديم وتأخير، وهذا الذي ذكره، ذكره غيره ممن ذكر هذه الأضرب في

مسألة المجاز من الأصوليين، وتكلم بمثل هذا كثير من المفسرين وأهل اللغة، وقالوا: إنَّ ثمة تقديمًا وتأخيرًا وأنَّ أصله: (فجعله أحوى غثاءً) هكذا يقولون، لم؟

قالوا: إنَّ غثاء هو الهشيم الذي يبس، وإن أحوى هو الذي خضرته بالغة، حتى لقوة خضرته وريهِ من الماء والمطر صار فيه سواد، والنبت والربيع إذا أصاب مطرًا متواصلًا صار هكذا، أي: من ريهِ يكون فيه سواد وهو الأحوى هنا، قالوا: فإن المرعى أول ما يكون إذا خرج يكون أحوى، أي: أخضر ثم يكون غثاء، أي: هشيمًا، ومن هنا من قال من أهل اللغة والتفسير وكما قال المصنف هنا: إنَّ ثمة تقديمًا وتأخيرًا.

وقد عرفت أنَّ التقديم والتأخير واقع في الكلام، وأما هذا المثال فهل هو مثال صحيح أو ليس صحيحًا؟

يقال: هذا أمر قريب وقد اختُلف فيه عند أهل التفسير، ولكنَّ الذي يظهر أنَّ هذا المثال ليس مثالًا صحيحًا وأنَّ قول الله -جلَّ وعلا-: **﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ﴾** **[الأعلى:٤]** فلما قال سبحانه: **﴿أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ﴾** تم الكلام من جهة حالة المرعى الأولى وهي حالة الخضرة التي تنتفع بها وتأكلها وينتفع بها الناس الانتفاع الأول، ثم يأتي ما بعد ذلك وهو أن يكون غثاء أحوى وهذا أيضًا يُنتفع به.

ولكنّ الآية في أصلها في سياق الخلق والتدبير، فالآية في سورة **﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾**، المقصود هنا ذكر مقام التوحيد الخلق ومقام التدبير، ومقام الامتنان، هذه أصول المقصود والحكمة في هذا السياق وهو تقرير مسألة الربوبية في خلق الله وحده، وفي تدبيره وفي غناه، وافتقار الخلق له.

فذكر الله -جلَّ وعلا- أنَّه خلق ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى* الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ* وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى:١-٣] فهنا تحقق مقام الخلق والتدبير والامتنان، وهنا في قوله: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ* فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ﴾ [الأعلى:٤-٥] هنا أيضًا نقول: تحقق مقام ذِكر الخلق والتدبير والامتنان بغنى الرب سبحانه وفقر الخلق له -سبحانه وتعالى-.

وهنا إذا اعتُبر السياق، ولهذا انظر أنَّ للسياق أثرًا بليغًا في فهم الخطاب، وتجد أنَّ جمهور السلف الأول أو عامّة السلف الأول من المفسرين من الصحابة -رضي الله عنهم- والتابعين، ما جعلوا في الآية تقديمًا وتأخيرًا في تفسيرهم، وإنما جعلوا الآية فيها ذِكر حذف المعلوم من جهة الصورة الأولى ﴿الَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ﴾ [الأعلى:٤] وهو قائمٌ عندهم، فتحقق بكلمة ﴿أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ﴾ تحققه على أنحائه وأوصافه المتنوعة.

ثم قال الله -سبحانه وتعالى- في مقام التدبير والامتنان ﴿فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ﴾ [الأعلى:٥] وصار خلقه -جلَّ وعلا- وتدبيره وامتنانه متحقق العلم به من جهة الدلالة في الكلمتين، في قوله: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ﴾ فدل على خلقه وتدبيره وامتنانه سبحانه على عباده وغناه وفقرهم، وقوله: ﴿فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ﴾ دلَّ كذلك على تلك المقامات بل وعلى غيرها من مقامات الربوبية والتوحيد وآلاء الله -جلَّ وعلا- مما لا يحاط به.

وعليه فلا تقديم ولا تأخير، وإن كان هذا من حيث الأصل يجوز لغة.

فإن قيل: فأين ما قبل الغثاء اليابس؟

قيل: ما قبله، دخل في قوله: ﴿أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ﴾، ثم ذكر الله -سبحانه وتعالى- الحالة التالية بعد ذلك، وأنَّه هو أخرجه وهو الذي جعله غثاء أحوى؛ لأنَّ العرب كانت تقول:

مُطرنا بنوء كذا وكذا، ولهذا لما مُطرت أو مَطرت السماء كما في حديث زيد بن خالد الجُهني -رضي الله تعالى عنه- في الصحيحين وغيرهما قال: «**صلى بنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- صلاة الصبح بالحديبية في إثر سماء كانت من الليل، فلما انصرف قال: أتدرون ماذا قال ربكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: قال الله سبحانه: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر؛ فأمَّا من قال: مُطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب**» وفي رواية بالكواكب «**وأما من قال: مطرنا بنوء كذا وكذا فذاك كافر بي مؤمن بالكوكب**» فهذه المسألة التي لا ينفكون حاجة عنها وهي المرعى، ذُكرت على هذا المقام من الخلق والتدبير والامتنان.

ومن هنا قال ابن عباس وعامة السلف بأنَّ الآية لا تقديم ولا تأخير فيها في تفسيرهم، وإنما قالوا ذلك لأنهم قالوا: ﴿**فَجَعَلَهُ غُثَآءً**﴾ [**الأعلى:٥**] أي: يبسًا ﴿**أَحْوَىٰ**﴾ أي: لشدة يُبسه داخلَهُ السواد، ولا تقول: صار أسودًا لأنَّه لا يصير أسودًا على المحض، وإنما داخله السواد، وداخله السواد هو ما دلَّ عليه قوله: ﴿**أَحْوَىٰ**﴾ فإنَّ "أحوى" في كلام العرب الأول ليست هي السواد المحض، فالأسود المحض لا تسميه العرب أحوى، فالواحد من الخيل إذا كان أسودًا لا تسميه العرب أحوى، وإذا دخل السواد على غيره فهو الأحوى.

ولهذا يجعلونه في أوصاف المدح ومنه قول طرفه الذي سبق قال: (وفي الحي أحوى) لا يريد به السواد، وإنما فيه سواد، ولهذا لا يكون كثيرًا وإلا لو كان كثيرًا لما كان مدحًا، لقوله: (وفي الحي أحوى) لو كان السواد مستحكمًا بل لو كان كثيرًا لما كان مدحًا، وإنما هو سوادٌ يسير.

وعليه فـــ(أحوى) هو السواد الذي يرد على لونٍ غيره فلا يُغلقه، فلا يغلق هذا اللون، هذا هو المعنى بأحوى في شعر العرب وفي كلامها؟

ولذلك وقع أيضًا في قول ذي الرمة لما وصف من وصف، ولعل من توقير المقام عدم التفصيل في الأبيات، لكن الشاهد: نقتطع الكلمة الشاهدة من البيت قال: (حوَّةٌ لعسٌ) قال لما وصف من وصف قال: (حوَّةٌ لعسٌ) حوة أي: أنَّه سواد يسير ولعس على نفس المعنى أي: قليل، فكأنَّه يؤكد لك بقوله: (حوَّةٌ لعسٌ) لعس تؤكد أنَّ السواد ليس كثيرًا، هو لا يريد بقوله: لعس أنَّه ليس مستحكمًا لأنَّ قوله: (حوة) تدل على أنَّه ورد على غيره، لكن لئلا يفهم المخاطب أنَّه أراد بقول: (حوة) أنَّ السواد درجته عالية بعض الشيء قال: إنها درجة خفيفة من السواد. كيف أوصل لك هذا المعنى لغة؟ قال: (حوَّةٌ لعسٌ) لعس يعني قليل منها ليس كثيرًا منها.

وعليه فقوله -سبحانه وتعالى- في كلام الله: **﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ* فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ﴾ [الأعلى:٤-٥]** أي: يبسًا **﴿أَحْوَىٰ﴾** أي: لما اشتد يبسه وعلاه الصيف جاءه سواد، وهذا فيه إشارة إلى أنَّ الله -سبحانه وتعالى- والعرب كانت تقول: مُطرنا بنوء كذا وكذا- أنَّ الله -سبحانه وتعالى- يدركهم، وأنه محيط بهم، فإنَّ المرعى كما يعرفه أصحابه لا يكون أحوى إلا إذا فَجَأَهُ الصيف، إذا فَجَأَهُ الحر، أما لو يبس على التدرج المتقارب فإنه يكون أصفر على الإطلاق، وإنما يسوَد إذا كان بعيد عهدٍ بمطر ثم فَجَأَهُ شدة الحر، وهذا يعرفه أصحاب البوادي ومن يعرفون البوادي فتجد أنَّه يداخله فيصبح جمع بين بهذه الفجأة جمع بين كونه هشيمًا يبسًا وبين كونه قد داخله سواد، وهذا يتضمن أنَّ الله -سبحانه وتعالى- يدركهم، وأنَّه لو شاء لسبق أمر هذا المرعى قبل أوانه المعتاد عندهم.

وعن هذا كان النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول في بيان مقام التوحيد -عليه الصلاة والسلام- كما في الصحيح «**ليست السَّنة بألا تمطروا ولكن السنة أن تمطروا وتمطروا ولا تنبت الأرض شيئًا**»، فهذا في ذكر مقام التوحيد، وأنَّ هذه الأسباب إذا وقعت فإنَّ الله هو

مدبرها، ويدبرها بأسباب غيرها، ويدبرُها بمحض أمره فإنَّه -جلَّ وعلا- **﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢]**.

وعليه فمع هذا المعنى المشار إليه، يبين به مقام الخلق ومقام التدبير، ومقام الإحاطة، ومقام الامتنان، ولا يُحتاج أن يكون في الكلام ما هو من باب التقديم أو من باب التأخير، هذا إذا فُسر على هذا الوجه وهو الذي مضى في ظاهر مذهب السلف.

ولهذا ابن جرير -رحمه الله- لما ذكر كلام بعض أهل اللغة بأنَّ هذه الآية فيها تقديمٌ وتأخير كره ذلك -رحمه الله- وقال: إنَّ هذا التأويل يخالف التأويل عن السلف من أهل التأويل؛ لأنهم لم يروا في الآية تقديمًا ولا تأخيرًا.

فإن قيل: إن أحوى تقع في كلام العرب في الأخضر الذي اشتدت خضرته.

قيل: هذا صحيح ولكنها تقع في غيره، وأكثر ما قالت العرب في شعرها لم يكن في الأخضر وإنما كان في غير ذلك كما هو معروف.

ويمكن أن يلتمس وجهًا في الآية، يمنع أيضًا تجري الآية على عدم التقديم والتأخير وهو أنَّ قوله: **﴿غُثَاءً﴾** لا يدل ضرورة على كونه يبسًا هشيمًا، فإنَّ الغُثاء يأتي على هذا المعنى بلا شك في اللغة، ولكن كأنَّ من دلالة اللغة أنَّ الغثاء هو الكثيف المتنوع، فما تكاثف وتنَّوع منزعه صار غثاء، ومنه ما جاء في حديث ثوبان **«ولكنكم غثاء كغثاء السيل»** فهو إشارة إلى تنوع وتفرق الناس إذ ذاك غثاء.

ما وجه كونه غثاء؟ هل المقصود الكثرة؟ لا، **«بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء»** ماذا أفادت كلمة غثاء؟

أفادت كلمة غثاء في حديث ثوبان المرفوع إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- التفرق، لم؟ لأنَّ الغثاء في العربية يكون في المتنوع، والذي يتنوع بغير إرادة الناس، فإذا تنوع على هذا الوجه قالوا: صار الطعام غثاء.

وهذا فيما يظهر لي أنَّه يمكن أن يلتمس تفسيراً في الآية **﴿فَجَعَلَهُ غُثَاءً﴾ [الأعلى:٥]** في مقام الامتنان، أي: جعل هذا الربيع أنواعًا وكثيفًا وهذا أحسن ما يريده أهل الإبل وأهل الماشية، وأكثر ما يتطلبه الناس من المرعى، أنَّ الله سبحانه أخرج لهم هذا المرعى فجعله امتنانًا منه غثاء، فتكون غثاءً ليست وصف ذمٍ من هنا وإنما وصف إنعام،غثاءً على معنى كثيفًا متنوعًا لأنَّ بعض الأرض يكون نبتها واحدًا، وقد يكون هذا النبت يصلح للإبل ولا يصلح للغنم، وبعض الأرض يكون نبتها متنوعًا، فينتفع به الإبل والغنم وغير ذلك، ويكون بعضه إذا تنوع أصبر من بعض، فيبقى هذا ويذهب هذا، فهذا أحسن ما كانت العرب تريده من المرعى في أرضهم غثاء، أي: كثيفًا متنوعًا.

فلما صار كثيفًا متنوعًا ماذا بقي من كماله في مقام الامتنان عليهم؟

بقي من كماله أن يكون أحوى، فهو كثيف متنوع لم ينقصه مطر، كثيف يعني ليس متباعد في الأرض، وإنما قد اصطك في الأرض وتتابع في الأرض، وهو متنوع هذا أفاده غثاء، أحوى لأنَّه قد يكون كثيفًا متنوعًا ولكنه قليل الماء فيكون أصفر، أو ليس على كمال الخضرة، فجاء قوله: **﴿فَجَعَلَهُ غُثَاءً﴾** أي: كثيفًا متنوعًا ومن شرط الغثاء أن يكون متنوعًا.

ولهذا أصل كلام العرب في الغثاء هو في هذه الأشياء التي تجتمع مع السيل، فيقال: غثاءٌ كغثاء السيل؛ لأنَّ السيل يجمع الأنواع التي لا يريدها الناس، ومن هنا جاء في شعر

العرب كما في قول امرئ القيس لما ذكر الغثاء ذكر هذه الأشياء التي يجمعها ولا يجمعها الناس عادة ولكن يجمعها السيل، لما وصف السيل في شعره وقال فيما سبق:

أَصَاح تَرَى بَرْقاً أُرِيْكَ وَمِيْضَـهُ كَلَمْـعِ اليَدَيْنِ فِي حَبِيٍّ مُكَلَّـلِ

يُضِيءُ سَنَاهُ أَوْ مَصَابِيْحُ رَاهِـبٍ أَمَالَ السَّلِيْـطَ بِالذُّبَالِ المُفَتَّـلِ

قَعَدْتُ لَهُ وصُحْبَتِي بَيْنَ ضَـارِجٍ وبَيْنَ العـُذَيْبِ بُعْدَمَا مُتَأَمَّـلِ

ثم يقول بعد ذلك:

فَأَضْحَى يَسُحُّ المَاءَ حَوْلَ كُتَيْفَةٍ يَكُبُّ عَلَى الأذْقَانِ دَوْحَ الكَنَهْبَلِ

ومَـرَّ عَلَى القَنَـانِ مِنْ نَفَيَانِـهِ فَأَنْزَلَ مِنْهُ العُصْمَ مِنْ كُلِّ مَنْـزِلِ

العصم ما هي؟ ما يُعرف بماعز الجبل؛ أي أنَّ هذه العُصم التي تكون في الجبال عادة لما بدأت الجبال تجري بالماء خشيت على نفسها فهبطت، قال:

ومَـرَّ عَلَى القَنَـانِ مِنْ نَفَيَانِـهِ فَأَنْزَلَ مِنْهُ العُصْمَ مِنْ كُلِّ مَنْـزِلِ

ثم يقول:

وتَيْمَاءَ لَمْ يَتْرُكْ بِهَا جِذْعَ نَخْلَـةٍ وَلاَ أُطُمـاً إِلاَّ مَشِيْداً بِجِنْـدَلِ

(كأن أبانًا) وفي بعض رواية شعره (كأنَّ ثبيرًا) ولكن الأقرب كأنَّ أبانا لأنَّ السياق من حيث المكان في أبان في جبل أبان وهو معروف في نجد، والعذيب معروف، وبارج معروف، قال:

كَأَنَّ أباناً فِي عَرَانِيْـنِ وَبْلِـهِ كَبِيْـرُ أُنَاسٍ فِي بِجَـادٍ مُزَمَّـلِ

ثم يقول لك وهو الشاهد:

(كَأَنَّ ذُرَى رَأْسِ المُجَيْمِرِ بَعْدَهُ) أي: بعد السيل (مِنَ السَّيْلِ وَالأَغْثَاءِ فَلْكَةُ مِغْـزَلِ)

(كَأَنَّ ذُرَى رَأْسِ الْمُجَيْمِرِ) المجيمر الجبل صغير، فيقول:

كَأَنَّ ذُرَى رَأْسِ الْمُجَيْمِرِ بَعْدَهُ مِنَ السَّيْلِ وَالأَغْثَاءِ فَلْكَةُ مِغْـزَلِ

ما هي الأغثاء؟ التي جمعها هذا السيل الكثيف وهي أنواعٌ كثيفة، فلما تكاثفت سُميت أغثاء وإلا إذا جمع السيل من الورق وغيرها ما كان قليلًا لا يصل إلى درجة الأغثاء، فالأغثاء إذا كثف وتنوع سمته العرب، وأصله كان في السيل يجمع ما يجمعه مما لا يجمعه الناس.

ومعروف أنَّ السيول تأتي وربما حملت الإبل في طريقها، إذا كان سيلًا عرمًا، فهو يقول: (كَأَنَّ ذُرَى رَأْسِ الْمُجَيْمِرِ بَعْدَهُ) أي: بعد السيل (مِنَ السَّيْلِ وَالأَغْثَاءِ فَلْكَةُ مِغْـزَلِ) إذًا صارت الآية على نظامها، ولهذا لا تقديم ولا تأخير فيها وإن كان التقديم والتأخير أصله موجود بالإجماع.

المتن:

قال: «**واستعارة كقوله تعالى: ﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة:٩٣]، وقوله: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء:٢٤]**».

الشرح:

إذًا فيما يتعلق بالتقديم والتأخير إن قيل: أوقع في القرآن تقديم وتأخير؟

قيل: وقع؟ ولكن هذا التقديم والتأخير في القرآن إنما يراد به مقامات -ولا يقال: مقام فقط- بل مقامات من الدلالة في المعاني فضلًا عن الدلالة البلاغية، وعليه فهذه الآية

جاءت على مثل هذا الوصف، أي: أنَّ فيها مقامًا من البلاغة لكنه تحقق دون الحاجة لمسألة التقديم والتأخير.

والأصل في الكلام عدم التقديم والتأخير، إذا قيل: ما الأصل في الكلام؟

قيل: الأصل فيه عدم التقديم والتأخير، ولكن يقع التقديم والتأخير كما يقع الاستثناء في الكلام، وكما يقع التخصيص في الكلام، وكما يقع التقديم في الكلام، ويكون هذا التقديم والتأخير فيه دلالة في الأحكام، وفيه دلالة في الأخبار، فقد يقع التقديم والتأخير في سياق الأمر والنهي فيفيد دلالة في الحكم، وقد يقع التقديم والتأخير في مقام الخبر فيفيد دلالة في الحكم.

ولهذا إذا تُدبرت الآية كما سلف وكما رجحه أئمة التفسير كابن جرير وجدنا أنَّه لا تقديم ولا تأخير فيها على ما ذكره ابن جرير وغيره وهو المنقول عن الصحابة.

ويمكن أو لعله يمكن أن تُعتبر بتفسير الآخر الذي يوافق ما ذكر أيضًا عن الصحابة في معناه ونتيجته، فإنه لا يخالف من جهة النتيجة فلا تقديم ولا تأخير في الآية.

وهذا في كمال خبر القرآن؛ لأنَّ الله إذا ذكر تفضله ذكره على أعلى المقامات، وإذا ذكر بطشه ذكره على المقام العالي؛ لأنَّ الله -سبحانه وتعالى- فعلُه وأمرُه لا يكون إلا على الدرجة العالية من المقام في مقام البشارة أو في مقام الوعظ أو في مقام الإنذار، وهذا مطرد في بلاغة القرآن.

ولهذا كما قلت لكم: كان يوزن البليغ من كلام العرب إذا راعى مثل هذه الأوصاف، وإلا لو أنَّ شاعرًا جاء فمدح أرضا وقال: إنَّ فيها حوة في ربيعها، لما قيل عن هذا البيت إذا ساقه على ميزان الشعر، ولكن ما فيه إلا أنَّ هذه الأرض فيها حوة فإنَّ هذا لا يُعدّ من

رفيع المدح، لكنه يحتاج إلى إدخال أوصاف ليجعل هذا المكان ذا امتياز، ومن هنا قالوا: في رفيع مدح المرعى في كلام العرب قالوا: من أقوى ما قيل في مدح المرعى قول ذي الرمة لأَنَّه شبه أعرابي، وهو ذكر في شعره أَنَّه في الدهناء، وأَنَّه في بادية الدهناء محله وأهله، فمن أجود ما قيل في المرعى قوله يصف روضة، قال:

حَــوَّاءُ قَرْحــاءُ أَشْــراطِيَّةٌ وَكَـفَتْ ... فِيهَــا الذِّهَــابُ وَحَفَّتْهَـا الْـبَرَاعِيمُ

هل أخبرنا أنها حواء فقط؟ هل اكتفى بقوله: حواء؟ لو لم يكن في بيته إلا أَنَّ هذه الروضة حواء لما صار في بيته ذلك المدح الكثير، ولما امتاز هذا البيت له، لكنه قال: حواء أي: ربيعها أخضر يميل إلى السواد من المطر وهو قال لك ذلك في بيته، قال: (حَــوَّاءُ قَرْحــاءُ) قرحاء أي: لو كانت خضراء فحسب أم أنها خضراء وفيها نورٌ أبيض، أيهما يكون أحسن في صفتها؟ أن يكون فيها نورٌ أبيض الذي هو الورد كما يقال أو الزهر، فيها ورد أبيض قد تخللها وهذا معنى قوله: قرحاء (حَــوَّاءُ قَرْحــاءُ) أي: أنها ليست مجرد روضة خضراء وإنما خضراء وقد تخللها النور الأبيض.

(أَشْــراطِيَّةٌ) ما معنى أشراطية؟ أي: وكف عليها المطر، والمطر عند العرب على الشرطين يقولون، فيقول: إِنَّه أتاها المطر الأول والمطر الثاني، (وَكَـفَتْ فِيهَــا الذِّهَــابُ) طيب جاءها المطر في موسمه الأول في ابتداء الوسم وفي آخر الوسم، جاءها المطر في ابتداء الوسم وفي آخره فما نقص عليها المطر، لكنه قد يقال: بأَنَّ هذا المطر ربما كان سريعًا.

فهنا تدارك هذا المعنى بقوله: (أَشْــراطِيَّةٌ وَكَـفَتْ فِيهَــا الذِّهَــابُ) الذهاب هو المطر الذي شبه ديم كما يُسمى في بعض كلام الناس وهو فصيح، الذهاب أي: أَنَّ المطر تتابع عليها ولم يكن جارحًا، فتتابع عليها مطر لين طول الوسم، وإذا تتابع عليها مطر لين

صارت على هذه الوصف الذي، ثم قال إكمالًا لذلك، قال: (وَحَفَّتْهَا الْبَرَاعِيمُ) وهكذا ما جاء في كلام العرب إذا وصفوا.

المتن:

قال المصنف بعد ذلك: «**واستعارة كقوله تعالى: ﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة:٩٣]، وقوله: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء:٢٤]، وقوله: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت:٤٥]**».

الشرح:

قال -رحمه الله-: «**واستعارة**» اسم الاستعارة أو مصطلح الاستعارة مصطلح مشهور عند علماء اللغة، وبخاصة عند البلاغيين، ويذكرون فيه التشبيه وغيره، وفي تعريفهم له بعض الاختلاف في كتبهم.

وإنما أراد المصنف هنا أنَّه يأتي المجاز على أو في سياق الاستعارة، كيف ذلك؟ ذكر مثل هذه الآيات، ما وجه ذلك؟

قال: لأنَّ الذل لا جناح له، وإنما الجناح في الحسي، فصار ذكر جناح الذل في قوله: **﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾** أو الأمر من قِبل الإيمان **﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ إِيمَانُكُمْ﴾** فالإيمان هو الفاعل هنا، قال: والأمر إنما يكون من الآمر ذي الإرادة، وكذلك في قوله: **﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ﴾** فصار مثل هذا إذا ورد، سماه من سماه من اللغويين أو مَن نقل عنهم

من الأصوليين سموه في المجاز، وهذا كما سلف في القواعد والمقدمات إذا قيل: بأنَّ تسميته مجازًا من باب الاصطلاح قيل: هذا أمر مقارب، وإن كان لم يلزم أو لم يجب سببه.

ولكن إذا قيل: إنَّ هذا من باب المجاز الذي هو على معنى نظرية المجاز.

قيل: هذا في حقيقته لم يخرج عن المشترك، وسبق الإشارة إلى أنَّ ما قيل في نظرية المجاز عنه بأنَّه مجاز، ما قيل في نظرية المجاز التي قررها أربابها وليس في صناعة المجاز واصطلاحه، لم؟ لأنَّه في صناعة المجاز واصطلاحه توسعوا فيه، ولهذا المصنف هنا كغيره من كثير من متأخري الأصوليين ما جعلوه في إيجاز الحذف أو الاستعارة، وإنما أدخلوا فيه الزيادة أو ما سموه الزيادة والنقصان والتقديم والتأخير، والنقصان أوسع من إيجاز الحذف المقصود بالمعنى الخاص.

إنما الشاهد والنتيجة هنا أن يقال: بأنَّ القول في المجاز من باب الاصطلاح واسع، أو في باب الصناعة واسع، وأوسع منه في باب الاصطلاح، وأمَّا إذا قيل: في المجاز والحقيقة على النظرية التي سلفت في المقدمات، فإنها لا تخرج عن وجهين، وهي السياقات التي وُصِفت بأنها من باب المجاز على النظرية، وليس على الصناعة أو الاصطلاح، لا تخرج عن وجهين:

إما أن يكون من باب إيجاز الحذف وسبق بيانه.

وإما أن يكون من باب المشترك.

وهذا هو المحل الذي فيه انغلاق أكثر من باب إيجاز الحذف.

فإنهم متفقون على وقوع المشترك في اللغة وهذا لا خلاف فيه، لكنَّ بعض المشترك قد اتُفق عليه، وعلى العلم بأوجه الاشتراك كقوله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ**

بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨] فهذا مشترك لأنَّ العرب تعرف القُرء في ذكر الحيض وتعرف القرء في ذكر الطهر ومن هنا صار مشتركًا، فهذا اشتراك لا ريب فيه عند أحد في مثل هذا النوع من مثاله إما في القرآن أو في كلام العرب.

ولكن هل الاشتراك يدخل على ما يتبادر أنَّه من اختصاص ذي الإرادة فيكون مضافًا إلى غيره بحسبه على الأصل دون حذف أو تقدير في الكلام؟ هذا محل الخلاف.

وظاهر طريقة المتقدمين من أهل اللغة أنهم لا يمنعون الاشتراك في مثل ذلك؛ لأنَّ القول بأنَّ هذا إنما يقع من ذي الإرادة، وأنَّه موضوعٌ في اللغة على القصر والحصر لذي الإرادة، هذا من الدعوى التي لم ينتصب دليلها على اليقين، وإن كان هذا هو الغالب في الاستعمال، لكن ما فات عن الغالب أو خرج عن الغالب لم يلزم أن يكون مما يحتاج إلى تقدير أو إشارة إلى الحذف فيه....

إذًا فيما ذكره المصنف فيما يتعلق بالاستعارة فيقال: إنَّ هذا عند التحقيق هو من باب المشترك، وأما إخراجه عن ذلك فهذا مبني على مقدمة وهي: أنَّ أصل الوضع والاستعمال في كلام العرب لا يكون في هذه الموارد التي ذكر فيها الشواهد من كتاب الله إلا لذي الإرادة، وهذه مُقدمةٌ في أدنى أحوالها مقدمة ظنية، وإن كان قد يتبادر لزومها من جهة غلبتها، وليس كل ما غلب صار لازمًا.

ولا يزال القول في الاستعارة يحتاج إلى مزيد من التقرير لا يُستعجل عنه حتى لا يقصر الكلام عن وجهه الملائم، ولكن يكون من ختام ما يُشار به قبل التهيؤ للصلاة أنَّ القول في المجاز على أنحاءٍ ثلاثة:

إما أن يقع على سبيل الاصطلاح البسيط في اللغة، فهذا واسع لا يُختلف عليه، ولا يتصور الاختلاف عليه.

وإما أن يكون صناعة لغوية محضة فهذا الأصل فيه السعة، وإن كان قد يُختلف فيه من جنس الاختلاف العارض البسيط، بين أهل اللغة في الصناعة.

وإما أن يكون على النحو الثالث، وهو محل الإيراد والإشكال، وهو أن يكون القول في الحقيقة والمجاز من باب النظرية المركبة، الغير متمحضة عن اللغة، وإنما هي مركبة من اللغة ودليل العقل، فهذا هو محل المجادلة والمنازعة.

ولهذا إذا قيل: ما القول في المجاز؟

قيل: على أي وجه وقع السؤال؟

فإن كان على النحو الأول فله جواب، وإن كان على النحو الثاني فله جواب، وإن كان على النحو الثالث فله جواب.

(٥)

ينعقد هذا المجلس في الثالث عشر من الشهر الخامس من سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله -عليه الصلاة والسلام- في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-

المتن:

«واحتجوا بأن المجاز للضرورة والله يتعالى عن الضرورة، والجواب: أنا لا نسلم بل يستعمل الفصحاء المجاز مع القدرة على غيره يرونه أبلغ.

واحتجوا بأن القرآن كله حق ومحال أن يكون حقا ما ليس بحقيقة، والجواب: أنه غير صحيح، إن الحق ليس من الحقيقة بسبيل ولذلك اجتمع كل واحد منهما مع غد الآخر.

فتصدق إذا قلت: "الأسد في الدار" وفيها رجل شجاع، وتكذب إذا قلت زيد في الدار وليس فيها أحد.

وقد قال محمد بن خويز منداد من أصحابنا وداود الأصبهاني إنه لا يصح وجود المجاز في القرآن وقد بيّنّا ذلك».

الشرح:

هذا السياق استتم به المصنف -رحمه الله- القول في المجاز، فإنه قرر في صدر كلامه السالف أن القول يقع على وجهين إما حقيقة وإما مجاز، وقد ذكر أن الحقيقة هي ما بقي على وضعه، وأن المجاز ما يكون بخلاف ذلك، وذكر أن المجاز أربعة كما سبق شرح ذلك.

ثم أشار هنا إلى وجه من الخلاف في مسألة المجاز التي سبق القول فيها بالتفصيل، وأن البحث فيها لا يكون على الطريقة المقتصدة التي أشار إليها المصنف من جهة أنه أطلق أن الجماهير على إثبات هذا التقسيم بدلالته واقتضائه ومعناه، وأن داود وبعض المالكية أو غير المالكية لم يروا المجاز في القرآن أو أن بعضهم لم يره مطلقًا، فهذا سياقٌ مختصرٌ للمسألة كما سبق.

ولا يصح إلا على تقدير أن المجاز هنا مقول بالاصطلاح المحض اللفظي، وأما إذا تعدى أثره كما هو في تقرير المصنف إلى المعاني فإنه لا يكون كذلك وهذا سبق تفصيله.

هذا السياق الذي ذكره المصنف كأن فيه تقديمًا وتأخيرًا من جهة النسخ، فإنه قال: **«واحتجوا»**، فهو أشار هنا إلى من خالف ولم يذكرهم قبل ذلك، قال: واحتجوا، إشارة إلى القول الثاني مع أنه لم يذكره قبل ذلك.

ثم قال بعد ذلك: **«وقد قال محمد بن خويز»...** إلى آخره، فالسياق على وجهه في النسخة...، السياق على وجهه أن يكون هكذا، بعد قول المصنف لما ذكر الآية واستعارة كقوله تعالى ثم قال وقوله: **﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنهى عَنِ الفَحشاءِ وَالمُنكَرِ﴾[العنكبوت: ٤٥]**، فهذا ذِكرٌ للنوع الرابع من أنواع المجاز، ثم يكون السياق هكذا **«وقد قال محمد بن خويز منداد من أصحابنا وداود الأصبهاني أنه لا يصح وجود المجاز في القرآن واحتجوا»**، فيأتي قوله: **«واحتجوا»** أي أنه حجة من خالف، أما ترتيب الكلام كما في النسخة هكذا فهذا ولو تواردت به كثير من النسخ فإنه بيّن الفوات من جهة انضباط الكلام؛ لأن قوله واحتجوا هو إشارة إلى قول من خالف مع أنه لم يذكرهم من قبل، فسياقه هكذا واحتجوا إلى آخره.

وهذا القول الذي ذكره المصنف في احتجاج من خالف في مسألة المجاز محصلهُ وجهان من جهة ذكر المصنف له.

الوجه الأول قالوا: إن المجاز ضرورة، والله يتعالى عن الضرورة، أو يقولون: القرآن يتعالى عن الضرورة وهذا أجاب عنه المصنف بأن المجاز ليس كذلك، وجواب المصنف صحيح فإن المجاز ليس ضرورة، على أوجهه التي ذكرت هو ليس ضرورة سواء أكان من باب الزيادة التي سميت، أو كان من باب الاستعارة، أو كان من باب الحذف أو غير ذلك فإنه لا يقع ضرورة في الكلام، بل هو لا يقع ضرورة في كلام العرب، فضلًا عما يأتي في كلام الله، وعليه فهذا الوجه من الحجة ليس بحجة كما أشار له المصنف.

قال: **«واحتجوا بأن القرآن كله حق»** وأراد بذلك أن المجاز عند أرباب المجاز يصح نفيه، أراد بذلك أن المجاز يصح نفيه وهذه الحجة من جهة أن المجاز يصح نفيه فيها وجه من القوة من جهة أثر الحكم على المجاز باعتباره من عوارض المعاني، وأما أن هذا حجة لدفع المجاز باعتباره من عوارض الألفاظ، فهذا ليس بلازم؛ لأنه إذا نُفي لفظ لم يُنفى ما يقابله من اللفظ الدال على نفس المعنى، وكل كلام قد يُقدر ثبوته وقد يقدر نفيه من جهة الأصل، أما في كلام الله فإنه يتعالى عن ذلك؛ لأنه من عند الله.

المتن:

«فصل:

وأما الحقيقة: فهو كل لفظ بقي على موضوعه، وهو على ضربين: مفصل ومجمل، وأما المفصل: فهو ما فُهم المراد به من لفظه ولم يفتقر في بيانه إلى غيره، وهو على ضربين: غير محتمل ومحتمل».

الشرح:

قال المصنف: «**وأما الحقيقة**»، هو ابتدأ في أول تقريره أن الأدلة أولها الكتاب، القرآن، ثم قال: «**والكتاب على ضربين مجاز وهو أربعة**»، ثم قال: «**وحقيقة**»، ثم فصل الحقيقة هنا بقوله: «**وأما الحقيقة فهي كل لفظ بقي على موضوعه**».

وهذا الحد هو المشهور في حد الحقيقة عند أكثر من قاله من أهل اللغة وأهل النظر وأهل الكلام، وإن كان بعضهم يحده بما يقارب ذلك ولا يطابقه وهو قولهم: اللفظ المستعمل فيما وضع له، وهنا يقول كل لفظ بقي على موضوعه، والمجاز الذي سبق في كلام المصنف كما ترى منه ما يكون زيادة، فما كان زيادة فإن سياقه يكون باقيًا على موضوعه، فإنما يكون زيادة من المؤكدات يجعلونه داخلًا على هذا التقرير في اسم المجاز.

ولو نظرت في أول تقريره وجدت أنه يقول في المجاز زيادة كقوله تعالى: ﴿**فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ**﴾ [**النساء: ١٥٥**]، فهذا جعله مجازًا مع أنه قد بقي على موضوعه، وإنما فيه هذه الصلة التي سموها زائدة، لكن من حيث الجملة، الجملة باقية على موضوعها وليست على مقابل ذلك.

وبهذا يتبين أنه لا يطرد ما ذكره المصنف من تمييز الحقيقة عن المجاز بما سبق، فإنه ميز المجاز بتلك الأربع التي هي الزيادة والنقصان والاستعارة والتقديم والتأخير، فما كان من باب التقديم والتأخير فإنه قد بقي على موضوعه من جهة دلالة الكلمات.

وقد سبق معنا أن التقديم والتأخير مثلًا قد يكون جائزًا في الكلام بالإجماع، بإجماع أهل اللغة، وأهل النظر، وأهل الأصول، قد يكون التقديم تقديم ما حقه التأخير في الأصل قد يكون واجبًا ليس جائزًا، فإذًا تارة يكون التقديم والتأخير في كلام العرب تارة

يكون ممنوعًا بل يجب المحافظة على الأصل، وتارة يكون جائزًا أي التقديم والتأخير، وتارة يجب تقديم ما الأصل فيه التأخير، كتقديم خبر المحصور فإن خبر المحصور يجب تقديمه، ومن هنا قال ابن مالك:

وخبر المحصور قدّم أبدا كما لنا إلا اتباع أحمدا

فإذا وقع التقديم والتأخير فالكلمات قد بقيت على موضوعها فلم تتغير كما في المثال الذي يذكرونه كثيرًا "رأيت أسدًا يخطب"، فهذا يحتمل عليه ما ذكره المصنف من جهة الموضوع، وأما التقديم والتأخير أو ما كان من باب الزيادة التي سميت هكذا في سياق كلام كثير من أهل اللغة والأصول، فإن هذا قد بقي على موضوعه فوجب أن يكون حقيقة.

إذا قيل: إن الحقيقة هي أو هو ما بقي على موضوعه، فإن الخبر إذا تقدم جوازًا أو وجوبًا فإنه قد بقي على موضوعه، إلا أن يكون المراد يفصل على أن كل ما لم يبق على الأصل من جهة الدلالة، أو من جهة الصناعة فإنه يكون مجازًا، وهذا إذا وُسِع على هذا الترتيب كثر المجاز في اللغة، وهم يقولون: إن دلالة المجاز أقصر من دلالة الحقيقة، مع أن بعض الدلالات التي سموها مجازًا هي أبلغ في الثبوت والقوة مما لو خلت مما أوجب كونها مجازًا.

فإن ما في قوله -سبحانه وتعالى-: **﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِيثَاقَهُم﴾ [النساء: ١٥٥]**، لو خلا السياق من هذا الحرف لجعلوه حقيقة، أليس كذلك؟ مع أنه لما دخله الحرف حرف الصلة

أو الحرف الزائد كما يقولون، -وإن كان جميع أهل العلم من المتكلمين والنظار والفقهاء واللغويين يتفقون على أنه ليس في القرآن الزيادة المحضة وإنما لها دلالة وأثر-.

وإنما المقصود أن الخطاب لو خلا من الحرف لسمي حقيقة، فلما دخله الحرف الذي زاده قوة ودلالة وثبوتًا سمي مجازًا، وعلى هذا يلزم إذا طرد هذا على هذا الوجه ومثله تقديم خبر المحصور؛ لأنه يكون دالًا على الحصر والقصر، فيكون أثبت مما لو لم يقدم، وعلى هذا ينضبط كنتيجة أن المجاز في موارد يكون أقوى دلالة من الحقيقة، هذا ما لم يُرَدْ في الأصل فإن الأعلى من حيث الأصل هو الحقيقة.

والمجاز يحتاج إلى تقدير، أو يحتاج إلى معرفة المتقدم والمتأخر، ويحتاج إلى معرفة الزائد وما ليس كذلك، ويحتاج إلى معرفة الاستعارة ووجه الاستعارة، وهذه المعارف التي هي مدار المجاز عند المصنف وطائفة وهي التقديم والتأخير والزيادة والاستعارة والحذف أو النقصان هذه تحتاج إلى اجتهاد في معرفة المتقدم والمتأخر، أليس كذلك؟ ولهذا المثال الذي ذكره المصنف سابقًا في قول الله تعالى: **﴿فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحوى﴾[الأعلى: ٥]**، كما سبق تفصيله تبين أن ثمة خلافًا بين المفسرين وبين أهل اللغة أفيها تقديم وتأخير أم ليس كذلك؟

المقصود أن الموارد الأربع التي هي: مدار المجاز في كلام المصنف وطائفة، أو غير هذه الأربع مما يذكره أصحاب كل اختصاص، أو صاحب كتاب في مسألة المجاز، فإن المجاز يحتاج إلى أن يتصل به اجتهاد ليعرف الحدث، يحتاج إلى أن يتصل به اجتهاد ليعرف الحذف، أو يحتاج إلى أن يتصل به اجتهاد ليعرف التقديم والتأخير، أو يحتاج إلى أن يتصل به نظر واجتهاد لمعرفة الاستعارة فيه أو معرفة الزياد فيه وهلم جرا.

فلما كان المجاز لا بد له من نظر يتصل به، والدليل على ذلك أن جمهور مسائل المجاز في كلام العرب أو فيما ذُكر في القرآن يدخلها اختلاف، ولا تظن أن المجاز يقع في الكلام على ذاك الشكل الساذج الذي لا يختلف عليه والذي يذكرونه في أوائل المقدمات، كقولهم: "رأيت أسدًا يخطب"، فإن هذا لا يختلف عليه، لكن هذا مثال ساذج بمعنى أنه فصيح في المراد، أليس كذلك؟

لكن لما جعلوا مثلًا باب التقديم والتأخير كله من باب المجاز، فباب التقديم والتأخير واسع في كلام العرب وشِعرِها وكذلك هو كثير في القرآن، وهو كما أسلفت تارة يكون التقديم واجبًا وتارة يكون جائزًا، فإذا كان كذلك فهذا سيجعل مقام المجاز تارة يتعالى على مقام الحقيقة فلا ينضبط له قاعدة.

ثم إن الحد الذي ذكره المصنف للحقيقة وهو قوله: كل لفظٍ بقي على موضوعه فإن التقديم والتأخير كله قد بقي فيه اللفظ على موضوعه ولكنه تقدم وتأخر، وكل ما كان من باب الزيادة فإنه قد بقي على موضوعه، وكثير من الاستعارة قد بقيت على موضوعها.

وإنما يأتي هذا المعنى الذي ذكره المصنف مناسبًا لما سماه النقصان، فإن النقصان يُقدر فيه أن اللفظ ما بقي على موضوعه من جهة المحذوف، هذا تقدير ثم يعاد إليه فيُقال: حتى النقصان فإنه في حقيقته قد بقي على موضوعه.

ولو لم يبق على موضوعه لما سمي نقصانًا، فإنهم سموه نقصانًا وصار تقديره في الفهم "رأيت رجلًا كالأسد"، فإذا قلت: "رأيت رجلًا كالأسد" صار هذا قد بقيت فيه الألفاظ على موضوعها، أليس كذلك؟ مع أن هذا لا يقدر إلا هو، وعليه فـ"الأسد" هنا

في هذا المثال الساذج الذي يبتدأ به، هذا اللفظ قد بقي على موضوعه، لم؟ لأنه قد قدر فيه أنك تقول: "رأيت رجلًا كالأسد"، فحذفت "رجلًا" للعلم به، وحذفت حرف التشبيه للعلم به، وجعلت الأسد كأنه هو القائم بالفعل، لم؟ لاستحكام العلم بمورد الحذف، وعليه حتى في مقام النقصان عند التحقيق قد بقيت الألفاظ على موضوعها ولكن حُذف منها قدر؛ لأنه معلوم ضرورة، ولهذا سبق أنه لا يقع في كلام الفصحاء الحذف مع غير علم السامع بالمحذوف، هذا لا يقع في كلام العرب وشعرها فضلًا عن أن يقع ذلك في القرآن، فلم يقع في القرآن إلا ما هو معلوم ضرورة.

وعليه يتبين أن الحد الذي يقال فيه في الحقيقة: هو كل لفظ بقي على موضوعه فإنه مُطردٌ في سائر الكلام ولا يخرج عن ذلك سياق، حتى السياقات التي قيلت بأنها هي أنواع المجاز أو هي مدار المجاز، أغلقها وأشبهها إشكالًا هو مسألة النقصان، ومسألة النقصان جوابها ما سبق أنها قد بقيت على موضوعها؛ ولهذا سميت نقصانًا، أو سموا الإيجاز استعارة، أو سموا التشبيه استعارة، فكل ذلك عند التحقيق قد بقي على موضوعه لكن فيه حذف، ولولا الحذف لما سمي نقصانًا، ولولا الحذف لما سمي استعارة.

وعلى هذا لا يطرد فيما يتبين أن ثمة لفظًا في العربية قد استعمل في غير موضوعه، فإنه إذا استعمل في غير موضوعه لا بد له في هذه الحال من تقديرٍ يصححه على موضوعه، وإذا كان كذلك ما تميزت الحقيقة عن المجاز بما ذكره المصنف من الأوجه الأربع.

أما الزيادة والتقديم والتأخير فبين وأما الاستعارة فكذلك في كثير من مواردها لا ينغلق إلا بعض مقام الاستعارة ومقام النقصان أو إيجاز الحذف، ثم هذا عند التحقيق يطرد مع السابق من جهة أنه قد بقي على موضوعه ولكن فيه حذف.

المتن:

قال: «**وأما الحقيقة فهو كل لفظ بقي على موضوعه وهو على ضربين: مفصل ومجمل**».

الشرح:

قوله: «**وهو على ضربين**» أي: الحقيقة، «**مفصل ومجمل**»، هذا عليه سؤال: لم المصنف جعل المفصل والمجمل متفرعًا عن الحقيقة ولم يجعله متفرعًا عن المجاز مع أن المجاز الذي ذكره على الأربعة كثير من الخبر وكثير من باب الأمر والنهي قد دار عليه وفيه المجمل وفيه المفصل؟ فإنه لو قيل: إن المجمل والمفصل الذي ستُفرع عليه مسألة الأمر والنهي بعد ذلك في كلام المصنف، إنه يتفرع عن الحقيقة لم ينتظم ذلك في الأدلة؛ ولهذا المجمل والمفصل هو وصف لجملة الكلام وليس مختصًا بالحقيقة دون المجاز، فكما يقع المجمل والمفصل فيما سماه المصنف حقيقة، كذلك إذا حصل في السياق تقديمٌ وتأخير، فإنه قد يكون من باب المفصل أو من باب المجمل، وإذا حصل في السياق نقصان أو زيادة أو استعارة فكذلك فيه المفصل وفيه المجمل.

وعليه لا ينضبط أن المفصل والمجمل يتفرع عن الحقيقة، ثم يفرع المصنف -رحمه الله- عن المفصل والمجمل دلالات بعد ذلك، فترى أن الدلالات التي فصلها المصنف بعد ذلك تفرعت عن هذا الضرب، مع أنه قد جعل المجاز هو أحد الضربين في دلالة القرآن، فإنه في الابتداء يقول: والكتاب على ضربين: مجاز وحقيقة.

ثم جعل تفريع الدلالات على الحقيقة، وابتدأ ذلك بقوله ماذا؟ مجمل ومفصل أو مفصل ومجمل، هذا غير منتظم وغير وجيه؛ لأن الإجمال والتفصيل هما وصف متقابل لكل كلام، ولك أن تقول على تقرير المصنف: لضربي الكلام، سواء أكان ذلك من باب

الحقيقة أو كان ذلك من باب المجاز، فإنه إذا كان هذا بيانًا لحال الحقيقة فإنه يرد السؤال ويبقى باقيًا فما حال المجاز؟ فكلها من باب المجمل أم كلها من باب ماذا؟ المفصل، وهذا يتبين أن الترتيب هنا ليس منتظمًا.

وصوابه وتحقيقه أن يقال: إن الإجمال والتفصيل هما وصفان متقابلان لكل كلام، سواء سُمي باصطلاح أو دلالة ما بأن هذا من باب الحقيقة أو ذاك من باب المجاز أو لم يسم كذلك، وكل كلام يحتمل أن يكون فيه الإجمال أو فيه التفصيل.

المتن:

قال: «**وأما المفصل فهو ما فُهم المراد به من لفظه ولم يفتقر في بيانه إلى غيره وهو على ضربين: غير محتمل ومحتمل**».

الشرح:

قال: «**المفصل ما فُهم المراد من لفظه ولم يفتقر في بيانه إلى غيره وهو على ضربين: غير محتمل ومحتمل**»، وسيجعل المصنف -رحمه الله- المجمل بماهية أو حد على خلاف هذا المفصل، وهو الذي لا يفهم منه المراد من لفظه إلا بغيره.

هذا الاستعمال الذي ذكره المصنف مشهور عند أكثر الأصوليين وإن اختلفت عباراتهم، وهنا يقال: إن الإجمال والتفصيل الذي يذكرونه في الأدلة، وأكثر ما يذكرونه في بيان دلالة القرآن، ويتصل الحكم كذلك بدلالة السنة، لكن يذكرونه في الأصل في دلالة القرآن وإن كان الحكم كذلك في السنة لكنه أبين عندهم في القرآن؛ لأن السنة منها الفعل إلى آخره، ويختلفون هل الفعل يدخله الإجمال أو لا يدخله الإجمال إلى ما هو مشهور في الخلاف.

هنا يقع السؤال في هذا المشهور عند الأصوليين، هل الإجمال والتفصيل من الأوصاف الذاتية للسياق أم أن ذلك من الأوصاف الإضافية؟ **الجواب:** لا يقع في القرآن الإجمال البتة إلا إذا قُدر إضافيًّا، وعليه فإذا قيل: الأدلة منها المجمل ومنها المفصل، فلا يصح أن المراد بذلك أن من أدلة الكتاب ما يكون مجملًا لا يتبين إلا بغيره، هذا لا مثال له في كتاب الله، وإن كان كثير من آي الكتاب العظيم لا بد له من بيان من الكتاب أو من سنة النبي -صلى الله عليه وسلم-، لكن هذا لا يجعله المجمل المحض، وإنما يكون المجمل الإضافي.

وعليه فإن الإجمال المضاف إلى أدلة الكتاب جميعه من الإجمال الإضافي، وليس من الإجمال الذاتي بحيث يكون السياق مغلقًا بالإجمال، فهذا لم يرد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قول مجمل، مستحكم الإجمال لا يتبين إلا بغيره، بل جميع آيات الكتاب مفصلة، ولكن التفصيل كما تعلم يكون درجات.

إذًا لا يقع في القرآن، ولا في كلام الرسول -صلى الله عليه وآله وسلم- لا يقع المجمل المحض البتة، وهذا خلاف المشهور عند الأصوليين وإن كانوا لا يتكلمون عن الذاتي والإضافي ولا عن المحض ولا عن غيره، ولكنهم يطلقون في المشهور عند نظار الأصوليين المجمل والمفصل، ويقولون: المجمل ما يحتاج في بيانه إلى غيره، أو يقولون: ما لم يتبين معناه حتى عبر بعضهم بوصف المبهم وجعله أعلى درجات الإجمال، وكل هذا غير صحيح.

والشافعي -رحمه الله- في رسالته كما سبق شرحها في هذا المجلس المبارك، لعل من يذكر ذلك، قد أشار إشارةً وإن لم يقطع بذلك أو يصرح به بالإفصاح ولكنه أشار إلى عدم تمحض الإجمال في القرآن، ولكن هذا عند الاستقراء والتأمل مطرد ولا شك، فإنه لا يقع لك آية في القرآن إلا وفيها دلالة على حكم.

فإن قيل: فقوله -سبحانه وتعالى-: **﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اركَعوا وَاسجُدوا﴾ [الحج: ٧٧]** لم يبين هذا الركوع والسجود في أي صلاة، وكم هو إلى آخره، قيل: هذا قدرٌ من المعنى يتبين بغيره، ولكن الآية هل هي من باب المجمل المحض؟ الجواب: لا؛ لأنها دلت على أن الركوع والسجود من المأمور به، وأنه عبادة، وأن الله يحب ذلك، وأن الله أمر بذلك إلى غير ذلك، وعليه لا يقع المجمل المحض.

ثم هنا مسألة كل آية أو حديث قيل فيه: أنه مجمل فهو غير متمحض، بل لا بد فيه التفصيل، ثم هذا التفصيل الذي يُذكر في القرآن أو يذكر في السنة، إما أن يجعل هكذا من باب الإضافة فيسمى بيانًا للمجمل، وإما أن يكون من باب السياق المتمم، والمتمم هنا أقوى؛ باعتبار أن المفصل الذي هو ما فُهم المراد من لفظه ولم يفتقر في بيانه إلى غيره أيضًا هو كذلك من جهة نظام الشريعة، فإن نظام الشريعة الذي دليلها ومدارها على الكتاب والسنة ليس كسائر الكلام، فإن سائر الكلام يفهم على ما يكون قائمًا في الحال من الدلالة وحسب.

سائر الكلام من كلام الناس أو كلام العرب في شعرها أو غير ذلك لا يعلق فهمه على منفك عن الحال، لما؟ لأنه جزئي مطرد الجزئية، بخلاف الشريعة فإنها كليةٌ واحدة، -حتى يقرب المقصود بهذا التقرير- ألا ترى أن كل دليل منها يُحتاج فيه إلى تبيَّن جملة من القواعد والدلالات من جهة كونه عامًا أو خاصًا؟ أدخله تخصيص أو لم يدخله تخصيص؟ أهو مطلق أو مقيد؟ هذا الدليل هل قابله دليل آخر؟ هل هو الأقوى في الدلالة أو ليس هو الأقوى في الدلالة؟

وعليه فالرأي والاجتهاد حينما يوصف الاجتهاد في الشريعة ليس هو المعرفة بدلالة الجملة على فصاحة في اللغة وحسب، وإلا لصار الاجتهاد في الشريعة قاصرًا عن رتبتها،

ولهذا لا يكون الاجتهاد متحققًا إلا إذا كان من نظر في الدليل يعرف بقية الأدلة، وظاهر هذا من بسيطه وبينَّه ما يقرره الأصوليون من جهة أن العام يتبين فيه التخصيص، والمطلق يتبين فيه التقييد، ويتبين الناسخ والمنسوخ إلى غير ذلك.

هذه التي يذكرها الأصوليون -رحمهم الله- هذه قريب المدارك الأولى التي لا بد من تبينها، لكن التبين لمعرفة الحكم على مراد الله -سبحانه وتعالى- بما شرع الله، أو على مراد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- باعتبار هديه وسنته، لا بد له من جملة معارف تتصل بكل دليل.

هذه المعارف تارة تكون في الأدلة وتارة تكون في الدلالات، فإذًا فالأدلة جهة الثبوت، ودرجات الثبوت بين الأدلة أو سياق الآيات في القرآن من جهة الدلالات باعتبار أن الثبوت يطرد على التواتر في كتاب الله، فهذه المُحتفات وهي كثيرة المقصود هنا الإشارة إليها، هذه المُحتفات اللازمة في كل دليل أن تعرف؛ لئلا تفهم الشريعة على غير مرادها، ولئلا يترك مقيدها، أو يترك مخصص الحكم الذي ورد بلفظ عام أو المنسوخ أو ما إلى ذلك.

هذه المحتفات الواسعة في باب الأدلة أو في باب الدلالات، حتى إذا استعملت الأدلة التي هي بعد الدليل النص من الكتاب أو السُّنة كدليل القياس، فإن دليل القياس فيه محتفات، حتى كادت المحتفات أن تكون من المتمانعات في فهم البعض؛ ولهذا محققوا أصحاب القياس من الحنفية -رحمهم الله- استعملوا مع القياس الاستحسان مع أن كثيرًا من الاستحسان هو قلب للقياس، أليس كذلك؟ هو قلب للقياس.

المقصود: كنتيجة هنا أن من تأمل هذا المعنى الكلي عرف أن الشريعة من جهة أحكامها، وأخذ الأحكام من أدلتها الكتاب والسنة، سواء أكان ذلك بالأدلة البينة أو في الأدلة المتولدة، أو في الدلالات البيِّنَة كالنص الظاهر أو في الدلالات النازلة كالإيماء والإشارة والاقتضاء إلى آخره، فإنها مقولة على هذا الاحتفاف ولا بد.

-ولعله يأتي له تفصيل -إن شاء الله- أوسع- نتيجة هذا أن المفصل أيضًا لا بد له من معرفة المحتف، وعليه لم يطرد التفصيل المحض، ولم يطرد الإجمال المحض، فإن قيل: ألا ينتقض هذا في المفصل بالإلهيات؟ قيل لا ينتقض؛ لأن محتفها ثابت ثبوتًا ضروريًّا لا يحتاج إلى اكتساب، ومن هنا صار القول فيها واقعًا على القطعية من جهة الدلالة عند أول مقامات ورود الخطاب، وليس لأنه علي عنها، وإلا فأصل القاعدة هي قاعدة واحدة، لكن تعالت تلك المسائل الضرورية من جهة المعرفة بحكم المحتفات فيها ضرورة من جهة التبين، فإن خطاب الأمر إذا ورد به عموم احتُمل تخصيصه، أليس كذلك؟

خطاب الأمر من الشارع في مفصل الفعل من المكلفين إذا ورد يحتمل أن يكون قد دخله تخصيص والأمر والنهي يحتمل أن يكون دخله نسخ، أليس كذلك؟ فمن هنا المحتفات هنا هي من باب المكتسب.

وأما في الضروريات فإن العلم بالمحتفات هو علم ضروري؛ لأن درجة الخطاب هنا موضوعها اقتضى هذا الضرورة وليس نظم الخطاب، وكثير من مدار أهل الأصول -رحمهم الله- على نظم الخطاب؛ ولذلك يجعلون النص له صيغ هكذا، والصريح له صيغ هكذا، والعام له صيغ هكذا وهلم جرا، وتجد أن مدار ذلك على النظم أي نظم الحرف، وهذا ليس مطردا.

ولذلك إذا جاء الموضوع وجب أن يكون الموضوع دالًا دلالة مكافأة لنظمه من جهته، أنه لا انفكاك بين هذا وبين هذا عند التحقيق، وأن الانفكاك بين النظم وبين الموضوع والمعنى هو انفكاك طارئ ومتكلف على اللغة، ومولدٌ من أصولٍ فلسفية غير صحيحة، وهو الذي غلا فيه قوم من قدماء المتكلمين بإعلاء مقام اللفظ كما يذكره الجاحظ وجماعته، أو على ما يقابل ذلك كما هي طريقة الشيخ عبد القاهر ومن على طريقته.

فهاتان النظريتان: إما تغليب اللفظ في طريقة الجاحظ، أو تغليب المعاني وأن الألفاظ خدمٌ لها كما يقول عبد القاهر، فكل هذا وهذا غير صحيح من جهة هذه الأوصاف التي ذكروها، وأعني بالأوصاف التي ذكروها لما استعمل الجاحظ أن المعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العربي والعجمي والبدوي والقروي إلى آخره.

فهذا التهوين من أثر المعنى على الدلالة غير صحيح، وعكسه لما استعمل عبد القاهر أن الألفاظ خدم للمعاني وأنها مسيرة بأمرها وأن المعاني هي سلطانها إلى آخره فهذا أيضًا كذلك، وكلاهما نظرية بلاغية متولدة عن الأصول الكلامية المتولدة عن الأصول الفلسفية، وإن كانت هذه النظريات البلاغية مركبة من جهة اللغة واستقراء اللغة إلى غير ذلك، لكنها لا تنفك عن الأصل.

وإذا جاءك في كلام الله -جل وعلا- في الإلهيات مثلًا في قوله -سبحانه وتعالى-: **﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾[يونس:٣]**، فهذا المعنى فيه حاكم وهو أن الفعل هنا مضاف إلى رب العالمين -سبحانه وتعالى-، ولهذا يكون من العلم الضروري إدراكه، ولا يحتاج في بيانه إلى غيره البتة؛ لأن محتفاته متحققة ضرورة، وقائمة ضرورة. بمعنى: أنه يعلم ضرورة براءة هذا الخطاب من التخصيص ويُعلم براءته من التقييد.

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة:٢٠]، لمّا كان الخطاب في ذكر قدرة الخالق - سبحانه وتعالى- السياق من حيث النظم هو على الرتبة العالية في التأكيد، أليس كذلك؟ لكن هذا النظم، قد يقع في غير هذا السياق، فلا يكون دلالته كدلالته في هذا السياق، لم؟ لأن الحكم الذي وقع مدركًا وقع مدركًا مركبًا بأثرين، أحدهما أثر النظم والآخر أثر المعاني.

وهذا الذي كاد أن ينتهي له بعض محققي أهل اللغة في ذلك الخلاف بين البلاغيين، وممن اتجه إلى هذه النزعة، وإن لم يصرح بها على هذا المعنى، ولكنها على هذا القدر من السياق بعض المحققين الكبار من اللغويين كابن قتيبة -رحمه الله-، ولعل من سبب ذلك سلامة أصوله في الإلهيات، فإن طريقته في الإلهيات طريقة صحيحة، على أصول الأئمة في الجملة؛ ولهذا تباعد عن تلك الآثار الكلامية المتولدة.

وهذا معنى "كل كبير"، أن طريقة فهم القرآن والسنة قواعدها في نظام الشريعة ليست مسيرة على فهم بسيط القول من كلام الناس، وإنما الشريعة لها موازينها ولها قواعدها، ولهذا تلك الدلالات التي أجريت فيها في أدلة الكتاب حتى الدلالات البعيدة عن الإدراك الأول مما سيأتي مما سمي بدلالة الإيماء مثلًا، أو دلالة الإشارة إلى غير ذلك، هذا لا يقع في كلام الناس، لم؟ لأنه في كلام الله إذا تحقق كان حقًا كالقياس.

فإن القياس إذا تحقق على رتبته الصحيحة وجب أن يكون صحيحًا؛ لأنه يعلم في ضرورة الشريعة وأصلها أن الشريعة لا تفرق بين المتماثلات، وإذا كان كذلك صار القياس هو في تنزيل هذا المعنى الكلي على الواقعة، ولهذا إذا أخطأ القياس في بعض مقامه، فليس لأن الشريعة فرقت بين المتماثلات، وإنما لأن هذا ليس مثلًا لهذا، وإنما هذا

شيء وهذا غيره، فليس هما من باب المثلين وإنما هما من باب الغيرين أو المختلفين أو غير ذلك.

إما أن يكون هذا من باب الاختلاف، أو يكون فيه تقييد بسبب اقتضى عدم المماثلة فيه، وتعلم أن المماثلة قد تكون في الذوات، ويكون الاختلاف في بعض الصفات، وعليه فلا يصح النظر إلى أدلة الكتاب والسنة على هذه الطريقة المرسلة، وأن منها المفصل الذي يصار إليه وحده، ومنها المُجمل الذي لا يفهم إلا بغيره، هذا إطلاقه في الوجهين ليس منتظمًا.

المتن:

«وأما المفصل فهو ما فُهم المراد به من لفظه ولم يفتقر في بيانه إلى غيره وهو على ضربين: غير محتمل ومحتمل، فأما غير المحتمل فهو النص وحدّه ما رُفع في بيانه إلى أرفع غاياته، نحو قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُروءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فهذا نص في الثلاثة لا يحتمل غير ذلك».

الشرح:

المصنف جعل المفصل على ضربين: غير محتمل ومحتمل، أي يحتمل أكثر من دلالة أو لا يحتمل إلا دلالة واحدة ثم قال بأن: **«غير المحتمل هو النص وحده»**، النص وحده هو الذي يقال: أنه غير محتمل، أي لا يحتمل دلالةً أخرى، والنص في أصله استُعمل عند الأصوليين في موارد.

تارة يستعمل النص في كلام أهل العلم من أهل الأصول والفقه وغيرهم، وتارة يستعمل في تسمية الأدلة.

فيقولون: نصوص الكتاب والسنة، ويقصدون بذلك الآيات مطلقًا سواء سُميت من باب المفصل عندهم أو من باب المجمل، فيقصدون بالنص ما قاله الله أو قال رسوله - عليه الصلاة والسلام-.

وتارة يراد بالنص درجة من الدلالة وهو الغالب على استعمال أهل الأصول، أنهم يقصدون بالنص درجة من الدلالة.

وهو ما أشار إليه المصنف في حده بقوله: **«ما رُفع في بيانه إلى أرفع غاياته»**، وهذا الذي رُفع في بيانه إلى أرفع غاياته أنواع:

- فقد يكون هذا من باب دلالة الأوّلى تارة، وقد يكون من باب الدلالة الأولى، وعليه فالدلالة الأولى ودلالة الأوّلى كلاهما داخلة في النص.

فإن قول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء:٢٣]** الدلالة الأولى: النهي عن ذلك أن يقول الإنسان لهما: أف، فهذا داخل، والدلالة الأوّلى ما فوق ذلك، فكلاهما داخلة في النص على طريقة المصنف.

ومما ينبغي للناظر في علم الأصول خاصة، وفي جملة العلوم عامة ولكنه في علم الأصول أكثر، وفي علم مصطلح الحديث وعلومه، هذان العلمان كثر فيهما الاصطلاح حتى تقابلت المصطلحات.

وعليه فلا يكون الاصطلاح بالضرورة مُطردا عند عامة الأصوليين، بل ولا عند جمهورهم تارة، بل قد تجد أصحاب المذهب الواحد يصطلح بعضهم على مراد ويصطلح بعضهم في نفس الاسم على مراد آخر؛ ولهذا تعدية وتعريف الاصطلاحات من جملة الكتب قد لا يكون محكمًا.

فإنك إذا أردت أن تعرف النص قد تجد في كتابٍ من كتب الأصول أن النص ليس ما ذكر المصنف فقط وإنما هو معنى أوسع من ذلك أو يكون دون ذلك، فمثلًا في كلام كثير من الحنفية لما يفسرون أو يجعلون الدلالات أصولها أربع: الظاهر، والنص، والإشارة، والعبارة، وبعضهم يزيد أيضًا الاقتضاء ويجعلون النص هنا على معنى الأوّلى، ويجعلون العبارة على المعنى الأول.

كثير من الأحناف يقصد بدلالة العبارة المعنى الأوّل، فإن قيل: فأين النص عند هؤلاء؟ قيل: النص عندهم ما كان أعلى من ذلك وهو الأوّلى للدخول، قالوا: لأن الخطاب ينبه بالأدنى على الأعلى، فتكون دلالة الأدنى على هذه الطريقة عند الحنفية دلالة عبارة؛ لأن عبارة النص أي عبارة الآية أو اللفظ في الكتاب، اللفظ هو الذي قضى به، وأما النص فهو عندهم أعلى من ذلك وهو ما يسمونه بدلالة الأولى.

الشاهد في هذا أن المصطلحات عند الأصوليين، وعند علماء أهل الحديث في مسائل علم الحديث، ومصطلحه وعلومه، وأيضًا في علم ثالث -لا بأس من الإشارة إليه- يتعلق بالسلوك والمعرفة والأحوال، هذه العلوم الثلاثة هي أكثر العلوم تنوعًا في الاصطلاح بين أصحابها؛ ولهذا من الخطأ تارة، أو من عدم التحقيق تارة أخرى أن يتوسع في النقل للمصطلحات من كتب ولو كانت من أمهات هذا العلم، بل قد يكون الاسمُ واحدًا، والمراد به عند أرباب هذا العلم متباينًا ليس فقط أن يقال: أنه مختلف بل ماذا؟ بل متباين.

فإنه هنا في هذا المثال النص في كلام المصنف مختلف عن النص عند كثيرٍ من الحنفية، أليس كذلك؟ ولكنه لم يصل إلى درجة ما؟ التباين، لكنه في بعض المعارف يصل إلى درجة التباين، كالضعيف عند بعض أهل الحديث، وفي علوم السلوك والأحوال كاسم الفناء

مثلًا فإنه مستعمل في سائر طبقات أهل الأحوال، ومع ذلك بعضه صحيح، وبعضه خطأ، وبعضه من أصل الباطل، فهو درجات وعليه لا يصح أن يفسر هذا الاسم؛ لأنه اصطلاح.

وأما العلوم الأخرى كالفقه فهي أكثر استقرارًا أو فهو أكثر استقرارًا، وفي الجملة الأصحاب من أصحاب المذاهب ينظمون مصطلحهم ويكون فيه قدر من الاستقرار على أدنى الأمر في طبقات، فيكون اصطلاح المتقدمين كذا، واصطلاح المتوسطين كذا، واصطلاح المتأخرين كذا، هذا فيه انتظام في الفقه، وأما في هذه العلوم الثلاثة فهي كثيرة التداخل إلى درجة ماذا؟ إلى درجة التباين.

وعليه فمثلًا إذا قال بعض أهل الأحوال كالجنيد مثلًا كلامًا في الفناء، لا يصح أن يُفسر بكلام صاحب الفتوحات؛ لأن هذا له طريقة مختلفة عن تلك الطريقة، وهذا من أسباب الأخطاء العلمية الواسعة عند البعض: ألا يُميز بين الطرق العلمية التي تستعمل في هذه العلوم ودرجاتها، قال -رحمه الله-:

المتن:

«فأما غير المحتمل فهو النص».

الشرح:

عُرف أن النص يستعمل على معاني، وهو عند الأصوليين في الغالب درجة رفيعة من الدلالة، أو أرفع درجات الدلالة؛ ولهذا يبتدأ به في الجملة عند الأصوليين.

والنص في اللغة: هو بيان الشيء على درجة مميزة له، أو على كماله ورفعته، فإذا مُيز على رفعته واختصاصه بدرجة كماله الإضافي، فإن هذا يسمى نصًا سواء كان ذلك في

الحسيات أو في المعاني، ومنه قول امرئ القيس: "إذا هي نصته ولا بمعطل" ويكتفا بعجز البيت عن صدره، توقيرًا للمكان عن ذكر صدره فيما لا يناسب الذكر، وإنما الشاهد فيه "في عجزه" وهو يقول: "إذا هي نصته ولا بمعطل"، النص هنا الإبانة والرفع، فلما كان المعنى في لغة العرب هكذا صاروا يسمون ذلك في علم الأصول هكذا.

المتن:

قال: «**فأما غير المحتمل فهو النص، وحده: ما رفع في بيانه إلى أرفع غاياته، نحو قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، فهذا نص في الثلاثة، لا يحتمل غير ذلك**».

الشرح:

هذا من احتياط المصنف في عبارته وتدقيقه وهو متين العلم دقيق العبارة، فقال لك: «**فهذا نص في الثلاثة**»، وهو كذلك؛ لأن الثلاثة عدد فيكون نصًا فيها، لكنه ليس نصًا في الدلالة على الحكم، من جهة جملة الحكم المكلف به، فإن جملة الحكم المكلف به مركب من: المعرفة بالمطلقات، وبالثلاثة، وبالقروء، أما الثلاثة فهي النص، لكنك إذا جئت القروء وجدتها من المشترك.

وعلى قاعدة المصنف سيجعل هذه الكلمة مما؟ من المجمل، وهذا يبين لك ما سبق أن الإجمال المحض ليس واقعًا في الخطاب، كما أن التفصيل لا يمنع في نظام الشريعة، أو التفصيل لا يصحح في نظام الشريعة إرسال النظر.

وكثير من الخطأ الذي يقع وقع فرعًا عن هذه الطريقة التي أشرت لها، وهي غريبة عند السلف لم تكن معروفة عندهم، وكان فقه الصحابة على خلافها؛ لأن الصحابة -رضي

الله عنهم- يجرون الدليل على موارده، ولا يجرون الآية مقطوعة عن بقية القرآن، أو عن بقية هدي النبي -صلى الله عليه وسلم-، ولهذا لم يقع عند الصحابة خطأ في الأصول.

لكن لما أُخذ السياق على الاختصاص، ثم قدرت فيه هذه المقدمة الموهمة وهو أنه من المفصل لغة في نظمه، أُجريت في الأحكام المقصورة على الواحد من الخطاب، أجريت الأحكام على المقصور الواحد من الخطاب، حتى لو كان من جهة السياق يسمى ماذا؟ يسمى مفصلًا.

وعن هذا تولد خطأ الخوارج، فإنهم نظروا إلى مثل قول الله: **﴿وَمَن يَعصِ اللهَّ وَرَسولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدودَهُ يُدخِلهُ نارًا خالِدًا فيها﴾[النساء: ١٤]**، فأجروا عليها نظم الكلام الذي يعتاد في غير القرآن، فقدّروا لذلك الحكم الذي قالوا فيه: بأن أصحاب الكبائر مخلدون في النار، وأجروا ذلك على مثل قول الله: **﴿إِنَّكَ مَن تُدخِلِ النّارَ فَقَد أَخزَيتَهُ﴾[آل عمران: ١٩٢]**، فإذا أجري على نظم الكلام، لكن الشريعة كما سلف منارها ونظامها وقاعدتها يرد بعضها إلى بعض، وتُفهم قواعدها بغيرها من الأدلة، وعن هذا ضلوا ذلك الضلال بمثل هذا.

وهذا كما وقع للخوارج في الأصول، هو الموجب الكلي في الجملة للخطأ الفقهي، الخطأ الفقهي يتفرع عن هذا الكلي؛ لأنه فوات لمعرفة محتف ولا بد، ولهذا من جمع هذه المحتفات على السعة، وأدرك فقهها، وفقهها استقرائي، لا يقال: سلِم من الخطأ؛ لأنه لا يسلم من الخطأ في الفروع أحد، ولكن من جمع وحقق في ذلك على كعب اجتهاده ومقام فقهه، وهذا الذي امتاز به السالفون من أئمة الاجتهاد، كمالك -رحمه الله-، والإمام أحمد، وأمثال هؤلاء من أئمة الفقه والعلم، فإنهم وسيعوا النظر وبالغوا النظر في مدارات الشريعة.

وحتى في باب الثبوت كما تعلم محققوا أهل الحديث أجروه على هذا النظام؛ لأن هذا هو النظام اللائق بالشريعة والمميز لها ثبوتًا ودلالة، ألا ترى أنهم في خبر الواحد يفصلون، فما من متقدم له قولٌ مطرد في خبر الواحد، إلا أن يكون قوله المطرد الانتخاب والتمييز.

وإنما المقصود بأنه ليس له قول مطرد: أي لا يوجد من يقبل خبر الواحد مطلقًا، أو يردهُ مطلقًا، أو ما يسمى في الاصطلاح زيادة الثقة بقبولها مطلقًا، أو بردها مطلقًا هذا إذا أردت أن تحققه مذهبًا لمتقدمي أئمة الحديث كأحمد، والبخاري، وابن المديني، وابن معين، وأمثال هؤلاء لا تجده منهجًا يصدقه أنهم يطلقون الحكم، وكل من باعد عن هذا العلم بالتحقيق في علم الحديث صيّر المسألة على أحد الإطلاقين.

ولهذا قال ذلك في الإطلاق، وحكاية الخلاف على الإطلاق بعض المتكلمين الذين هم ليسوا من أهل صنعة الحديث، وإلا فحتى الحُفاظ من المتأخرين كالحافظ ابن حجر وأمثاله، فإنهم لا يطلقون ذلك في تحقيقاتهم، لما؟ لأنه يتعذر فيه الإطلاق، مثّلنا بطريقة أو بما وقعت فيه الخوارج في الأصول، وأما في الفقه فمما أثّر على فوات ذلك طريقة أهل الظاهر، ولهذا ابن حزمٍ -رحمه الله- أجرى ذلك في كثير من مسائل الأمر والنهي ولا يجري ذلك في الخبريات، ابن حزم لم يُجري هذا المنهج في الخبريات، وإنما أجراه في كثير من باب الأمر والنهي حتى قال بتحريم بعض النهي الذي خالف فيه الإجماع؛ لأنه نصب أن النهي يفيد التحريم.

فحرّم بعض ما استقر فتوى الصحابة والأئمة الأربعة وغيرهم على أنه من باب المكروه وليس من باب المحرم، ولّما كانت المأمورات أكثر امتيازًا لم يقع في كلام ابن حزم فيها مثل ما وقع في باب المكروهات.

ومن أصل هذا الكلي: أن مالكًا -رحمه الله- أجرى القول بعمل أهل المدينة، وأجرى القول بالمصالح المرسلة، وأجرى الإمام أحمد القول بآثار الصحابة انتخابًا، لم يذهب الإمام أحمد -رحمه الله- لآثار الصحابة مطلقًا؛ لأنه لا يُختلف أن قول آحاد الصحابة من حيث هي ليست حجة، وإلا للزم تعارض الأدلة التعارض الصريح في ذاتها، ولكن له طريقة في الانتخاب في هذه المسائل، ومثله في حديث الواحد وغير ذلك، وهذه قاعدة كلية واسعة، وخطأ الأصول الأول وهو خطأ الخوارج هو فرع عن هذا السبب.

وأما خطأ الأصول الثاني فهو فرع عن معارف دخلت، كخطأ القدرية المتكلمة، أو خطأ القائلين في الإلهيات، فهذا وإن تأثر بهذا السبب، إلا أنه تأثر بسبب آخر أيضًا أشكل منه ولكنه لم يقع في الطريقة الأولى من جهة الخطأ في الأصول، ومن يسَّر الله له سعة في العلم والفقه استطاع أن يجمع قواعد مميزة لذلك.

وممن صار له عناية بهذا الكلي ورسم شيء من مقامه: القرافي -رحمه الله- في "كتاب الفروق"، فإنه في تلك الفروق التي جمعها هو يحرر لك هذا التقابل، وإن كان أتى على مادة، ولكنها مادة مؤسسة وصحيحة رفيعة من جهة أصل ترتيبها.

وإن كانت بعض ما ذكره قد تكون من التفصيل من حيث النظر مما لا يترتب عليه أثر، لكن الأمر هكذا في عموم الشريعة، وهو هذا المعنى الكلي الذي -إن شاء الله- لعله تأتي مجالس أوسع للحديث عنه.

المتن:

قال: «**نحو قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، فهذا نص في الثلاثة، لا يحتمل غير ذلك، فإذا ورد وجب المصير إليه والعمل به إلا أن يرد ناسخ أو معارض**».

الشرح:

قال: «**إلا إن يرد ناسخ**»، النص هو ما وقع على أرفع غاياته، فيجب العمل به في محل نصه، ومحل النص من الآية كما ترى عند المصنف ليس هو جملة الدلالة، وإنما قوله: «﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾»، «﴿ثَلَاثَةَ﴾» هذا هو النص، وأما القُرء فلم يتكلم عنه المصنف؛ لأنه من المشترك بالاتفاق، ولكن المصنف أعطى نتيجة بعد ذلك، إلى أن النص من حيث الحكم -وهذا أول حكم يذكره المصنف في الدلالات-، وكان هذا مما يرد عليه السؤال في الكتاب.

إلا أن المصنف لما ذكر المجاز، وفصله بأربع هذا وصفه أو حده فأين حكمه؟ هذا سؤال، أليس كذلك؟ أين حُكمه؟ هل المجاز من باب الدلالة القطعية أم من باب الدلالة الظنية؟ ما رتبة هذه الدلالة؟ فلم يذكر للمجاز حُكمًا ذكر له وصفًا وتمييزًا، فهذا هو أول مقامات الحكم؛ أن قال لك في النص: فإذا ورد أي: النص، وجب المصير إليه والعمل به إلا أن يرد ناسخ، هذا هو أول الأحكام عند المصنف؛ ولهذا ما فصّله المصنف من صيغ الدلالات أو درجات الدلالات لم يطابقها بأحكامها، بل ذكر بعض أحكامها ولم يذكر البعض الآخر، فهذا هو أول حكم ذكره.

قال: «**وجب المصير إليه**» إلا أن يَرِدَ ناسخٌ، أما النسخ فبيّن، والنسخُ متفق عليه بين السلف وعليه عامة أهل القبلة أن النسخ يقع، وهو المذكور في قول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿ما نَنسَخ مِن آيَةٍ أَو نُنسِها نَأتِ بِخَيرٍ مِنها أَو مِثلِها﴾ [البقرة: ١٠٦]**، فهذا من حيث الكلي متفق عليه، ثم في مسائل النسخ تفصيل وخلافات ذكرت مفصلة في كتب الأصول ويأتي لها كلام -إن شاء الله-، من جهة النسخ القطعي بالظني، أو نسخ القرآن بالسنة أو ما إلى ذلك، هذا يأتي -إن شاء الله- فيه كلام وبيان.

إنما في حكم المصنف قال: «**إلا أن يرد ناسخ**»، فإذا تحقق وجود الناسخ رفع الحكم، وهذا متيقن صحيح بشرط أن يتحقق وجود الناسخ، ثم قال لك: «**أو معارض**»، أما الناسخ فبيَّن السبب من جهة أنه يرفع العمل بالنص، وأما المعارض فهذا غير متجه، ولا سيما أنه جعله في حكم النص الذي وصفه بأنه ما وقع فيه الدلالة أو اللفظ على أرفع غاياته، فكيف يحتمل المعارض وهو النص الذي على أرفع غاياته؟

لو قُدر ذلك في الدلالات من الرتبة التالية وهي الدلالات الظنية الأخرى، كدلالة الإيماء أو الإشارة أو ما إلى ذلك لصح ذلك؛ لأنها تتفاضل في التقديم والتأخير، وأما أن يكون النص نصًا على هذه الرتبة التي هي أرفع الغايات عند الذكر، ثم لا يقع فيه أو لم يثبت ناسخ له، ثم يقال مع ذلك: بأنه تُرك لمعارض فهذا غير صحيح، ولم يذكر له المؤلف معنى أو اقتضاء صحيح.

فإن قيل كيف أجراه؟ قيل: هذان القيدان اللذان ذكرهما المصنف، ذكر القيد الأول منهما وهو: النسخ بأثر الشريعة، فإن النسخ من أثر الشريعة وليس من اقتضاء العقل.

وأما القيد الثاني فهو: التتميم العقلي على طريقة قوم من النظار، التتميم العقلي على طريقة قوم من النظار إذا قدروا مقامًا قدروه بها قدروه بالمعارض والسلامة من المعارض، هذه طريقة مطردة عند كثير من متأخري النظار، إذا قدروا مقامًا قدروه على الفرضين: سلامته من المعارض وماذا؟ ودخول المعارض عليه، ويجعلون الحكم إذا جعلوا له حكمًا مقدرًا على سلامته من المعارض.

فإن دخل عليه المعارض فلهم فيه قول آخر، وهذه الطريقة التي أطلقها كثير من متأخري النظار، وهي ظاهر طريقة أبي عبد الله الرازي في كتبه ولا سيما في المباحث المشرقية.

وأبو الوليد هنا يفرع على هذه الطريقة، ولعل تفريعه هذا تقليدًا لها وليس انتظامًا عليها، وإلا فإذا كان النص الذي على أرفع غاياته وهو في بيان دلالة الكتاب، لم يصح أن يقدر فيه هذا التقدير المقول في تجريد العقليات.

ثم إنه حتى في تجريد العقليات ليس منهجًا مطردًا، ولهذا قدماء المتكلمين والمحققون من متأخريهم كالقاضي أبي بكر بن الطيب وأمثاله لا يرتضون هذه الطريقة؛ ولهذا صار للقاضي أبي بكر كلام في خبر الواحد يتفرع عن مثل هذا، وصار له كلام في مسألة الأمر بالشيء أهو نهي عن ضده يتفرع عن مثل هذا؛ فهذا أصل معروفٌ في علم النظر، وهو أن تقدير المعارض إنما يكون في الظنيات، وأما في القطعيات فلا يصح فيها تقدير المعارض؛ لأن قبول المحل لتقدير المعارض يصيره ممكنًا لا واجبًا والممكن هو ظني.

المجلس يختصر عن التفصيل، لكن هو إشارة من أين أتى المصنف بقوله: **«وجب في النص إمضاؤه على دلالته»**، وهو يتكلم عن نص الكتاب، قوله: **«إلا إن يرد ناسخ»** هذا

اكتسبه من الشريعة؛ لأن النسخ صريح أنه يقع في الشريعة من حيث الأصل على قول الله سبحانه: **﴿ما نَنسَخ مِن آيَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]**، ثم قال لك: «**أو معارض**»، من أين أتى بهذا؟ أتى بهذا تفريعًا عن طريقة لعله مقلدٌ فيها وليس ناظمًا لها.

المتن:

قال: «**فصل:**

وأما المحتمل فهو ما احتمل معنيين فزائدًا، وهو على ضربين أيضًا:

أحدهما: أن لا يكون في أحد محتملاته أظهر منه في سائرها، نحو قولك: لون، للذي يقع على البياض والسواد وغيرهما من الألوان وقوعًا واحدًا، ليس هو في أحد محتملاته أظهر منه في سائرها.

فإذا قال لك».

الشرح:

هذه الطريقة عليها سؤال من جهة أن المصنف لما ذكر النص مثّل له بآية من الكتاب العظيم من كتاب الله، أليس كذلك؟ وهو قول الله: **﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُروءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]**، ذاك غير المحتمل مع أنه قد قال فيه المعارض، فهذا يكاد أن يكون من التضارب أو التناقض في التقرير ولكن ذُكر له سبب.

إنما لما جاء للمحتمل قال: «**وأما المحتمل فهو ما احتمل معنيين فزائدًا**»، هذا من حيث الكلي المجمل وارد، لكنه لما فصله -رحمه الله- قال: «**وهو على ضربين: أحدهما: ألا يكون في أحد محتملاته أظهر منه في سائرها**»: يعني يكون متساويًا، إذا قلت: «**أن لا يكون في أحد محتملاته أظهر**»، بمعنى أنه دخله أي مقام أو أي رتبة دخلته رتبة التساوي

ومثّل له بالسواد والبياض، ومثّل له بهذا المثال قال: **«لو أن للذي يقع على البياض والسواد نحو قولك: لون للذي يقع على البياض والسواد وغيرهما»**.

الشرح:

فتقول: "لون"، يقول: هذا محتمل أن يكون اللون الأبيض واللون الأسود هذا مثال صحيح، لكنه السياق في أصله في تقرير دلالة الكتاب، أليس كذلك؟ وعليه فأين المثال المطابق لهذا التساوي في آي الكتاب؟ إذا قلت: لون فهذا يحتمل أن يكون الأبيض أو الأسود أو غير ذلك، هذا صحيح.

هذا لو قُدر أنه في تفصيل مدارك القول المجردة، ودلالات القول المجردة، أما في رسم بيان دلالات الكتاب القرآن فإن تساوي هذه الرتبة لا وقوع لها في كتاب الله البتة، وأكثر ما وقع في كلامهم من جهة المشترك القوي الثبوت في اللغة، هو في نفس الآية أو في أمثلة منها الآية التي ذكرها المصنف.

فإن من أكثر المشتركات اللغوية المؤثرة في الخلاف الفقهي من حيث أفراد الكلمات (القرء) هل يراد به الطهر أو الحيض؟ لأنه وقع في كلام العرب منتظمًا على الأول، ووقع في كلام العرب منتظمًا على الثاني، وليس هذا أو ذاك بأولى في كلام العرب من جهة أن هذا قليل في كلام العرب وهذا غالب أو هذا في لغة قريش وذاك في لغة غيرها ليس كذلك، هذا كله شائع في كلام العرب، وهذا الباب هو باب المشترك اللغوي.

ومع ذلك المشترك اللغوي هو لا يرد في القرآن كما تعلم، هو لا يردُ في القرآن مفردًا مشتركًا بل يرد في القرآن في سياقٍ، أو لك أن تقول بل يرد في القرآن في جملة، أليس

كذلك؟ والجملة أيضًا تكون قد وردت في سياق، والسياق قد ورد في مدار أحكامٍ في هذا الباب مذكورة في أدلة أخرى.

فهذه ثلاث رتب: الرتبة الأولى: الجملة الواحدة وهي قوله: **﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُروءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]**، هذه جملة فيها مبتدأ وخبر. وهنالك السياق وهو: سياق الآيات في ذكر العدة، وهناك الأوسع من ذلك وهو هذا الباب، مدار هذا الباب وهو باب العدة وأحكام ذلك في الكتاب والسنة، فهذا له مدار أوسع يعرف بعموم الآيات المفصلة لأحكام العدة.

فإن قيل: كيف ذلك؟ قيل: مما يميز حكم المشترك في هذه الآية عند طائفة من الفقهاء وهي طريقة قوية في الاستدلال، والمراد هنا: بيان القواعد وليس الأحكام أنهم استفادوا بيان المجمل أو المشترك هنا من كلمة القرء بمثل قوله: **﴿وَاللّائي يَئِسنَ مِنَ الَمحيضِ مِن نِسائِكُم إِنِ ارتَبتُم فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشهُرٍ﴾[الطلاق:٤]**، فلما ذُكرت الأشهر في ذلك لتلك الآية في حق الآيسة، دل هذا على بيان معنى القرء في قوله: **﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُروءٍ﴾[البقرة: ٢٢٨]** بأنه الحيض؛ لأن الآيسة من المحيض جُعل لها تلك المدة المنصوصة في القرآن.

فالمقصود أن ما لم يتبين معناه كما ذكر المصنف وهو القرء في هذه الآية، قال: على التساوي كلون في البياض والسواد، لك أن تقول القرء من حيث هو مجرد متساوي في اللغة ولا نحتاج إلى أن نذهب في المثال إلى البياض والسواد، أليس كذلك؟ ولكن هذا الذي يُقال فيه: إنه مشترك في اللغة، وهو ما استعملته العرب على غير معناه، فإن العرب

في كلامها تستعمل الكلمة الواحدة على معنى وفي بعض الكلمات أو الأسماء تستعمل الكلمة أو يستعمل الاسم على غير معناه، أي على أكثر من معنى.

ولكن يجب أن يكون السياق مميزًا لهذا عن هذا؛ ولهذا اشتهر في كلام أهل اللغة ما يعرف بالتضاد في بعض الكلمات أو الأسماء في اللغة؛ لأن هذا من الأسماء المتضادة أو ما إلى ذلك، هذا يستعمل في اللغة ولا أحد من أهل اللغة ينفي ذلك البتة، هذا متفق عليه بين أهل اللغة، أن اللغة يقع فيها الاسم الواحد ويكون معناه متعددًا.

وإنما الذي اختلف فيه في اللغة هو عكسه، عند اللغويين لم يختلفوا أن يقع في كلام العرب الاسم الواحد على غير معنى، هذا لم يُختلف فيه، وإنما الذي اختلف فيه عكسه، أيقع الترادف في اللغة أو لا يقع الترادف في اللغة؟ فهذا هو الذي فيه خلاف والمشهور عند الأكثر وقوع الترادف في اللغة، وبعض المحققين من أهل اللغة لا يرون الترادف في اللغة ولهذا كلام آخر.

إنما المقصود أن قول المصنف: البياض والسواد هذا مثال لا لزوم له في هذا المحل إلا لو أراد بيان الدلالة على مدارك الخطاب البسيط لمن قرأ كتابه وهذا أمر متقدم، أي أن الكتاب تقدم عليه.

المتن:

قال: **«فإذا قال لك من يلزمك أمره اصبغ هذا الثوب لونا، فإن كان ذلك على معنى التخيير فأي لون صبغت الثوب كنت ممتثلًا لأمره، وإن أراد بذلك لونًا بعينه لم يمكنك**

امتثال أمره إلا بعد أن يبين اللون الذي أراده، ولا يجوز أن يتأخر البيان عن وقت الحاجة إلى امتثال الفعل».

الشرح:

إذًا جاء المقصود إلى هذا صار هذا متصلًا بما يسميه الأصوليون المطلق، كقوله -سبحانه وتعالى-: **﴿فَتَحرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]**، فهذا مطلق، لكنك تعلم أن المطلق لم يتساوى فيه الأمر من كل جهة، وإنما يجب رده إلى التحقق من ثبوت المُقيد له، فإن انتفى المقيد له صارت المحتملات فيه متساوية.

المتن:

قوله: «**الثاني: أن يكون اللفظ في أحد محتملاته أظهر منه في سائرها كألفاظ الظاهر والعموم».**

الشرح:

أصبحت الرتب عند المصنف في تقريره على ثلاثة، على ثلاث رتب، الرتبة الأولى: وهو ما لا يحتمل وهو النص، والثاني: ما كان محتملًا وهو على درجة التساوي، وهذا لا ينتظم وقوعه في خطاب الشريعة، إلا إذا قُدر على معنى المطلق السالم من المقيد، وأما في غير ذلك فليس كذلك.

إذا قُدر في المطلق السالم من المقيد من جهة جواز الأنواع المتعددة الداخلة في الخطاب المطلق، فهذا يقع على هذا المعنى، وإن كان لا يقع على الحد الذي يذكره المصنف؛ لأن الحد الذي يذكره المصنف يتعلق باللفظ من حيث هو مفرد.

ثم الثالث: ما يكون محتملًا لأكثر من معنى ولكنه ليس متساويًا، فصارت ثلاث، الرتب صارت هكذا، الأول: ما لا يحتمل، الرتبة الثانية: ما احتمل وهو متساوي وهذا لا وقوع له في الشريعة إلا إذا رُد إلى باب المطلق السالم من المقيد، كقوله سبحانه: **﴿مِن أَوسَطِ ما تُطعِمونَ أَهليكُم﴾ [المائدة: ٨٩]** فهذا يدخل فيه أنواع الطعام من القوت، فمن أطعم قمحًا أو أطعم ذرة أو أطعم غير ذلك، كل ذلك يكون داخلًا في الطعام ما دام طعامًا معتادًا ولكنه مقصور على الأقوات، ما كان قوتًا.

وأما في غير المطلق فلا وقوع له في خطاب الشارع أن يقع الخطاب متساويًا، فإن قيل: لم التردد في حمل كلام المصنف في التساوي على المطلق؟ لم لا يقال بأنه أراد المطلق؟ قيل عند التحقيق لا يتجه ذلك؛ لأن المطلق من جهة اللفظ أُريد به في خطاب الشارع التوسعة على المكلف، فهو حكمٌ من أحكام التكليف وليس حكمًا من أحكام الخطاب نفسه.

والمصنف الآن في بيانه للدلالات هو يذكر مقام الخطاب ودرجات الخطاب، وأما الإطلاق فهو حكم من أحكام التكليف، أي وقع فيه توسعة للمكلف، ومن هنا لا يتجه أن المراد عنده هنا المطلق وإنما هو تقدير درجة، وهذه الدرجة كما أسلفت قدرها بأثرين وإلا هي لا وقوع لها في الشريعة إلا إذا حُملت على المطلق، لكن إذا حُملت على درجات الخطاب لم تصح.

ولكنه قدرها بأثرين: الأثر الأول: الأخذ عمن أخذ عنه من أهل الأصول، والثاني: إكمال الطريقة مثل ما أورد المعارض على النص مع أن النص في نصوص الشريعة لا يرد

عليها المعارض، ولكنها طريقةٌ لبعض المتكلمين، الثاني: قال: أن يكون اللفظ في أحد محتملاته أظهر منه في سائرها، أظهر أي: أعلى دلالة.

قال: «**كألفاظ الظاهر والعموم**»، أن يكون ليس متساويًا ولكن أحد المحتملات أقوى من الآخر، وهذا أداره المصنف على ألفاظ الظاهر وهي التي تحتمل أكثر من دلالة وتكون في أحدها أظهر فيسمونه الظاهر، والعموم باعتبار أن الأصل في العام أنه قد بقي على عمومه.

المصنف جعل المتمايز أمرين، الأمر الأول: الظاهر وهذا واضح، والثاني: العام أو العموم، فما وجه ذكر العموم هنا؟ قيل: لأن العموم عنده الأصل فيه أنه باقٍ على عمومه إلا أن يرد ما يخصصه، وهذا المعنى من حيث الأصول صحيح وثابت، أن الأصل البقاء على العموم.

وإن اختلفوا في مسألة أخرى منفكة عن هذا المعنى الذي أشار له المصنف، المسألة الأخرى هي: هل يصح العمل بالظاهر قبل التحقق من انتظام عمومه أو لا بد من التحقق من انتظام عمومه ببراءته من المخصصات؟ فهذا هو محل الخلاف.

ولبعض النظار قول كما تعرفون أن العام يتوقف فيه حتى يتحقق براءته من المخصصات وهذا على خلاف قول الجماهير، ولكن هذا الخلاف كل فريق من المختلفين في هذه المسألة يشير إلى رتبة مقصودة في الشريعة، سواء من قال بالتوقف، ولكنه أغلق المذهب بكلمة التوقف وإلا المنزع صحيح، المنزع في نفسه صحيح ولا بد منه.

واستُغرب في صريح العمومات المقطوع بحفظها، وصريح العمومات المقطوع بحفظها لا يرد عليها هذا التوقف؛ لأن موجب التوقف يعلم انتفاؤه، فلما أطلق من أطلق التوقف استُغرب، ومثار الاستغراب ومنشأ الاستغراب أنه يعارض العمومات المحفوظة الصريحة من جهة إجراء حكمها، أليس كذلك؟

ولكن هذا من حيث الثمرة لا يقول به أصحاب التوقف، فلا يقولونه ولم ينشئوا التوقف من أجل المحفوظات المستقرة الحفظ أنها من العموم المحفوظ، ومن قال: بأن الأصل فيه الإعمال حتى يتبين ما يخصصه، فهؤلاء وهم الجمهور لهم منزع رفيع أيضًا معتبر، وهذا يشير إلى أن كثيرًا من الخلاف بين الأصوليين، تارة يكون مركبًا من أسباب كلها معتبرة، لكن ربما زاد بعض القائلين بسبب حتى أغلقوا به أثر السبب الآخر، فأطلقوا القول بأثر سبب واحد، وكان الأحرى في التحقيق أن يكون الحكم والقول مطلقًا بأثر أو مقولًا بأثر السببين وليس مطلقًا بأثر سببٍ واحد.

المتن:

قال: **«فصل»**.

الشرح:

قال: الثاني: أن يكون اللفظ في أحد محتملاته أظهر منه في سائرها كألفاظ الظاهر، يأتي -إن شاء الله- تفصيل القول في الظاهر، قال: والعموم ويأتي، يرد على هذا الذي ذكره المصنف سؤال وهو أن المجمل دار على المتساوي على أن ما كان ليس محتملًا وهو النص

وأن المحتمل دار على المتساوي والظاهر والعام، فأين بقية الرتب الأخرى؟ هذا يأتي له تقرير -إن شاء الله- في المجلس القادم.

(٦)

ينعقد هذا المجلس في الثالث عشر من الشهر الخامس من سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله -عليه الصلاة والسلام- في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-

المتن:

«الثاني: أن يكون اللفظ في أحد محتملاته أظهر منه في سائرها، كألفاظ الظاهر والعموم».

فصل:

فأما الظاهر فهو المعنى الذي يسبق إلى فهم السامع من المعاني التي يحتملها اللفظ، كألفاظ الأوامر نحو قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [البقرة: ٤٣]، ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة:٥]، فهذا اللفظ إذا ورد وجب حمله على الأمر.

وإن كان يجوز أن يراد به الإباحة نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[المائدة:٢]، والتعجيز نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾[الإسراء:٥٠]، والتهديد نحو قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت:٤٠]، والتعجب بنحو قولك: أحسن بزيد، وقد قيل ذلك في قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾[مريم:٣٨]، والتكوين نحو قوله تعالي: ﴿كونوا قِرَدَةً خاسِئينَ﴾ [البقرة:٦٥]، إلا أنه أظهر في الأمر منه في سائر محتملاته، فيجب أن يحمل على أنه أمر إلا أن تردَ قرينة تدل على أن المراد به غير الأمر، فيُعدل عن ظاهره إلى ما يدل عليه الدليل».

الشرح:

هذا بيان المصنف -رحمه الله- للظاهر، فإنه قال:

«الثاني: أن يكون اللفظ في أحد محتملاته أظهر منه في سائرها، كألفاظ الظاهر والعموم».

فهذا هو الثاني في المحتمل، والمحتمل عنده على درجتين أو على ضربين:

الأول: المساوي وهو ما سبق كلام المصنف فيه.

والثاني: هو الظاهر وهو ما يكون في أحد محتملاته أظهر منه في سائرها.

وجعله مادتين: المادة الأولى: وهي مادة الظاهر وذكر له مثالًا بالأمر، فإن الأمر في مثل قوله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]**، قال: إن الأمر في أصله يقع على مرادات، فهذه المرادات لم ترد في خطاب الآية أو في دلالة الآية، وقوله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾**، هذا القِسم أو القدر من الآية الذي ساقه المصنف قال: إنه من باب الظاهر، لم قال؟

لأنه يحتمل من جهة أصل الأمر أن لا يراد بهذا الخطاب الأمر والفعل، وإنما يُراد به إباحة أو يراد به التكوين أو يراد به التعجيز إلى آخره مما ذكر.

وهذه المحتملات التي ذكرها المصنف، وجعلها موجبة لجعل هذا النوع من الخطاب ظاهرًا محتملًا وليس نصًا غير محتمل، فإنه هنا جعل الظاهر من باب المحتَمل، وميزه عن

غير المحتمل وهو الذي يكون نصًا، وجعل سبب الاحتمال هو أن الأمر يتعلق به هكذا، قال فإن الأمر قد يأتي ويراد به الإباحة أو التكوين أو التعجيز إلى آخره.

قيل: هذا من حيث الأصل المجرد الكلي في الذهن صحيح، ولكنه من حيث آحاد الخطاب لا يطرد.

إذًا هذا الموجب الذي جعل المصنف هذا النوع من الأوامر داخلة في باب الظاهر ولم يُدخلها في باب النص، جعل السبب في ذلك أنه يرد على الأمر هنا أن الأمر من حيث الأصل يقع للإباحة وللتكوين وللتعجيز إلى آخره، فهنا سؤالان.

السؤال الأول: أهذا متعلق بأصل الأمر من حيث هو كلي في الذهن أو هو متعلق بأمر بكل أمر من حيث هو إضافي؟

أما تعلقه بالأمر الكلي فهذا لا يُنتج نتيجة في أدلة الشريعة، وأما تعلقه بالأمر الإضافي فهذا لا يطرد.

بمعنى أن هذه المحتملات التي هي محتملات في الأمر، وهو الظاهر يقول ما احتمل أكثر من معنى، هو في أحدها أظهر كما يقولون وعبارة المصنف مقاربة لهذا الوصف.

فهذه المحتملات إذا أجريتها على قوله تعالى: **﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾**، وجدتها غير واردة، فإن قوله: **﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾**، لا يرد عليه احتمال أن يكون المراد في الشريعة الإباحة أو التكوين أو التعجيز إلى غير ذلك مما قد يرد على أصل الأمر من حيث الكلي، ومما قد يرد على بعض الأمر من حيث التفصيل، لكن أهو مطردٌ في الأمر؟

فالجواب: لا، ولو صح هذا الذي ذكره، للزم أن كل أمر في الشريعة لا يكون من باب النص، فلو صح ذلك لكان طردُه أن كل أمر لا يكون من باب النص وهذا مخالفٌ للنص والإجماع، فإن الشريعة فيها المحكم كما قال الله تعالى: **﴿مِنهُ آياتٌ مُحكَماتٌ﴾[آل عمران: ٧]**، وكما قال النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-: «**أن الحلال بيّن وأن الحرام بيّن**» وإنما يبين بكلام الله ورسوله، ولهذا جعل البيّن ما يعلم وجعل المُشتبه ما لا يعلم عند كثير من الناس، «**إن الحلال بيّن**» في حديث النعمان بن بشير الذي رواه السبعة وهو من الأحاديث الصحاح المنتظمة الصحة من الرواية «**أن الحلال بيّن وأن الحرام بيّن وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام**» الحديث.

فالمقصود: أن هذا التقرير من جعل الأمر على درجة الظاهر باعتبار وليس على درجة النص؛ لأن جعله على درجة الظاهر معناه عنده أنه فرع عن المحتمل، ولكنه في رفيع المُحتمل ولم يجعله في باب النص. لما قال؟

لأن الأمر من حيث الأصل يردُ عليه هذا الاقتضاء، فيقال: هذا الاقتضاء كلي وأما من حيث الإضافي فإنه أو ما يمكن أن يُقرب بالتسمية التفصيلي في الخطاب فهذا لا يطرد البتة، لا في كلام العرب ولا في كلام الله -سبحانه وتعالى- من باب أولى، ولو اطرد للزم أن يكون الأمر مداره على الظاهر وليس على النص.

ولا سيما أنهم تكلموا في رتبة الظاهر من حيث الدلالة، وإفادة ذلك القطعي والظني فهذا يترتب عليه نتائج غير حكيمة من جهة أنها لا تصح أن تكون مرادة للمصنف ولا لغيره؛ لوجود الخطأ في مادتها على هذا التقدير.

وعليه فجعلوا الظاهر على هذه الدرجة ليس كذلك.

والمحققون من أهل الأصول إذا ذكروا الظاهر قيدوه بالاحتمال كما قيده المصنف ببعض ما يذكره في وصفه ولكنهم يقصدون بالاحتمال الاحتمال المركب من حيث الدلالة، وليس الاحتمال الأصلي المجرد من حيث الكلي في الذهن.

وعليه فإذا قيل الظاهر ما احتمل وأريد بالاحتمال المركب من حيث الدلالة أمكن، كأن تقول إن قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين**» فهذا يفيد الأمر بصلاة ركعتين وجوبًا، أو يُفيد الأمر بصلاة ركعتين استحبابًا، فإنك إذا قلت بقول الجماهير أنه على باب الاستحباب والندب فإنه محتملٌ للوجوب، وليس قطعيًّا في إفادة الندب عن الوجوب.

لكن قول النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- هذا حديث أبي قتادة وهو في الصحيح: «**إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين**»، فهو محمول على الندب عند الجمهور ولكنه ليس قطعيًّا، فهذا يصلحُ مثالًا للمحتمل لكنه لم يكن ظاهرًا بأثر التجريد الكلي، وإنما هو ظاهرٌ بأثر المعنى المركب هنا، وهو أنه يحتمل أن يراد به الوجوب أو الندب، ولهذا حمله بعض أهل الظاهر على الوجوب، وحمله الأئمة الأربعة على الندب.

ولكن إذا أتيت على قول النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- كما في حديث عبد الله بن المغفل في صحيح مسلم وغيره: «**صلوا قبل المغرب، صلوا قبل المغرب، صلوا قبل المغرب**»، قال في الثالثة -عليه الصلاة والسلام-: «**لمن شاء**». فهذا إذا أُجري على قاعدة المصنف فهو يتعلق به ما يتعلق بأصل الأمر، باعتباره أمرًا.

ولكنه من حيث إجراء الظاهر على المعنى المركب الذي سبق في مثل حديث أبي قتادة لا يسمى هذا من باب الظاهر؛ لأن المحتمل فيه وهو إرادة الوجوب قد رُفع بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- «**لمن شاء**» رفعًا صريحًا، وإن كان أصلهُ ليس في الوجوب باعتباره نافلة، لكنه أُكد هذا ورُفع رفعًا صريحًا بصريح اللفظ، فصار حديث عبد الله بن المغفل من باب النص وليس من باب الظاهر، لم؟ هل هو الانتفاء الكلي أم الانتفاء المركب؟ الانتفاء المركب.

وهذا الذي يقصد به الظاهر عند جماهير أهل الأصول وأهل التحقيق منهم أنه ما احتمل هذا.

أما إذا أُجري الظاهر المقابل للنص، ولم نقول: أنه مقابل للنص؟ لأنه قال: إن منه ما يحتمل ومنه ما لا يحتمل والنص ما لا يحتمل فيه مخالفة أو غيرٌ أو غير ذلك والظاهر جعله من باب المحتمل، فإذا كان كذلك فعلى هذه الطريقة تكون جميع الأوامر في الخطاب متأثرة بهذا السبب؛ لأنه سببٌ كلي، ليس على نوع من الأمر أو لأنه سبب ليس على نوع من الأمر بل هو سبب كلي على جميع الأمر.

ومن هنا قيل بأن هذه الطريقة التي ذكرها الشيخ أبو الوليد -رحمه الله- على تحقيقه طريقة غير متجهة.

المتن:

«فصل:

وإذا ثبت ذلك فالأمر اقتضاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء والقهر والقصر».

الشرح:

قال: **«فصل إذا ثبت ذلك»**، أي: ثبت ما سبق من بيان الدلالات، وترى أن بيان المصنف للدلالات بيان مختصر مُقتصد ولم يفصل بقية الدلالات لا من حيث الإنشاء تارة، أو من حيث الحُكم تارة أخرى، فإنه لم يُبين الحكم في المجاز كما سبق، ولم يُبين بعض الدلالات من حيث الأصل، وإنما أدار الدلالات على هذا الاقتصاد، وهذا ليس بمستتمٍ في الطريقة أي ليس طريقة جامعة للدلالات، بل فاته مقام تارة في مقام الحكم، وتارة في مقام الترتيب والإنشاء.

فإن قيل فما استتمام ما لم يذكره المصنف؟

قيل: هذا استتمامه ليس له مادة واحدة حتى تقال؛ لأنه مختلفٌ أو لأنه مُختلف الطرق عند الأصوليين، فكل قوم من أهل الأصول لهم طرق في رسم الدلالات في المذهب الواحد.

فتجد أن أن طريقة الرازي في المحصول طريقة تختلف عن الطريقة التي يذكرها أبو حامد في المستصفى مثلًا وهم من أصحاب الإمام الشافعي، وعلى الطريقة النظرية أيضًا فضلًا عن غيرهم من أهل الأصول.

وتجد أن المالكية كذلك وأن متقدمي المالكية يختلفون عن متأخريهم في طريقة الترتيب، وتجد المذاهب تختلف فتجد أن الحنفية لهم طرق امتازوا بها عن الجمهور في هذا.

المقصود أن رسم الدلالات اتفق أهل الأصول، -وهذا الاتفاق مهم لطالب العلم-، أن الدلالات مادة من الدرجات المتنوعة، وأنها رُتب، وأنها تتقارب تارة وتمتاز تارة أخرى، هذا كثير وواسع. ولكن هل لها جامع واحد ونظام واحد؟ هذا تختلف فيه

المذاهب، ويأتي في كلام المصنف بعض التفصيل لبقية الدلالات التي فرعها عن مسألة الأمر والنهي.

المتن:

فصل:

«إذا ثبت ذلك فالأمر اقتضاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء والقهر والقصر.

وهو على ضربين: واجب ومندوب إليه».

الشرح:

الأمر اقتضاء الفعل، **«إذا ثبت ذلك فالأمر اقتضاء الفعل بالقول»**، قوله: **«بالقول»** قصد به تخصيص الأمر بالقول وهذا فيه خلاف، ولكنه الأصل في الأمر.

وقال كثير من أهل الأصول بأنه يختص به، وقيل: يكون به وبغيره وبعض هذا الخلاف لفظيٌّ، كقول من قال: إن الأمر يثبت بالكتابة، فإن الكتابة هي حفظٌ للقول بكتابته، فلا تعد نوعًا أو مادة مغايرة له، وإنما المؤثر من الخلاف هو الخلاف في الفعل، أهو داخل فيه أو ليس داخلًا فيه؟

والصحيح في ذلك: أن الأمر من الشريعة يثبت بالقول ويثبت بالفعل، أي بفعل النبي -صلى الله عليه وسلم- وإن كانوا لا يختلفون أن الفعل يحتج به، لكنهم اختلفوا في أثر الفعل على الحكم.

قوله: **«على جهة الاستعلاء والقهر والقصر»**. هذه الأوصاف التي ذكرها المصنف كلها محل خلاف من جهة لزومها على صفة الأمر.

المتن:

قال: «وهو على ضربين: واجب ومندوب إليه، فالواجب ما كان في تركه عقاب من حيث هو ترك له على وجهٍ ما، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

والمندوب إليه هو المأمور به الذي في فعله ثواب وليس في تركه عقاب من حيث هو ترك له على وجه ما، نحو قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ [النور:٣٣]».

الشرح:

مدار الأمر من حيث الأصل عند جميع أهل الأصول على الوجوب والندب في الشريعة، هذا من حيث الأصل.

وأما من حيث الجمع فمداره على الوجوب والندب والإباحة.

لكن من أجرى الأمر على الإباحة لا يجعلون ذلك الأصل فيه، فمدار الأمر من حيث الأصل على الوجوب والندب، وأما مداره من حيث الجمع، فهو على الثلاثة.

والأول هو المجمع عليه بين أهل الأصول وأما الثاني فمختلفٌ فيه؛ لأن منهم: أي من أهل الأصول من لا يجعل الأمر للإباحة مطلقًا في الشريعة، ويجيبون عن بعض ما ورد بوجه، كالأمر بعد الحظر فإن لهم جوابًا معروفًا فيه، فهاتان طريقتان لأهل الأصول، ولكنهم لا يختلفون أن الأصل في أمر الشريعة هو مداره على الوجوب أو على الندب.

وأغلق ما ورد الأمر على الإباحة هو فيما سماه طائفة من أهل الأصول: بالأمر بعد الحظر، فالأمر بعد الحظر فيه كلام ويأتي بكلام المصنف بيانه، والمصنف يُرجح هذه

الطريقة وهي: أن مدار الأمر على الوجوب والندب، وليس الإباحة وإنما الوجوب والندب وحدهما.

قال: «**وهو على ضربين واجب ومندوب إليه**».

ثم ذكر الواجب قال: «**ما كان في تركه عقاب**»، هذا باعتبار أصل الوعيد، هذا أو الذم في الشريعة، وإلا فيعلم أن مسألة العقاب بها عند الله -سبحانه وتعالى- أن أهل الكبائر من تاركِ الأمر المفصل هم تحت مشيئة الله، كما قال الله -جل وعلا-: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَغفِرُ أَن يُشرَكَ بِهِ وَيَغفِرُ ما دونَ ذلِكَ لِمَن يَشاءُ**﴾ [النساء: ١١٦].

وهذا أصل مُجمعٌ عليه بين الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- أن أهل الكبائر تحت مشيئة الله، إن شاء الله عذبهم وان شاء غفر لهم، وقد جاءت الأحاديث الصحاح بما هو من مقام التفصيل والدلالة التي ترفع قول الواقفة في هذه المسألة، وهذه مسألةٌ معروفة ومبسوطة في كتب أصول الدين.

إنما إذا نُظر في تعاريف الأصوليين للأمر من حيث الوجوب، أو للتحريم في باب النهي فإنه يتقي بعضهم ما لا يوافق أصله في هذه المسألة، يتقي بعضهم من العبارة ما لا يوافق أصله في هذه المسألة، فهذا الاتقاء يُنتبه له في قراءة الحدود، في كتب الأصول؛ لأن بعض الحدود يُراعي فيها من حدها، الأصل الذي هو عليه في مسائل أصول الدين.

وهذا الالتفات في الإدراك هو التفات تحقيق، أما ما يقابله فليس من التحقيق في تتبع كلام أهل الأصول، ويراد بها يقابله: التكلّف على من استعمل عبارة أنه أراد بها جزمًا أو أراد بها رفعًا، فهذا ليس بلازم، فترى أن المصنف هنا استعمل كلمة العقاب، مع أنه في

أصوله لا يطرد على ذلك، بل أصوله تنافي ذلك، فإذا تجوّز متجوزٌ بعبارة فلا يصح أن يكون تجوزه ملزمًا له بأثرها.

فإن أهل العلم -رحمهم الله- من سائر الطبقات قد يتجوزون في بعض العبارات، فلا ينبغي أن يورد على كلام أهل العلم كل تقديرٍ يمكن أن تقدر المسألة عليه، إلا إذا تبين أن هذا يفرع على أصل يعينه ويشير إليه، -فهذا مقام آخر-، فإن إهمال هذا الالتفات في النظر في كتب الأصول لا يدل على تحقيق، والتكلّف فيه وفي استدعائه أيضًا فيه جنايةٌ ولا يدل على التحقيق، وإنما يؤخذ الأمر على اقتصاده، وهكذا هديُ العلم؛ لأن العلم هو أخص مقامات الشريعة.

والشريعة كما تعلم مقامها على الوسط وعلى الاعتدال والعدل كما قال الله جل ذكره: **﴿وَكَذلِكَ جَعَلناكُم أُمَّةً وَسَطًا لِتكونوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ﴾ [البقرة:١٤٣]**، فإن من لا يرعى محل الرعاية، أو يتكلف ما لا يرعى، فإن هذا لا يكون قد حقق طريقة الوسط في نظرهِ في كلام العلماء، حتى لو صار هذا ممن له أصولٌ تخالف الأصول المعروفة، عند أهل الحديث والأئمة من السلف الأول.

المتن:

قال: «والمندوب إليه هو: المأمور به الذي في فعله ثواب وليس في تركه عقاب، من حيث هو ترك له على وجه ما، نحو قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ [النور:٣٣]، إِلَّا أن لفظ الأمر في الوجوب أظهر منه في الندب، فإذا ورد لفظ الأمر عاريًا من القرائن وجب حمله على الوجوب، إِلَّا أن يدل دليل على أن الندب مراد به، فيحمل عليه».

الشرح:

هذه النتيجة هي التي أراد المصنف وصلها بقوله في الظاهر، وهنا جعل المحتمل في الدلالة قد يكون محتملًا من حيث اللفظ، كقوله: **﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾** مما سبق بيانه، وقد يكون محتملًا من حيث الاقتضاء للأمر، قال: فإن الأمر من حيث الشريعة مداره على الوجوب وعلى الندب، ولكنه في الوجوب أظهر.

ثم جعل هذه المقدمة أن «**الأمر في الوجوب أظهر منه في الندب**» في الشريعة، جعلها مقدمة بنى عليها المقدمة الأخرى التي نتيجة مجموعهما: أن الأصل في الأمر إذا تجرد عن القرائن أنه يحمل على الوجوب، ولا يحمل على الندب.

أو بعبارة أخرى وهي التي استعملها المصنف أن الأمر لا يحمل على الندب إلا بقرينة وهذه أقوى استعمالًا، أن يقول: أن الأمر لا يحمل على الندب إلا بقرينه. فجعله كالعام الذي يقال: يحمل على عمومه إلى أن يثبت تخصيصه على طريقة الجمهور من أهل الأصول.

وعلي طريقة طائفة من أهل الأصول الذين يقولون: العام لا يُبنى على عمومه، إلا أن يثبت سلامته من التخصيص. فتكون مقاربة لطريقة من يقول: الأصل في الأمر الوجوب، ولا يحمل على الندب إلا بقرينة.

وهذه المسألة وهي مسألة الأمر إذا تجرد عن القرائن، فإنهم اتفقوا في علم الأصول، اتفق علماء الأصول -رحمهم الله- أن الأمر الذي بان فيه قرينة دالة على الوجوب فهو للوجوب، وأن ما بانت قرينته أنه للندب فهو للندب.

فهذان المحلان لا يختلف في حكمهما، وإن كان قد يختلف في تقدير ثبوتهما.

ولكن الذي صار محل بحث واسع عند متأخري أهل الأصول -رحمهم الله- هو الأمر إذا تجرد عن القرائن. والمصنف ذكر فيه أقوالًا، ومال أن الأصل في الأمر الوجوب وهذا الذي عليه جماهير أهل الأصول، وهو المشهور عند أكثر الفقهاء، وعند أكثر الأصوليين ولكن فيه أقوال أخرى.

فمنهم من قال: أن الأصل فيه الندب، وهذا طريقة أكثر قدماء المتكلمين.

ومنهم من قال بأنه مشترك بين الوجوب والندب وهذه طريقةٌ لكثير من متأخري المتكلمين وإن لم تكن شائعة فيهم، وقيل غير ذلك.

وهذه المسألة مما زاد فيها الخلاف وفُصّل، حتى أوصل بعض أهل الأصول الخلاف في هذه المسألة إلى خمسة عشر قولًا.

وهذه الأقوال كلها مبنية على مقدمة وهي: أنه يقع في سياق الشريعة الأمر المجرد، فعلى تقدير ثبوت هذه المقدمة ينتصب الخلاف، وعلى عدم تقدير ثبوت هذه المقدمة لا ينتصب هذا الخلاف، والثاني هو الأرجح وله توجيه وتفصيل في مقام آخر.

وخلاصته: أنه لا يقع في أمر الشريعة الأمر المجرد، بل ما من أمر إلا وفي سياقه من حيث هو جملة، أو في سياقه من حيث هو دلالة في الحكم، أو في سياقه الكلي من حيث الباب، وهذه المدارات الثلاث هي المفصحة عن القرائن، إذا جمعت على ترتيب اللغة، إذا جُمعت هذه المدارات الثلاث من السياق على ترتيب رفيعٍ في اللغة، تحصّل منها نتيجة: عدم وقوع الأمر المجرد في الشريعة، بل ما من أمر من أمر الشريعة إلا وفيه دال على رتبتِهِ، من حيث مراد الشارع منه إما وجوبًا وإما ندبًا.

وكأن هذا إذا استُعمل على هذا التقرير يتجه به نتيجة أن طرفًا من هذا الخلاف يكون لفظيًّا على هذين التقديرين، باعتبار أن من قال بأن الأصل في الأمر الوجوب إذا لم تكن قرينة دالة على الندب، جعلوا القرينة متصلة به ضرورة في إفادة الوجوب من حيث هو أمر.

والطريقة الثانية اقتضاؤها: أن الأمر من حيث هو أمر مجرد محضٌ، لا يقتضي بذاته الوجوب، إلا أن يتصل به ما يميزه.

وعليه لا يقع الأمر المجرد في خطاب الشارع، فإنه إما أن يتميز في جملته الأولى، أو في سياقه، أو في بابه، ولم يقع أمر إنغلق في جملته وفي سياقه وفي بابه بهذا المجموع الثلاث من المدار، فهذا لا مثال له من حيث التطبيق البتة.

بل جمهور الأمر يبَيَّن بجملته وبسياقه، والمدار إنما يُحتاج إليه في ضيق من البحث والنظر، وإلا فجمهور الأمر منكشفٌ بالجملة الأولى وبالسياق الأول.

ولهذا لم يختلف الصحابة -رضي الله عنهم- كنتيجة لم يختلف الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- في جمهور الأمر في القرآن، بل بان منه ما يراد به الوجوب، وبان منه ما يراد به الندب، والسبب في ذلك أنه لا يتمحض التجريد في خطاب الشريعة، والأمر المجرد هو الذي يكون عريًّا عن القرائن، فهذا لا وقوع له في خطاب الشريعة عند التحقيق، وهذه المسألة رتبت على هذا التقدير.

المتن:

قال المصنف: «وقال القاضي أبو بكر: يُتوقف فيه ولا يحمل على وجوب ولا ندب حتى يدل الدليل على المراد به».

الشرح:

القاضي أبو بكر هو القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، وهو من كبار أصحاب أبي الحسن، وله طريقة معروفة في علم النظر وفي علم الأصول.

المتن:

«وقال أبو الحسن بن المنتاب وأبو الفرج يحمل على الندب ولا يعدل به إلى الوجوب إِلَّا بدليل».

الشرح:

هذه ثلاث طرق ذكرها المصنف:

أن الأصل فيه الوجوب، وهو الذي عليه الأكثر.

أو التوقف، وذكر ذلك طريقة للقاضي أبي بكر، وطريقة القاضي أبي بكر نسبت لأبي الحسن أيضًا، وهي تختلف عن طريقة أبي عبد الله الرازي وجماعة كأبي هاشم في أحد قوليه من القول بالاشتراك، فهؤلاء يقولون بالاشتراك بأنه مشترك بين الوجوب وبين الندب، فالقول بالاشتراك كما هي طريقة أبي عبد الله الرازي وأبي هاشم وغيرهما، هذه طريقة مغايرة لطريقة القول بالتوقف التي يذكرها القاضي وغيره.

والطريقة الرابعة وهي الثالثة في كلام المصنف طريقة أبي الحسن بن المنتاب وجماعة من أصحاب مالك ويقول ذلك جماعة من أصحاب غيره، فهذا قول قد قال به طوائف من مثبتة المتكلمين ونفاتهم، وقال به طائفة من أصحاب الأئمة الأربعة على كل تقدير، لم يختص هذا بأصحاب مالك وهو أنه يُحمل على الندب.

المتن:

قال: «والدليل على ما نقوله: قوله -تبارك وتعالى- لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف:١٢]، فوبخه وعاقبه لما لم يمتثل أمره بالسجود لآدم، ولو لم يكن مقتضاه الوجوب لما عاقبه ولا وبخه على ترك ما لا يجب عليه فعله».

الشرح:

هذا من مشهور الدليل عند من قال إن الأصل في الأمر عند التجرد الوجوب.

فإن الله -سبحانه وتعالى- جعل ترك إبليس لأمره معصية له ومخالفة لأمره -سبحانه وتعالى- عاقبه عليها، **﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف:١٢]**، فدلَّ على أن أمر الرب -سبحانه وتعالى- الأصل فيه الوجوب، هكذا استدلوا، ولهم أدلة أخرى مُفصلة في كتب الأصوليين.

وليس المقصود بهذا المجلس الجمع لأقوال أهل الأصول بأعيانهم، فإن هذا مادة مُيسرة والكتب مشهودة ومحفوظة ومتداولة، وإنما التنبيه على قواعد المسائل وأصول المسائل.

المتن:

«فصلٌ:

إذا وردت لفظة افعل بعد الحظر اقتضت الوجوب أيضًا، على أصلها».

الشرح:

عقد المصنف هذا الفصل ليغلق به مسألة مدار الأمر على الوجوب والندب من حيث الأصل.

فإنه قال لك: إن الأصل في الأمر من حيث المدار في الشريعة الوجوب والندب ثم قال لك: بأنه إن تجرد عن القرائن حُمل على الوجوب.

ثم هنا مسألة تشكل على أصله الأول وهي مسألة الأمر بعد الحظر. التي جعلت طائفة من أهل الأصول والنظر يقولون: إن مدار الأمر على ثلاثة: الوجوب، والندب، والإباحة. وإنما قالوا ذلك لمّا رأوا وقوع الأمر بعد الحظر، لم يرد به الوجوب، ولم يرد به الندب فحملوه على الإباحة.

فأراد الشيخ أبو الوليد المصنف -رحمه الله- أراد أن يجيب عن هذا السؤال أو عن هذا المعنى، فعقد هذا الفصل جوابًا؛ لئلا ينخرم أصله الذي قرره بكون مدار الأمر في الشريعة على الوجوب والندب وحدهما.

المتن:

«فصل:

إذا وردت لفظة افعل بعد الحظر اقتضت الوجوب أيضًا، على أصلها».

الشرح:

نعم قال: «**اقتضت الوجوب على أصلها**» فكأنه يطرد قوله.

المتن:

«وقال جماعة من أصحابنا: إنها تقتضي الإباحة، وبه قال بعض أصحاب الشافعي.

والدليل على ما نقوله: أنا قد أجمعنا على أن لفظ الأمر بمجرده يقتضي الوجوب، وهذا لفظ الأمر مجردًا، فوجب أن يقتضي الوجوب، وتقدم الحظر على الأمر لا يخرجه عن مقتضاه، كما أن تقدم الأمر على الحظر لا يخرجه عن مقتضاه».

الشرح:

هذا من حيث التأصيل المجرد متجه، ليطرد تقريره الأول للأصل ولكنه من حيث التطبيق على الأدلة لا يمكن طرده؛ لأن طرده في الندب متجه؛ لأن الأمر إذا خرج عن الوجوب حُمل على الندب باعتباره أحد المدارين.

وأما الإباحة فإن المصنف هنا لا يقول بها، مع أنه قد وقع في أمر الشريعة ما يكون على الإباحة بعد الحظر كقوله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَإِذا حَلَلتُم فَاصطادوا﴾ [المائدة:٢]**، فإن هذا بالاتفاق أنه لا يراد به الوجوب، ولا يراد به الندب، وإنما هو إباحة.

ومثل هذا الإِغلاق على المسألة يُجيب عنه من يستعمل هذه الطريقة: بأن الأمر قد بقي على أصله من حيث الوجوب، برفع الحظر الذي ينافي هذا الوجوب، فيعود واجبًا من حيث حكم الإباحة، أي وجوب الحكم عليه.

وأما من حيث فعل المكلف له فإنه ليس واجبًا على المكلف فعله؛ لأنه لا يختلف لا عند المصنف ولا عند غيره أن قوله: **﴿وَإِذا حَلَلتُم فَاصطادوا﴾ [المائدة:٢]**، أن الصيد هنا ليس واجبًا ولا مندوبًا.

المتن:

«فصل:

الأمر المطلق لا يقتضي الفور، وإليه ذهب القاضي أبو بكر، وذكر محمد بن خويزمنداد أنه مذهب المغاربة من المالكيين، وقال أكثر المالكيين من البغداديين: إنه يقتضي الفور».

الشرح:

هذه المسألة وهي اقتضاء الأمر أيقتضي الفور أو لا يقتضي الفور؟ وبعضهم يعبر عنها أيقتضي الفور أو يقتضي التراخي؟

فهذه المسألة فيها تنبيهات:

التنبيه الأول: أنه لا يختلف أن ثمة مقامًا من الأمر وقع ويراد به الفور، وأن ثمة مقامًا من الأمر وقع ولا يراد به الفور وإنما يراد به التراخي.

ولهذا لم يختلف في وجود ووقوع الواجب الموسع في الشريعة، فهذا لم يُختلف فيه، وعليه فتقرير هذه المسألة لا باعتبار طرد الوقوع في الشريعة وإنما باعتبار استصحاب الأصل.

وأما إذا قُدرت على الطرد فإنها لا تصح، وهذا ليس مرادًا لأئمة الفقه ولا لائمة الأصول.

إذًا هذا باعتبار الأصل، من جنس ما تقول في الأصل في الأمر حينما قال الجمهور: الأصل في الأمر إذا تجرد الوجوب، فهنا يقولون الأصل في الأمر: الفورية، إلا إذا دل دليل أو قرينة على التراخي. ومن يكون على مقابل ذلك يقول: الأصل فيه التراخي إلا أن يحمله دليل على الفور.

فإذًا النزاع يرتب على هذا التقدير أو الخلاف بين الأصوليين -رحمهم الله- مقدر على هذه الرتبة وليس على رتبة الإطلاق، فإن رتبة الإطلاق والطرد منتفية.

فأدلة الشريعة قاطعة: أن ثمة الأمر الذي وقع على التوسعة، وأن ثمة الأمر الذي وقع على الفور، وللأصوليين والفقهاء اصطلاحات في هذا، أو في بعضه كقولهم بالواجب الموسع والواجب المضيق فإنه يتفرع عن مثل ذلك.

هذا وإن كانت هذه المسألة أوسع من هذا القول المقول في الواجب الموسع والواجب المضيق.

إنما المقصود: أنه لم يقل أحد من أهل الأصول بطرد ذلك البتة، فضلًا عن الفقاء -رحمهم الله-، وإنما تجرى المسألة ليكون لها أثر من حيث التطبيق في الفقه تُجرى على الأصل، هل الأصل فيه هذا أو الأصل فيه هذا؟

فإن قيل: إذا كان الأصل يقيد بالدليل الناقل أو بالقرائن فما أثره حينئذ؟

قيل له: أثر، الأصل إذا صح يكون له أثر، لكن دائمًا يكون التحقيق في بحث كون الأصل أصلًا، في إثبات كون الأصل أصلًا، وإلا فإن الأصل إذا صح في أي مادة في باب الأدلة أو في باب الدلالات اقتضى أثرًا صحيحًا مفيدًا ولا بد، وأثار الأصل كثيرة.

ومن أقرب آثاره الملازمة له التي لا تنفك عنه البتة: أن الأصل أحد المرجحات العالية، وإلا فإنه قد يقال من حيث النظر إن الأصل إذا كان يرفعه الناقل والقرينة فما أثره؟ قيل له: أثر ولا بد، بل له آثار.

ولهذا معرفة الأصل في الأدلة والدلالات من رفيع العلم وتحقيقه، ومن لا يعرف الأصل في باب الأدلة أو في باب الدلالات يكثر اضطرابه وتناقض قوله.

فلا بد من العناية بالأصول، ولها ثمرةٌ بالغة سواء كانت من الأصول في باب الأدلة أو الأصول في باب الدلالات.

فإذًا ذكر المصنف هذه المذاهب فقال: «**الأمر المطلق لا يقتضي الفور**» وهذا خلاف قول الجمهور.

فالجمهور: أن الأمر المطلق يقتضي الفور، وهو الذي عليه القدماء من المالكيين كما أشار المصنف، وإنما قال كثير من متكلمة المالكية بخلاف قول السالفين من البغداديين من المالكية، والجمهور من أهل المذاهب الأخرى على هذا، أن الأمر يُفيد الفورية من حيث الأصل، وهذا هو المشهور في مذهب أحمد، وفي مذهب مالك، وفي مذهب الشافعي، خلافًا للحنفية.

فإن الأحناف بينهم خلاف، وأظهر القولين في مذهب أبي حنيفة أنه لا يقتضيه، وهذه مسألة نتيجتها تحصيل الأصل وليس الفصل في أعيان الأدلة.

المتن:

قال: «والدليل على ما نقوله: أن لفظة افعل لا تتضمن الزمان إِلَّا كتضمن الإخبار عن الفعل للزمان، ولو أن مخبرًا يخبر أنه يقوم لم يكن كاذبًا إذا وجد قيامه متأخرًا، فكذلك من أمر بالقيام لا يكون تاركًا لما أُمر به إذا وجد منه القيام متأخرًا، فإذا ثبت ذلك».

الشرح:

هذا استدلال من الشيخ العلامة أبي الوليد -رحمه الله- على اختياره يمكن عكسه وقلبه في القول الآخر؛ لأنه جعل مقدمة هذا الاستدلال الأولى، وهي مناط الاستدلال أن الأمر من حيث هو لا دلالة فيه على الزمان، وأن الفور أو الفورية زمان، وكل هذا صحيح، أن الأمر من حيث هو لا دلالة فيه على الزمان وأن الفورية زمان، النتيجة بعد المقدمتين: فلا يدلُ على الفورية، فيقال: هذا استدلالٌ صحيح بهذا القدر، ولكنه يُمكن قلبه على القول بالتراخي.

فإنه يقال إن التراخي زمان، وأن الأمر من حيث هو لا دلالة فيه على الزمان على طريقة الشيخ أبي الوليد، وعليه فلا يدل على بمطلقه على التراخي، فلو صح دليلًا لكون الأمر لا يقتضي الفور عند الإطلاق- لصح دليلًا لمن قابله بأنه لا يقتضي التراخي عند الإطلاق؛ لأنه لا بد له من أحد الدلالتين باعتبارهما من باب الضدين، من حيث التجريد العقلي من باب الضدين، ومن حيث الوقوع في الشريعة من باب النقيضين؛ لعدم وقوع التوقف في مراد الشارع.

المتن:

قال: «فإذا ثبت ذلك فإن للواجب على التراخي حالة يتعين وجوب الفعل فيها، وهو إذا غلب على ظن المكلف فوات الفعل.

وتجري إباحة تأخير المكلف الفعل مجرى إباحة تعزير الإمام الجاني، وتأديب المعلم الصبي إذا لم يغلب على الظن هلاكه، فإذا غلب على الظن هلاكه حرُم ذلك».

الشرح:

لما كان اختيار المصنف -رحمه الله- بأن الأمر على التراخي من حيث الإطلاق، قال بأن التراخي هذا يقيد بأمرين:

الأمر الأول: ما دل الناقل والقرينة على الفور فهو على الفور.

والثاني: قال بأن ما بقي على التراخي باعتبار الأصل، فإنه مقيدٌ بألا يؤدي ذلك التراخي إلى فوات الفعل، فإنه إذا أدى إلى فوات الفعل ضاق عنه التراخي.

وهذا التقييد في الحقيقة - أعني التقييد الثاني- هو تقييد بياني وليس من باب القيد والشرط؛ لأنه إذا تضايق الأمر إلى قدرٍ لا يسع إلا لفعله تعذر أن يكون محلًا للتراخي، فهذا تقييد بياني، والتقييد البياني غير التقييد الشرطي، وهو صحيح من باب البيان لكنه ليس من باب الشرط.

مثل ما يقولون: الضرورات تبيح المحظورات، هذه قاعدة كما نعرف من قواعد الشريعة، كما قال الله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَقَد فَصَّلَ لَكُم ما حَرَّمَ عَلَيكُم إِلّا مَا اضطُرِرتُم إِلَيهِ﴾ [الأنعام:١١٩]**، فيأتي بعض علماء القواعد فيقولون: هذه القاعدة

الضرورات تبيح المحظورات، مقيدة بقاعدة تقيدها وهي قاعدة: "الضرورة تقدر بقدرها"، فهذا ليس تقيدًا، هذا تقييد البيان، ليس تقييد الشرط.

ولهذا ذُكرت قاعدة تقدر بقدرها أو لم تذكر لا أثر لها من حيث النتيجة، وإن كانت قاعدة صحيحة لكنها قاعدة بيانية وليست قاعدة شرطية، كيف ذلك؟

لأن قولك: "الضرورة تقدر بقدرها" هو لا بد أن تقدر بقدرها؛ لأنها إن زادت عن قدرها خرجت عن اسم الضرورة، والقاعدة الأصل تقول: الضرورات تبيح المحظورات، فإذا زادت عن قدرها لم تسمى أصلًا ضرورة، كمن أكل من طعام مُحرمٍ للضرورة، فأكل بقدر ضرورته حتى أفاق وسلِمَ من الهلاك، فما زاد عن ذلك لا يسمى ضرورة تُباح، حتى يقال تقدر بقدرها؛ ولهذا يصير هذا الكلام من الأقوال البيانية وليس من الأقوال الشرطية.

المتن:

«فصل:

إذا نُسخ وجوب الأمر جاز أن يحتج به على الجواز».

الشرح:

قال المصنف: **«إذا نُسخ وجوب الأمر، جاز أن يحتج به على الجواز»**، هذه مسألة من حيث التقييد شبيهة بالتقييد الأول وهو الأمر بعد الحظر.

قال: **«إذا نُسخ وجوب الأمر جاز أن يحتج به على الجواز»**، فهو يحتج بالأمر وقد نسخ أم أن المحل يعود إلى البراءة الأصلية؟

عبارة المصنف دالة على أنه يحتج بالأمر الناسخ على الجواز، فإن قيل: أليس هذا يخالف أصله الذي جعل فيه مدار الأمر على الوجوب والندب؟

قيل: هو لا يخالفه؛ لأنه يجعل الأمر هنا إذا وقع في باب النسخ، أي: إذا صار الأمر منسوخًا، قال: فإن الناسخ للأمر يكون أمرًا، فيكون الناسخ دالًا على جواز المنسوخ من جهة إذا كان المنسوخ أصله الإباحة، وعُدل به عن الإباحة إلى وجوب، ثم نسخ هذا الوجوب، فهذا التقرير يتجه به كلام المصنف.

وإلا هو يقول لك: «**إذا نُسخ وجوب الأمر جاز أن يحتج به على الجواز**»، أي: يحتج بهذا النسخ الذي ثبت بأمرٍ؛ لأن الأمر الذي ثبت بوجوب لا يرفعه عن الوجوب إلا ما يدل على ذلك فيحتج به على الجواز.

ويمثلون لذلك بمسألة الأضحية الذي جاء في حديث بريدة -رضي الله تعالى عنه- وجاء في روايات أخرى، وهو: «**أن النبي -صلى الله عليه وسلم- نهى عن إمساك لحوم الأضاحي فوق ثلاث**»، فلما فعله الصحابة بعد ذلك «**قالوا: يا رسول الله إنك نهيت عن إمساك لحوم الأضاحي بعد ثلاث، قال: «إنما نهيتكم من أجل الدافة فكلوا واشربوا وتصدقوا ما بدا لكم**»، فهذا قالوا فيه إنه مما نُسخ، أي: وجب عدم الإمساك ثم نُسخ الوجوب، وعاد الأمر إلى أصله فصح الادخار.

وهذا يذكرونه في النسخ، في نسخ السنة بالسنة عند كلامهم عن الناسخ والمنسوخ وهذا المثال مع كثرة ذكره فيما يظهر ليس هو من باب الناسخ والمنسوخ وسيأتيه -إن شاء الله- الكلام عليه في أحكام النسخ.

المتن:

قال: «إذا نسخ وجوب الأمر جاز أن يحتج به على الجواز.

وقال بعض أصحابنا منهم القاضي أبو محمد: لا يجوز ذلك.

والدليل على ما نقوله: أن الأمر بالفعل يقتضي وجوب الفعل وجوازه والجواز ألزم له؛ لأنه قد يكون جائزًا ولا يكون واجبًا ومحال أن يكون واجبًا ولا يكون جائزا؛ لأنه يستحيل أن يؤمر بفعل ما لا يجوز له فعله، ومعنى الجائز ها هنا ما وافق الشرع».

الشرح:

هذا بين به المصنف مراده بالجائز، قال الجائز ما وافق الشرع، وهذا الاستثناء في كلام المصنف ليبين لك أن أصله الأول وهو أن مدار الأمر على الوجوب والندب، أنه مضطرد وأنه لا ينتقض لا بمسألة الأمر بعد الحظر، كما أنه لا ينتقض بمسألة النسخ.

المتن:

قال: «فإذا ثبت ذلك ونُسخ الوجوب خاصة بقي على حكمه في الجواز».

الشرح:

بقي على حكمه في الجواز إذا كان أصله الإباحة.

المتن:

«فإذا ثبت ذلك ونُسخ الوجوب خاصة بقي على حكمه في الجواز؛ لأن النسخ لم يتعلق بالجواز وإنما تعلق بالوجوب دونه».

الشرح:

يقول: إن الأمر هنا تعلق بالوجوب وبالجواز من حيث الأصل، ولكن الناسخ دل على أنه إنما رفع وجوبه فيعود إلى أصله وهو الجواز الشرعي.

المتن:

قال: «فصل:

المسافر والمريض مأموران بصوم رمضان، مخيران بينه وبين صوم غيره.

وقال بعض أصحابنا: المسافر مخاطب بالصوم دون المريض.

وقال الكرخي: المسافر والمريض غير مخاطبين بالصوم».

الشرح:

هذه مسألتنا الخلاف فيها نظري، وتكلف الثمرة لها على ظاهر الوصف النظري لها غير صحيح، وإلا قد يفرع عليها نتيجة من حيث ثمرة الخلاف، لكنها لا تكون نتيجة مطردة معها ضرورة، وإلا هي في الأصل مسألة نظرية.

والجمهور يقولون: بأن المسافر والمريض بأنهم مخاطبون بالصلاة؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال لعمران بن الحصين كما في الصحيح: **«صل قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلي جنب»**، فدل على أن المريض في جميع أحواله مخاطب بالصلاة ولكن حسب استطاعته وكما قال الله جل وعلا في أمره كله: **﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]**.

المتن:

«وقال الكرخي: المسافر والمريض غير مخاطبين بالصوم».

الشرح:

الكرخي هو أبو الحسن من كبار أصحاب أبي حنيفة.

المتن:

«والدليل على ما نقوله: أن المسافر لو صام أثيب على فعله، وناب صومه عن فرضه، فلو كان غير مخاطب بصومه لما أثيب عليه كالحائض لما لم تخاطب بالصوم لم تثب عليه في حال حيضها».

الشرح:

هذا الدليل ونتيجته يدلك على أن هذه مسألة نظرية؛ لأن هذا الدليل لا ينازع في أثره وترتيبه أحد، فإن جميع الفقهاء وأهل الأصول يتفقون على أن المسافر لو لم يقصر الصلاة وصلى أربعًا فإن صلاته صحيحة، وليس هنالك خلاف عند المتقدمين محفوظ وإنما نقل عن بعض المتأخرين من أهل الظاهر القول بالوجوب، فهذا فيه تكلف ثم من قال بالوجوب هو لا يبطل الإتمام إلا كطرد لبعض أصوله أو ترتيبها.

لكن لك أن تقول أن الإجماع المتقدم منعقد وهذا الذي عليه العامة لا يخالفونه بأي إشارة أو عبارة، وإلا فبعض أهل الظاهر يشير في بعض إشارته وعبارته إلى مادة من المخالفة، ويقول ذلك بعض أصحاب أبي حنيفة في الوجوب أيضًا.

والذي عليه العامة أن المسافر وهو إجماع الصحابة أن المسافر لو صلى أربعًا صحت صلاته، وأن القصر ليس فرضًا عليه وإنما هو رخصة مندوب إليها؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قصر الصلاة، ولهذا بإجماعهم إذا صلى خلف المقيم فإنه يصلي أربعًا وجوبًا، وهذا ينبغي للمسافرين أن يعلموه إلى أن المسافر في مدة السفر المعروفة إذا سافر أيامًا يسيرة فإنه يحق له أن يقصر الصلاة الرباعية: الظهر والعصر والعشاء.

ولكن إذا صلى المسافر خلف المقيم وجب عليه الإتمام وهذا متفق عليه بين الأئمة الأربعة، ومذهب الإمام أبي حنيفة، والإمام مالك، والإمام الشافعي، والإمام أحمد، وعامة الفقهاء وهو ظاهر مذهب الصحابة، والقول بخلافه شاذ لا يصح العمل به، أن المسافر إذا صلى خلف المقيم وجب عليه -على المسافر- أن يتم الصلاة؛ لما جاء في حديث موسى بن سلمة: **«أن رجلًا سأل ابن عباس فقال: يا ابن عباس ما بالنا إذا صلينا في رحالنا صلينا ركعتين، فإذا صلينا مع الإمام صلينا أربعًا، فقال ابن عباس -رضي الله عنهما-: تلك السنة»**، فهذا هو المعروف في مذهب الصحابة سواء أدرك المسافر الإمام المقيم في صلاته من أولها أو في الركعة الثانية أو في الركعة الثالثة أو في الركعة الرابعة، وسواء أدرك معه ركعة بل لو لم يدرك المأموم المسافر مع الإمام إلا تكبيرة الإحرام.

إذًا هذه مسألة من مسائل الفقه في أحكام المسافر ويُحتاج إليها كثيرًا، وهو أن المسافر الذي يقصر الصلاة إذا صلى خلف مقيم سواء كان المقيم في المسجد أو في مكان آخر، فإنه إذا صلى خلف المقيم وجب عليه أن يتم الصلاة أربعًا.

سواء أدرك المقيم في أول صلاته أو في وسطها في الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة، بل حتى لو أن المسافر كبّر تكبيرة الإحرام مع الإمام المقيم ثم سلم الإمام وهو في التشهد

الأخير وجب على المسافر إذا قام -مع أنه لم يدرك إلا التشهد الأخير فقط أو بعضه- وجب عليه إذا قام أن يصلي أربع ركعات.

أما إذا أدرك ركعة فأكثر فهذا لم يختلف فيه الأئمة الأربعة، وإنما قال مالك في دون ركعة، ولكن قول الجمهور أظهر، فالنتيجة هذا أن المأموم إذا تابع الإمام المقيم وهو مسافر اقتدى به.

(٧)

فينعقد هذا المجلس في الرابع عشر من الشهر الخامس من سنة ١٤٤٣ من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في شرح كتاب **[الإشارة]** للعلامة أبي الوليد الباجي المالكي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، وكنا انتهينا عند قول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: **«فصل: لا خلاف بين الأمة»**.

المتن:

قال -رحمه الله-: «فصل: لا خلاف بين الأمة أن الكفار مخاطبون بالإيمان، والظاهر من مذهب مالك -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- أنهم مخاطبون بالصوم والصلاة والزكاة وغير ذلك من شرائع الإيمان، وقال محمد بن خويزمندادٍ -رحمه الله-: ليسوا مخاطبين بشيء من ذلك، والدليل على ما نقوله: قوله تعالى عن المجرمين: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (٤٢) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٤٣) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ (٤٤) وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ (٤٥) وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾[المدثر:٤٢-٤٦]، فأخبر الله تعالى أن العذاب حق عليهم بترك الإيمان والصدقة والصلاة».

الشرح:

هذه المسألة تكلم عنها جمهور علماء الأصول وهي مسألة مخاطبة الكفار، هل الكفار مخاطبون بالشريعة أو بفروع الشريعة أو بمفصل الشريعة؟

وقد اتفق أهل العلم قاطبة على أنهم مخاطبون بأصل الدين، وهذا هو أصل دعوة الرسل، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ **[النحل:٣٦]**؛ وهم مخاطبون بأصل الدين وهذا من العلم الضروري المعلوم في الشريعة.

وأما التفصيل فهذه مسألة تكلم فيها أهل الأصول ونُسِب لبعض المتقدمين من الأئمة فيها مذاهب ولهذا فيها خلافٌ بينهم، فمنهم من أطلق القول بأنهم مخاطبون بمفصل الشريعة أو عبروا بفروع الشريعة وكلاهما تعبيرٌ مستعملٌ عندهم، ومنهم من قال بأنهم ليسوا مخاطبين بذلك.

وما من مذهبٍ من المذاهب الأربعة إلا وفيه خلاف، ففي مذهب مالك خلاف وقد أشار المصنف إلى بعض الخلاف في مذهب مالك وإن كان أوسع مما ذكره المصنف، وفي مذهب الإمام أحمد -رحمه الله- كذلك خلاف، وفي مذهب الإمام أبي حنيفة خلاف، وفي مذهب الإمام الشافعي خلاف، فهذه المسألة لم يستقر فيها قولٌ في هذه المذاهب المشهورة.

والمتقدمون من السلف اَلْأَوَل ومنهم الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب لم يُحفظ عنهم أقوال محررة صريحة في هذه المسألة.

وإنما أُخِذ ذلك من بعض قولهم أو جوابهم، وإنما يُشار إلى ذلك باعتبار أن القول بأنهم مخاطبون بمفصل الشريعة أو بفروعها إذا قُدر على وجهٍ ما، اتجه أن يقال: أنهم مخاطبون بها، وإذا قُدِر على اعتبار آخر اتجه أن يقال: إنهم غير مخاطبين بها.

ولهذا إذا أطلق بعض الأصوليين القول بأنهم مخاطبون بالمفصل أو بالفروع، أو القول الثَّانِي بأنهم غير مخاطبين، فإن هذا لا يلزم فيه الطرد وإلا لو استعمل فيه الطرد لخالف كل قولٍ ما هو من موارد الإجماع.

هذا لا يُستعمل فيه الطرد، ولهذا إذا نظرت إلى هذه المسألة في كتب أهل الأصول وجدت أنهم يحتجون لها بمثل ما ذكر المصنف من الدليل بسياق الآيات: **﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (٤٢) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٤٣) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾ [المدثر:٤٢-٤٤].**

قال: وإطعام المسكين هو من المفصل ومع ذلك ذُكِر في مقام السبب، فدل على أنهم مخاطبون هذا وجه الاستدلال، ومن يقول بأنهم غير مخاطبين قال: إن ما كان من المفصل له شرطٌ لصحته ولوقوع الخطاب عليه وهو الإيمان، وأنت ترى أن هذا القول وهذا القول إذا استُعمل من حيث الأصل وقُيِد القول فيه صار من الخلاف السائر المحتمل، والذي له حقيقةٌ يصح القول بها.

وأما إذا قُدِر الترجيح بالإطلاق والطرد على أنهم مخاطبون أو ليسوا مخاطبين، فإن هذا الطرد على كل الموارد لا يصح، وإنما يقال: إنه لا يصح لأنه ينتقض في القولين بما هو من مورد الإجماع على إثباته تارة أو على نفيه تارةً أخرى.

فإن القول: بأنهم مخاطبون ينتقض ببعض موارد الإجماع بالنفي.

والقول: بأنهم ليسوا مخاطبين ينتقض طرده بما هو من موارد الإجماع في الإثبات.

ولهذا إذا نظرت المسألة في تفصيلها عند الأصوليين، وجدت أنهم يحتجون لها بما هو من مورد النص، كالآيات من الكتاب التي ذكرها المصنف، ويحتجون لها ببعض القواعد كالقول عند من قال: بأنهم ليسوا مخاطبين بأن من شرطه الإيمان، أي من شرط العمل والمفصل الإيمان.

وكذلك يحتجون يحتجُ كل فريقٍ في مقابل القول الآخر يحتج بما هو من مسائل النقد، وهذا الاحتجاج بما هو من مسائل النقد يكشف لك أن المسألة ليس فيها قول فيه اضطراد.

ثم المخاطبة هنا أيرادُ بها ما يتعلق بحقوق الآدميين؟ أم أن ذلك يكون في أحكام الله –سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-؟ ولهذا بعض الموارد من الإجماع أو بعض الموارد من هذه المسألة انعقد الإجماع كما أسلفت إما على إثباته أو على نفيه.

ولا يُرتب ثمرةٌ تخالف النص والإجماع على هذه المسألة على تقدير أيٍ من القولين، فمثلًا: إذا قيل: بأنهم ليسوا مخاطبين، فهذا لا يعني أنهم لا يكفون عن ما هو من مُحرم الشريعة عند المسلمين، هذا لا يعني أنه يكون لهم على الإطلاق، وإنما هذا بما يختصون به في دينهم أو في شريعتهم، وإنما هذا فيما يختصون به في دينهم أو في شريعتهم.

ولكن ليس في الأدلة ما يدل على إطلاق أحد القولين، بل إن إطلاق أحد القولين فيه تعذر، وهذا تقييد والتقييد الآخر ما أشرت إليه من أن المخاطبة هنا مسألة لا بد فيها من إضافة، أو هم مخاطبون باعتبار حق الله والثواب والعقاب أم أنهم مخاطبون باعتبار إجراء الأحكام في الدنيا فهذان مناطان مختلفان.

وآثرهما من حيث الحكم مختلفة، وكذلك ثمة مناطات أخرى لهذه المسألة، وهذا يعطيك نتيجة وسبق الإشارة إلى شيءٍ من ذلك في مسائل الأصول إلى أن طائفة من هذه المسائل الأصولية -التي قالها النظار في كتبهم وقالها كثير من الفقهاء أيضًا- هذه المسألة تكلم عنها فقهاؤهم ونظارهم أعني الأصوليين، وليست من كلام نظارهم وحسب.

وإنما هي مسألة مشهورة، حتى أوردها الفقهاء، ورتبوا عليها بعض الأحكام في أحكام أهل الذمة أو أحكام أهل الكتاب في كتب الفقه، تارةً يفرعونها على مثل هذه الطريقة، فيجعلون القول الذي يختارونه في بعض مفصل الأحكام متفرعًا عن هذه المسألة، فإذا كان المشهور عندهم أنهم ليسوا مخاطبين جعلوا هذا كالأصل الذي تُرد إليه بعض الفروع الفقهية.

ولكنها على كل تقدير مسألةٌ فيها اشتراك، وهذا منهج مهم لطالب العلم أن يميز المشترك من المسائل، ولهذا تجد لكثرة المشترك في هذا العلم صار هذا العلم أعني علم الأصول من أكثر العلوم التي يقال فيها بما يسمى عند طائفةٍ من أهل الأصول: بتحرير محل النزاع، لما؟ لأنه يدخل فيه كثير من الاشتراك في مسائله.

ولهذا العلم بوجه المسألة وتحرير أصلها ومورد الاشتراك فيها أولى من العلم بإطلاق الأقوال التي لا يكون لها ثمرةٌ أو نتيجة.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «فصل: إذا قال الصحابي: أمرنا رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بكذا ونهانا عن كذا، وجب حمله على الوجوب».

الشرح:

قال: **«إذا قال الصحابي: أمرنا رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بكذا ونهانا عن كذا، وجب حمله على الوجوب».**

إذا قال الصحابي: أُمِرنا بكذا، أو أمرنا رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فهذا يدل على أنه من الأمر الواجب في الشريعة، أما الأمر الذي يقع من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فهذا أمرٌ متحقق وسبق القول فيه.

وإنما إذا نقله الصحابي على هذه الطريقة، ويشبهه إذا قال الصحابي من السنة كذا، وهلم جرا، فهذه مسألةٌ دون مسألة الأمر الصريح في الكتاب والسنة، فإذًا من تحرير هذه المسألة أن يقال: إن قول الصحابي: "أمرنا رسول الله" هي دون الأمر الصريح من الكتاب والسنة؛ الأمر الصريح في الكتاب والسنة هذا لم يُختلف فيه وإن اختلف في اقتضائه، ولكنه لم يُختلف على تحقق كونه أمرًا من الله أو رسوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

وهذه هي الجهة المقصودة بالامتياز، أن الأمر الذي يقع في الكتاب والسنة هذا لا خلاف بين أهل العلم قاطبة أنه قد تحققت فيه جهة الأمر، وأما اقتضاء الأمر فهذا مناطٌ آخر كما تعلم وسبق القول فيه، وأما إذا قال الصحابي: "أُمِرنا أو أَمرنا رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بكذا، أو من السنة كذا"، فهذه درجات ليست درجة واحدة، بعضها أولى من بعض.

وقوله: **«أمر رسول الله»** هو أقواها، وقوله: **"أُمرنا بكذا"** تليها، وقوله: "من السنة كذا" هي ثالث الدرجات، فهذه ثلاث درجات بعضها أولى من بعض:

- **فأولاها في القوة**: "أمرنا رسول الله"، إذا أُضيف الأمر إلى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

-وثانيها: أُمرنا بكذا.

-وثالثها: وهو الأدنى من حيث الترتيب "من السنة كذا".

فهذه ثلاث درجات، وكل هذه الثلاث درجات من حيث وقوع الأمر عليها هي دون رتبة ما صُرِح بذكر الأمر فيه في الكتاب والسنة، ولهذا هذه المسألة مركبة من جهتين، ومقصود المصنف من ذكرها وإن كان ذكر الحكم.

فلا ينبغي أن يوهم ذكره للحكم بأنه الوجوب أنه يقصد تقرير الاقتضاء، وإنما يقصد تقرير أنها أمر، ولما كان الأمر يقتضي الوجوب صرَّح بالحكم وأغفل تسمية الأمر في ابتداء قوله، ولكنه أبانه في توجيه هذا القول.

فهذه المسألة تُبحث من حيث وقوع الأمر بمثل هذا، أو بمثل هذه الطرق، ثم إذا وقع الأمر رجعت إلى الأصل في الأمر إلى ما هو متحقق عندهم أو مبسوط عندهم في مسألة الأمر الصريح.

فإذا كان كذلك فيقال: هنا بأن الأمر في قول الصحابي -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-: "أمرنا رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بكذا" أو "نهانا رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن كذا" فإذا أضيف الأمر إلى النبي -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- فهذا هو أعلى الدرجات.

والراجح الذي عليه الجمهور: أن قول الصحابي: "أمرنا رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بكذا، أو نهانا عن كذا"، أو قوله: "أُمرنا بكذا أو من السنة كذا" أنها تدل على الأمر.

ولكن دلالتها على الأمر دون دلالة ما جاء التصريح به في أمر الله ورسوله ابتداءً، فإن قيل: فما وجه هذا الفرق؟ قيل: وجه هذا الفرق: لأن ما ينقله الصحابي من صريح الأمر، أو من صريح القول أو يأتي به كتاب الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- فإن هذا يكون من النقل المحض، والنقل المحض يُلتفت فيه إلى جهة الثبوت فإذا نظرته في كتاب الله فهو كله كما

تعلم متواتر، وإذا نظرته في كلام النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نُظِر في الرواية عن رسول الله.

فما حفِظ منها فإنه يكون من صريح الأمر، إنما المقصود أن ما كان في الكتاب والسنة فإن هذا من النقل المحض، والمقصود بأنه من النقل المحض: أنه تجرد من مادة الاجتهاد، وأما إذا قال الصحابي: "أمر رسول الله" فهذا داخله أو شابهه مادة من الاجتهاد، وأولى منه في هذا أو في هذه المداخلة إذا قال: "أمرنا بكذا".

وأولى منه في هذه المداخلة إذا قال الصحابي: "من السنة كذا"، فإنه إذا قال من السنة كذا صارت المداخلة أظهر، وإن كان الصحابي وهذا الذي يعلل به كثير من متأخري المنتصرين لقول الجمهور قالوا: بأن الصحابة لما هم عليه من الديانة والفقه في اللغة والشريعة والإمامة في ذلك لا يقولون مثل هذا إلا فيما استقر.

فيقال: هذا هو الأصل، وعن هذا قيل: بأن هذه الجمل إذا نقلت عن الصحابة دلت على الأمر والأمر له اقتضاؤه كما تعلم، فإن قيل إذا قُرِر هذا فما وجه ذكر الفرق؟ قيل: وجه ذكر الفرق أن هذا لا يكون من صريح المنقول؛ لأن صريح المنقول لا يصح تقديم غيره عليه البتة، إلا أن يثبُت فيه نسخ وأما ما ثبت من صريح النقل فلا بد له من حمل.

حتى إذا حُمِل الأمر على الندب عن الوجوب لدليل فهذا لمقام، لكنه إذا حُمِل على الندب عن الوجوب ترى أنك لم تترك العمل بهذا الأمر أليس كذلك؟

بخلاف ما يستقرأه الصحابي ويقول فيه قولًا يشوبه أو يداخله الاجتهاد، فإن هذا في بعض المقام قد يُقدم عليه ما هو أولى منه من المنقول، قد يُقدم عليه ما هو أولى منه من المنقول.

ويقصد بالمنقول: الكتاب والسنة.

ولهذا عمر -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ- في قصة فاطمة بنت قيسٍ -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْها- أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، قال عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- كما في الصحيح: "لا ندع كتاب ربنا ولا سُّنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى والنفقة".

فهنا عمر لم يترك سُّنة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ولكنه على مثل هذه الدرجة لما كان هذا المقام يشوبه من يشوبه من الاجتهاد، وترى في مقالة عمر وفقهه -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- كأن ما نقلت فاطمة بنت قيسٍ -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْها-: "لولا أن عمر رأى مخالف ذلك لظاهر القرآن لكان الأصل العمل به، فصار هذا النَّوْعُ في فقه عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- كما ترى يحتمل التقديم والتأخير.

وأما ما كان من صريح القول فإن هذا لا يحتمل التقديم والتأخير، فهذا من أثر الفرق، وله آثارٌ أخرى، فهذا مقام، وعليه فيصير ما ورد به الحكم إما من كلام الله جل ذكره في كتابه، وإما من كلام رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وإما ما يقوله الصحابة على هذه المداخلة، والمداخلة درجات.

وهذه الصور الثلاث إذا قال الصحابي: "أمرنا رسول الله"، أو "أُمرنا بكذا"، أو "من السنة كذا"؛ هذه الثلاث درجات مقام الأصل في كونها تقتضي الأمر أولى وأقوى مما داخلها، فالُمداخل فيها هو الأضعف، ولهذا الأصل إعمالها، وأنها تقتضي أمر الشريعة إلا إذا قام ما يكافئ ذلك أو يكون أقوى منه من جهة النقل.

وهذا له بعض الفروع في التطبيق، وما قاله عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- هذا يقال على سبيل الاجتهاد، وإلا فبعض الصحابة عملوا بما روت فاطمة بنت قيسٍ -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْها-، وهذا هو المشهور أو المنصوص عن الإمام أحمد -رحمه الله- ولم يرو ذلك من مخالفة القرآن.

إنما المقصود أن الصحابة كان لهم منهجٌ في مثل هذا التحري، ثمة نوعٌ ثالث على هذا الترتيب وهو الذي يداخله من الاجتهاد ما هو فوق ما أشير إليه من الشوب، والشوب هنا إنما ذُكِر باعتباره الأقل؛ لأن الشوب يقع في كلام العرب على الأقل.

الثَّالِث: من النَّوْع ما يرد، ولهذا قُصِد إلى التعبير بالشوب قصدًا؛ لأن المداخِل أو لأن مادة الاجتهاد هي الأضعف، ولهذا قيل: الأصل فيه الإمضاء، إلا لما هو أقوى من النقل.

الثَّالِث: إذا كان الاجتهاد بينًا فيما ينقله الصحابي ويُضيفه، فهذا ما يمكن أن نسميه بحكاية الحال، وحكاية الحال مادة الاجتهاد فيها عالية، وعليه لا تكون رتبتها كرتبة ما سبق، فضلًا عن أن تكون كرتبة المنقول، حكاية الحال لا تكون رتبتها كرتبة ما سبق من الصيغ الثلاث ونحوها فضلًا عن المنقول.

فإن قيل: فما مثل حكاية الحال؟ قيل: حكاية الحال كقول بعض الصحابة استقراءً لحال من الأحوال يجعلون لها حكمًا، ومن ذلك ما جاء عن ابن عباس -رَضِيَ اللهُ عَنْهُما- على تقدير حفظ الرواية عنه، فإن فيها بعض الكلام من جهة الإعلال عند بعض أهل الحديث، وهو ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن ابن عباس -رَضِيَ اللهُ عَنْهُما- قال: **«كان الطلاق ثلاث على عهد رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة»**.

وقال عمر: **«إن الناس قد استعجلوا في أمرٍ كان لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم»**، قال: **«فأمضاه عليهم»**.

فهذه رواية يرويها الإمام مسلم في صحيحه، ولكن تكلم فيها بعض المتقدمين من جهة تفرد الراوي عن ابن عباس وأن ابن عباس حُفِظ عنه الفتوى بخلاف ذلك كما في سنن أبي داوود وغيرها.

الشاهد: أن مثل هذا لا يكون من صريح السنة، بل ولا على رُتبة قول الصحابي: "أمرنا بكذا" أو "من السنة كذا"، وإنما هو حكاية حال، وحكاية الحال أعلى من قول الصحابي، لأن قول الصحابي الأصل فيه الاجتهاد المحض.

الأصل فيه الاجتهاد، وإن كان اجتهاده مردودًا للشريعة لكنه اجتهاد؛ ولهذا تختلف أقوال الصحابة، فهذه الدرجة وهي حكاية الحال درجةٌ فوق قول الصحابة أو فوق قول الصحابي ودون قول الصحابي:"أمرنا بكذا ومن السنة كذا".

وإنما قيل ذلك لأنها مركبة من اعتبار النقل، ومن اعتبار الاجتهاد، فهي فيها مادةٌ من النقل، وفيها مادة من الاجتهاد.

وهذا النَّوْعُ في حكاية الحال تارةً يقع فيه الفوات على بعض ما يذكره من الصحابة -رَضِيَ اللهُ عَنْهُم-، كالرواية التي جاءت عن جابر في مسألة المتعة، وهي في الصحيح عند الإمام مسلم في صحيحه، وأيضًا فيها كلام من جهة الإعلال، وقوله في تمام الرواية، قال: "حتى نهى عن عمر في شأن عمرو بن حريث"، فهذه الرواية وهي معروفة لا حاجة لنصها ولكنها معروفة، هذا من حكاية الحال.

ولو أضافه إلى زمن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أو إلى زمن النبوة، قال: "كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الأيام على عهد رسول الله..." إلى آخره. فهذا من حكاية الحال.

والإجماع على خلاف ما نقل جابر أو ما حكى جابر، فحكاية الحال قد يكون الاجتهاد الذي داخلها يُفوت الحفظ فيها، وقد تكون مورد منازعة كرواية ابن عباس، وقد تكون حكاية الحال من المحفوظ المستقر الملائم للمنقول، وصارت حكاية الحال كما ترى في الروايات، منها ما يكون هكذا، ومنها ما يكون هكذا، ومنها ما يكون هكذا.

فتارة قد ينقل الواحد من الصحابة حالًا اجتهد فأخطأ، والمجتهد كما تعلم إذا اجتهد فأصاب فله أجران، كما جاء في الصحيحين من حديث عمرو بن العاص: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: **«إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر»**.

ولكن قد يفوت في حكاية الحال حتى تُخالف الإجماع، وقد تكون مخالفة للجمهور، وقد تكون من موارد النزاع القوية ويُحكى عن الصحابة فيها اختلاف، وقد تكون من المحفوظ الملائم والموافق للمنقول وهذا الأخير كثير، بل هو الأكثر في نقل الصحابة وحكايتهم للحال، الأكثر في حكاية الحال عند الصحابة أنها تلائم المنقول.

لكن إنما أشير إلى هذا التنوع في حكاية الحال لئلا يُتوهم أن حكاية الحال بمثابة النص، وهذا مما يفوت في الاستدلال على البعض.

ولهذا من حكاية الحال ما روت عائشة -رَضِيَ اللهُ عَنْها- في صيام النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في عشر ذي الحجة، فإنه جاء عنها في الصحيح عند مسلم وغيره قولها -رَضِيَ اللهُ

عَنْها-: **«ما رأيت رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- صائمًا في العشر قط»**؛ تعني عشر ذي الحجة.

ورى أن حكاية الحال عند عائشة هنا وقعت على النفي، وهذا الاجتهاد فيه أعلى، إذا روى الصحابي حكاية الحال على النفي كقول عائشة: **«ما رأيت»** فهذا نفي، فإن الاجتهاد هنا أبلغ، وإن كان فيما يخصها قد حُفِظ وتحقق، ولكن إنما يقال الاجتهاد أبلغ، باعتبار احتمال وقوع ذلك على خلاف هذا النفي أي وقوع الاثبات، ولهذا لا يصح الاستدلال بأن صيام عشر ذي الحجة ليس مشروعًا بأن عائشة روت ذلك بهذا النفي من الحال.

لأن هذا يرفع بعض ما دل عليه حديث ابن عباس -رَضِيَ اللهُ عَنْهُما- وهو في الصحيح في صحيح البخاري ومسند الإمام أحمد وغيرهما: **«ما من أيام العمل الصالح فيهن أحب إلى الله من هذه العشر»**، وأنت تعلم أن الصيام من أحب الأعمال الصالحة عند الله، حتى قال الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- في الحديث القدسي: **«الصوم لي وأنا أجزي به»**.

فلا يُخرج عنه برواية نقلتها عائشة من باب حكاية الحال بالنفي، ولمثل هذه الطريقة اتفق الأئمة الأربعة، والمذاهب الأربعة، مذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد على أن الصيام في عشر ذي الحجة مشروع.

فلا ينبغي لطالب العلم أن يتوهم أن هذا مخالفٌ للدليل، أو يتوهم البعض ما هو فوق ذلك فيظن أن هذا يخالف صريح الدليل، فكيف استحب الأئمة الأربعة والجماهير من السلف والخلف حتى حكى بعضهم الإجماع على مشروعية ذلك؟

هذا حكاه بعض أصحاب الشافعي، وبعض أصحاب أحمد كالنووي -رحمه الله-، حكوا الإجماع على مشروعية الصيام في عشر ذي الحجة، وإذا قيل: في عشر ذي الحجة

فإنك تعلم علمًا ضروريًّا خلا يوم العيد، فإن يوم العيد قد نهي عن صيامه بالنص والإجماع.

وكذلك فيما يخص الحاج فهذا له حكم يخصه، فإن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يصم في حجه، وما صام في يوم عرفة، وأيضًا يخرج عن المورد ما جاء فيه نص وهو يوم عرفة الذي جاء في حديث أبي قتادة -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-: **«صيام يوم عرفة احتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله والسنة التي بعده»**.

وهذا مما خُص وإنما البحث في جملة هذه الأيام، وعليه فإن السواد من أهل العلم، وفيهم الأئمة الأربعة وجماهير المتقدمين من السلف والخلف والعامة على المشروعية، مع أن عائشة روت هذه الرواية بقولها -رَضِيَ اللهُ عَنْها-: **«ما رأيت رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- صائمًا في العشر قط»**. فإن قيل: أتركوا على الدليل؟ قيل هذا حكاية حال، والثاني أنه حكاية حال بالنفي والنفي مادة الاجتهاد في أعلى من مادة النقل.

ولكن لما رُد إلى الأصول هذا النفي ليس كل نفيٍ يُترك، ولكن لما رُد إلى الأصول وجد أنه غير ملائم، فلما لم يلائم الأصول لم يكن كافيًا لتخصيص الصيام بالترك في هذه العشر عن الأعمال الصالحة، ليس لمحض كونه نفيًا وإنما لكونه نفيًا قابل الأصول، ولهذا لم يُستعمل عند الجماهير كما ذكرت.

ثم إن الصحابي قد يقول: النفي من الحال ثم يبين له خلاف ما ذكر، وهو عين الصحابي فضلًا عن غيره من الصحابة.

وعائشة -رَضِيَ اللهُ عَنْها- أم المؤمنين في صلاة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من الضحى جاء عنها في الصحيح ثلاث روايات، أخرجها مسلم في صحيحه، فإنه جاء عنها

-رَضِيَ اللهُ عَنْها-: **«ما رأيت رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يصلي الضحى قط وإني لأسبحها»** وفي لفظ: **«ما رأيت رسول الله يصلي سبحة الضحى قط وإني لأسبحها، وإن كان رسول الله لا يدع العمل وهو يحب أن يعمل به خشية أن يعمل به الناس فيُفرض عليهم».**

وجاء عنها: **«كان لا يصلي الضحى إلا أن يجيء من مغيبه»**، وجاء عنها في مسلم أيضًا عند الإمام مسلم أيضًا **«كان رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان يصلي الضحى أربعًا ويزيد ما شاء الله»**، وكل هذا حكاية حال.

وترى الصحابي في حكاية الحال إنما يُبين عما بلغه وعرفه، إذا حُفِظ الإسناد إليه، ولهذا إذا تفرد بعض الصحابة بحكاية حالٍ على خلاف ظاهر المنقول، فمن أول المقامات قبل التحرير في دلالة المتن من الرواية عنه، التحرير في براءة الإسناد إلى الصحابي من الإعلال.

ولهذا أكثر ما نُقِل عن الصحابة من حكاية الحال المخالفة لظاهر المنقول مخالفة بيِّنة عن بعض آحاد الصحابة، إذا حقق فيها وجد فيها إعلال من جهة الإسناد، أي: من جهة ثبوتها عن الصحابي. ويكون الخطأ في رسم هذه الحال جاء عن بعض من نقل عن الصحابي، ولهذا الرواية عن جابر فيها إعلال والرواية عن ابن عباس في الطلاق فيها إعلال وهلم جرا.

وإن كان هذا مورد اجتهاد واختلاف، ولا يلزم طرده، أو يكون قاعدة لكن المقصود لما كان الصحابة عليه من الجلال والفقه والديانة والعلم والمدارك، فإنه لا ينتظم لصحابي أن يحكي حالًا على خلاف المنقول.

ولهذا قيل: "يُتأمل في الأسانيد في مثل هذا المقام على قدرٍ من التحقيق، وليس على قدر من أخذ الإسناد على ظاهره باعتبار أنه من رواية الثقة المتصلة والسالمة من الانقطاع فيُتحرى في مسألة الشذوذ، ويُتحرى في مسألة العلة القادحة والتي قد تكون خفيةً في كثير من الموارد".

ولكن حتى لو قُدِر السلامة من الإعلال، فإن الحكم كما سبق أن المقدم هو المنقول، ويكون هذا إذا لم يقع فيه علةٌ في الإسناد فيكون هذا من الاجتهاد لبعض آحاد الصحابة، ولهذا لا يكثر في اجتهاد الصحابة ولا يتواطؤون عليه.

ولو كانت هذه الحكاية للحال من البين كما يظهر من بعض الروايات؛ لوجدت الصحابة يتواطؤون أو طائفة منهم عليه أليس كذلك؟ لكنك لا ترى هذا التواطؤ، وإنما يتفرد به الواحد مع أنه يحكي الحال المطبقة، حتى تكون هذه الحالة المطبقة هي العمل في زمن النبوة وأبي بكر، ثم لا تجد مواطأةً لمثل هذه الرواية من غيره من الصحابة.

فهذا يدل على الإعلال هو الغالب، أو الفوات فيما لم أو فيما سلم من الإعلال إن سلم منها شيءٌ.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «وحكي عن أبي بكر بن داود أنه قال: لا يحمل على الوجوب حتى ينقل إلينا لفظ الرسول -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وما قاله ليس بصحيح».

الشرح:

أبو بكر بن داوود كما تعلم هو من الظاهرية، وهو ابن داوود الأصبهاني -رحمه الله- إمام أهل الظاهر، وداوود الأصبهاني من أقران الشافعي وأحمد، وهو إمامٌ فقيه وأصوله

في أصول الدين هي أصول الأئمة في الجملة، وإن كان الإمام أحمد أخذ عليه بعض الحرف في الطارئ من المسائل، ولكنه من حيث الأصول أصوله هي أصول الأئمة.

وطريقته هي طريقة الظاهرية المعروفة التي بدع أصلها، وإن كانت بعض مادتها موجودةً قبله، وبعض أهل الحديث من المتقدمين يشاركون طريقة أهل الظاهر من بعد الوجوه، ولكنها على هذا النظم هي من تقرير داوود وكانت طريقته استقراءً.

ثم جاء أبو محمد بن حزم -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- وبسط لها طريقةً منتظمة، وجعل لها نظامًا وأصلًا كما لبقية المذاهب، فهو أخصُ من جعل لها طريقةً منتظمةً تستعمل على الانتظام، وفصل ذلك في كتابه المحلى تطبيقًا وبيانًا، وجعل لذلك أصولًا في أصول الفقه في كتب أبي محمد الأصولية وهي عدد.

المقصود في هٰذَا: أنه نقل المصنف عن أبي بكر أنه يقول: بأنه لا يحمل على الوجوب، وهذا الإطلاق غير صحيح، أي: ما قاله بعض أهل الظاهر غير صحيح، والصحيح هو ما قاله الجمهور، ولكن على القيد الذي ذكرناه.

وهذا القيد الجمهور لا ينفونه، لكنه من فقه أقوال أهل العلم، وإلا لا يُقال إن الجمهور لم يقيدوه فقُيد بعد قولهم هذا غير صحيح، وإنما تنظر أقوال أهل العلم على مقامات التحقيق، والعالي في مرادهم منها، فهذا التقييد لا بد أن يستعمل.

والمصنف يشار هنا، المصنف في طريقته في ذكر الخلافيات في مسائل الأصول التي في هذا الكتاب المختصر للشيخ أبي الوليد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، إذا قال: وحكي عن داوود كذا، وحكي عن القاضي أبي بكر كذا إلى آخره، وقال القاضي أبو بكر كذا، لم يرد أنه

يستوعب الخلاف؛ ولهذا قد يشير في مسائل الخلاف للواحد أو الاثنين من أهل العلم تارةً من المالكية من أصحابه، وتارةً من غيرهم، ولا يقصد بذلك الاستيعاب.

لأن كل المسائل التي ذكرها بخلافٍ لآحاد لواحد أو لاثنين فيها خلاف فوق ذلك، أي كان يمكن أن يُشار بالخلاف إلى من هم أكثر ممن ذكر.

ولكن هذا كذا أراد الإشارة بالخلاف، فيذكر من هو من أخص من قال به أو انتصر له.

وإن قيل: فما وجه تقييده لبعض الأعيان بالاسم؟ قيل: هو يقيد بعض الأعيان، إما تارة لأنه أخص من قال به.

كقوله في مسألة المجاز: وحكيَّ عن داوود؛ لأن داوود من أخص من حكي عنه ذلك.

وتارة ينقل أو يذكر التخصيص في الخلاف عن بعض المتأخرين من المالكية، مع أنهم قد سبقوا باعتبار الانتصار، فلما كان من ذكره من أخص المنتصرين لهذه الطريقة أشار إليه.

وإلا هي طريقة كما ترى غير مألوفة، فالمألوف أن يشار لجملة المخالفين أو لمذاهبهم، أو يقال: قال كثير من الحنفية أو كثير من المالكية، أو المشهور عند الحنفية أو عند المالكية إلى آخره.

أما هذه الطريقة التي ينتخب عليها المصنف فهي طريقة فيها انفراد في الجملة، لكنه يستعملها على وجه فيما يظهر والله أعلم؛ لأنه يستعملها على مناطٍ علمي مقصود، فإنه إما أن يشير بها لأخص من قال بذلك، كذكره لداوود الأصبهاني في مسألة المجاز، فإن هذا هو المشهور في كلام أهل النظر والأصول، -وإن كان هذا سبق أنه ليس كذلك-.

فإن داوود ليس هو أول من اعترض على هذه المسألة أو يقول ذلك عن بعض المتأخرين باعتبار الانتصار. وأنه وجده من أخص المنتصرين لهذا القول، فصار يسميه أكثر من غيره ممن يقول ذلك على سبيل النقل أو المتابعة.

المتن:

«وما قاله ليس بصحيح، لأن معرفة الأمر من غيره طريقه اللغة، وإذا كنا نحتج في اللغة والتمييز بين الأمر وغيره بقول امرئ القيس والنابغة، فلأن نحتج بقول أبي بكر وعمر أولى وأحق؛ لكونهما من أفصح العرب ولما يقترن بذلك من الدين والفضل».

الشرح:

هذا احتجاج المصنف على هذا المسلك وسبق أن الحجة فوق ذلك. وأن مقابلة هذه الطريقة التي ذكرها عن بعض أهل الظاهر رجحانها بما هو فوق ذلك، ولكنه أجاب بهذا الجواب بقوله: وما قاله أي بعض أهل الظاهر ليس بصحيح لأن معرفة الأمر من غيره طريقة اللغة.

ثم قال: **«وإن كنا نحتج في اللغة والتمييز بين الأمر وغيره بقول امرئ القيس والنابغة فلأن نحتج بقول أبي بكر... إلى آخره»**؛ هذا الترجيح بهذه الطريقة يتفرع عن أن من قال: بأنه ليس للوجوب بأن مناطه أن نقل الصحابي.

وإن نقل فإنه لا يكون من نقل اللغة الصريح، المصنف يقول: إن الأمر دال على الوجوب، ومن الأمر صريحه إذا قال: "أمر رسول الله بكذا"، أو "أُمرنا بكذا"، قال: فهذا صيغةٌ من الأمر الصريحة، ولما نقلها صحابيٌ وهو من أهل العلم والديانة قال: ومناط الأمر في الاعتبار اللغة من جهة تمييز ما يكون صيغة له وما ليس صيغةً له.

قال: "والصحابي الذي نقل هذه الصيغة عليم باللغة وهو من فصحاء العرب"، قال: لأن الصحابة من الفصحاء وكل هذا مقدماتٌ صحيحة، الصحابة هم من أهل الفصاحة في اللغة -كما تعلم-، ولم يشب لغة الصحابة شيءٌ.

قال: فلأن نحتج بلغتهم إذا قالوا: أمر رسول الله أو أُمرنا بكذا أولى من أن نحتج بذلك، ونحن نحتج بشعر العرب كـ امرئ القيس والنابغة... إلى آخره.

هذا التقدير لو كانت المقدمات سالمة لكان احتجاجًا صحيحًا، فإن بعض أهل الظاهر الذين قالوا: ليس على الوجوب هم لم يلتفتوا إلى أن الصحابي قد ينقل صيغة الأمر وهو لا يميز الأمر في اللغة، حتى يقال بأنه من الفصحاء وهو مميز لصيغة الأمر في اللغة، فيُحتج بقوله كما يُحتج بقول امرئ القيس من باب أولى.

إنما الذين قالوا: ليسوا على الوجوب، فيما يظهر لي والله أعلم أنهم اعتبروا مسألة الاجتهاد، أو الشوب الذي أشير إليه.

ولكن الجواب: أن يقال: أن هذا الشوب الذي عرض قاصرٌ لما عليه الصحابة من الفقه والعلم في الديانة، ولا يتميز فيه مُراجعة إلا إذا قابله المنقول المنافي له.

ولك أن تقول بطريقة أخرى: بأن طريقة بعض أهل الظاهر جعل أثر الحكم للأضعف عن الأقوى، فلما قيل: إن مثل هذه الطرق فيها جهتان: جهة النقل وهي الأعلى وهي جهة الاجتهاد وهي الأدنى، فإذًا إذا تقابل الأعلى والأدنى قيل: المقدم هو الأعلى، فيُجاب عن طريقة أهل الظاهر بأن الجهة الأدنى وهي الاجتهاد قدموا أثرها فجعلوا هذا لا يدل على الوجوب، وهذا ليس كذلك.

ثم إن هذا لو استعمل أغلقت كثير من السنن لأن الصحابة المهديين -رَضِيَ اللهُ عَنْهُم- وهم نقلة سنة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ورواتها، وينقلون قوله وينقلون فعل الرسول -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وعليه يتبين أن هذه الطريقة التي قالها بعض أهل الظاهر ليست متجهةً، وإنما الراجح ما عليه الجماهير مع اعتبار ما أشير إليه من التقييد.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «مسائل النهي الذي ذهب إليه أهل السنة أن الأمر بالشيء نهي عن أضداده، والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده».

الشرح:

مسائل النهي قال المصنف -رحمه الله-: «**الذي ذهب إليه أهل السنة أن الأمر بالشيء نهي عن أضداده**»؛ هذه مسألة مشهورة في الأصول، وهي هل أن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضد من أضداده؟ هذه مسألةٌ مشهورة في الأصول والمصنف رسمها هكذا.

قال: أن الأمر بالشيء نهيٌ عن أضداده أي عن كلها.

قال: «**والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده**»؛ وهما مسألتان والمسألة الأعلى هي **المسألة الْأُوْلَى**، أن الأمر بالشيء نهي عن أضداده، فهذه المسألة الأعلى والأقوى في الاستدلال شرعًا وعقلًا، وأما مسألة النهي عن الشيء أمرٌ بأحد أضداده فهذه دونها عند أهل الأصول، ودونها في الاستدلال شرعًا وعقلًا، فإذًا ليست هذه المسألة مكافئةً لهذه المسألة بل هما مسألتان بينهما درجة، فليست هذه مكافئة لتلك.

المسألة الأعلى: أن الأمر بالشيء نهي عن أضداده، وهذه المسألة من حيث الرسم لها بهذا الاصطلاح وهذه الطريقة لم يُحفظ عن السلف اَلْأَوَل فيها قول، وإن كانت شائعةً في

كلام عامة أهل الأصول وتكلم عنها الفقهاء كذلك، فهي تشبه من وجه مسألة المخاطبة بفروع الشريعة التي سبقت، فهي ليست من المسائل الآحاد التي عرض لها بعض أهل الأصول وتركها كثير، وإنما هي تعد عند الأصوليين ولا سيما عند النظار من أمهات المسائل عندهم ويعتنون بتقريرها.

والذي عليه الجماهير من الفقهاء من أهل المذاهب، وعليه جماهير النظار من أصحاب أبي الحسن وأمثالهم، ومن يُقلد هذه الطرق أن الأمر بالشيء نهيٌ عن أضداده، أو يُعبرون بأنه نهي عن ضده، وقال طائفة من أهل الأصول من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم -وهو المشهور عند قدماء المتكلمين-: بأن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده، وإنما يجعلون الضد منفكًا ومسكوتًا عنه، فهذه طريقة قدماء المتكلمين، ويقول بها بعض نزاعٌ من أهل المذاهب الأربعة ولا سيما في مذهب الإمام أبي حنيفة.

وإن كانت ليست مذهبًا للأحناف ولا لجمهورهم، لكن قال به طريقة قدماء المتكلمين نزاعٌ من المذاهب الأربعة وهم في المذهب الحنفية أكثر، وأما السواد الجمهور وهم على ما سبق، وبعضهم قال في هذه المسألة بالتوقف، وجعلها من مغلق المسائل.

وأما إذا نظرت إليها من جهة الاحتجاج، فإن كل طائفة استدلت بطريقة من الحجة والدليل، ولكن الذي عليه الجمهور أولى باعتبار أن الأمر بالشيء نهي عن ضده لأن ضدين لا يجتمعان.

فإن قيل: فلما لم يقولوا: نهي عن نقيضه؟ قيل: لأن وقوع أحدهما لا بد منه بالأمر؛ ولهذا استعملوا هذه الطريقة، وهو الأحكم هنا أن يستعملوا اسم الضد ولا يستعملون اسم النقيض.

فقالوا: الأمر بالشيء نهي عن ضده، فكل ما كان ضدًا فإذا أُمِر ببر الوالدين فهو نهي عن ضده وهو العقوق، وإذا أمر بالصدق فهو نهي عن الكذب، إذا أمر بالعدل فهو نهي عن الظلم وهلم جرا.

قالوا: لأن الضدين شرعًا وعقلًا لا يجتمعان، فيكون هذا دالًا على هٰذَا، وبعضهم يقول: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده اقتضاءً لا نصًا، وهذا داخلٌ في طريقة الجمهور وليس قولًا ثالثًا، قالوا: إن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده اقتضاءً لا لفظًا وصيغةً، قالوا: لأن الصيغة واللفظ لا يدل على الضد وإنما دل على ذلك الاقتضاء.

فإن العدل إذا ذُكر اسمًا في الطلب لم يذكر الظلم حتى يضاف الطلب بالعدل إليه من جهة النهي.

قالوا: ولكنها دلالة اقتضاء؛ وهذا من التفصيل الذي لا يوجب اختصاص هذا التفصيل بكونه قولًا ثالثًا، فهذا خلاصة هذه المسألة.

قال: **«والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده»**، هذه مسألة أغلق وفيها اشتباه، وتنتقض بمسائل متعددة نقضًا محكمًا، وإن كانت تضطرد في جملة من المسائل، وفيها خلاف ولكنه ليس على رتبة الْأُوْلَى، وكثير من النظار يطرد القول في هاتين المسألتين طردًا للأصول العقلية عنده، من باب أن الضدين لا يجتمعان، فلا يجعل جهة الأمر والنهي وهي الجهة الشرعية في المسألة وتأمل هذا.

هذه المسألة على تصوير أهل الأصول لها فيها جهتان:

جهة الأمر والنهي وهي: الجهة الشريعة، فإن الشريعة تأتي بالأمر والنهي كما تعلم.

والجهة العقلية في اعتبار تقدير القول فيها هي: مسألة الضد أو التضاد، فمن كان من أهل النظر وقدم هذا الاعتبار باعتبار قواعدهم في العقليات جعلوا رتبة المسألتين واحدة، وجعلوا فصاحة المسألة الثَّانِيَة: أن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده، فصاحتها عندهم كفصاحة المسألة الْأُوْلَى: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، لما؟ لأن موردهما من حيث العقليات موردٌ واحد، فجعلوا فصاحتهما في النظر واحدة.

وأما من كان أبلغ فقهًا ومعرفةً بآثار الشريعة وتراتيبها فميز المسألتين؛ لأن مسألة الأمر ومسألة النهي طريقتهما في الشريعة مختلفة فإن الشريعة قد تنهى عن شيءٍ ولا تأمر بما يكون ضدًا له.

ولهذا المصنف -أعني الشيخ أبي الوليد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-- كان دقيقًا في عبارته كطائفة من أهل الأصول والنظر؛ ولعل ذلك لكونه عليمًا بالفقه في مذهب الإمام مالك، وهو واسع الفقه في مذهب المالكية وغيرهم، فهو عالم جليل الفقه وواسع الفقه -كما تعلم-؛ ولهذا استعمل العبارة التي ترى في كلامه، وقال: **«والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده»**، ولم يستعمل عبارة: "والنهي عن الشيء أمر بضده"، وهذا تحري حسن وتحقيق في العبارة ولكنه لا يغلق الإرادة عليها.

وإنما النتيجة هنا أن المسألتين على درجتين ومثل هذه الإشارات في المسائل هي من مقصود مثل هذا المجلس؛ لأن تسمية القائلين -كما سلف- وأمثال ذلك بالتفصيل هذا مستطاع في كتب الأصول سهلًا، لكن تمييز المسائل تارة لا يتيسر لكل من نظر.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «والنهي ينقسم إلى قسمين: نهي على وجه الكراهة، ونهي على وجه التحريم إلا أن النهي إذا ورد وجب حمله على التحريم، إلا أن يقترن به قرينة تصرفه عن ذلك إلى الكراهية».

الشرح:

النهي عند المصنف على طريقة الجمهور مداره على الكراهة، وهو: ما دعا الشرع إلى تركه ولم يعاقب على فعله، أو التحريم وهو: ما توعد على أو لحقه الإثم بتركه، أي: بترك المأمور به أو بفعل المنهي عنه، فالنهي مدارهُ على الكراهة والتحريم، كما سبق في تقريره: أن الأمر مداره على الوجوب والندب.

فمدارُ الأمر على الوجوب والندب، ومدار النهي على التحريم والكراهة، وهذا منتظم وهو الذي عليه الجماهير من أهل العلم، بل إن مسألة النهي أكثر اضطرادًا وانضباطًا من مسألة الأمر؛ لأن مسألة الأمر انتاب تلك المسألة الإباحة وهو كون الأمر دالًا على الإباحة.

وأما مسألة النهي فإنها كفٌ بينٌ من الشارع، ولهذا هي دائرةٌ على الاضطراد إما تحريمًا وإما كراهة.

ويراد بالكراهة هنا الكراهة الاصطلاحية، وإنما يقال ذلك لأن الكراهة جاءت في كلام الله ورسوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، والكراهة في كلام الله ورسوله هو التحريم، وهذا الأصل فيها في كلام الله ورسوله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-، ومنه قوله جل ذكره: **﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء:٣٨].**

فهذا لا يصح بالاتفاق أن يُحمل ما سبق ذكره في الآيات التي سلفت أن يُحمل على التنزيه، هذا لم يقل به أحد، وقد كان السلف الأولون يستعملون الكراهة على التحريم، وحُفِظ في أجوبة الأئمة المتقدمين ذلك فضلًا عن الصحابة.

ولهذا كثير من نصوص أحمد بالكراهة يراد بها عند أصحابه التحريم، وإنما امتاز الاصطلاح بعد ذلك فصاروا يسمون الكراهة ويريدون بها التنزيه، وفي زمن التركيب كانوا يُميزون هذا بقولهم: كراهة تنزيه، حتى استقر الاصطلاح عند المتأخرين فلما استقر الاصطلاح عند المتأخرين، صاروا يقولون الكراهة بما يقابل التحريم.

وإلا الكراهة في كلام الله ورسوله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-، وكذا في فقه السلف اَلْأَوَل من الصحابة والتابعين تستعمل هكذا وتستعمل هكذا؛ ولهذا يستعملون الكراهة ويريدون بها التحريم.

وعليه فما قاله الأئمة كمالك وأحمد في بعض المسائل، أو ذكره مالك عن الأئمة أو عن أهل المدينة من الكراهة لا تُحمل على التنزيه في جميع الموارد، وإنما كثير من ذلك وكذا في جوابات الإمام أحمد -رحمه الله- هي من كراهة التحريم.

قال: «**إلا أن النهي إذا ورد وجب حملهُ على التحريم**»؛ وهذا ترجيح من المصنف بأن الأصل في النهي التحريم، كما سبق أن ذكر الراجح عنده أن الأصل في الأمر الوجوب، وهذه مسألة فيها خلاف وإن كان الخلاف فيها أقصر من الخلاف في مسألة الأمر، فالخلاف في مسألة الأمر أوسع وأكثر اشتباهًا؛ والسبب في ذلك أن الأمر يأتي تعلقه بالمباح.

وأما النهي فإنه ينفك عن ذلك، ولهذا صار القول في هذه المسألة أقصر من القول بمسألة الأمر ولكن فيها خلاف، لكنه ليس بسعة تلك المسألة، والجمهور يقولون إن النهي المجرد الأصل فيه التحريم، وما قيل في الأمر المجرد من السؤال والإيراد يقال في النهي المجرد -وسبق في المجلس-، ولكن الجمهور يحملونه على التحريم، وإلا فالتحقيق أن النهي لا يتجرد، ولا سيما أنهم يجعلون القرينة دون درجة الجملة الْأُوْلَى والسياق إلى ما هو فوق ذلك، فإذا عادت القرينة إلى ذلك عاد الأمر إلى الامتناع وإلا لزم القول بالتوقف.

وإذا تأملت هذا وجدته لازمًا لهذه الطريقة.

المتن:

قال -رحمه الله-: «والنهي إذا ورد دلَّ على فساد المنهي عنه».

الشرح:

أي أن القرينة التي تميز المجرد عن غيره واسعة فهي لا تنفك البتة، لا ينفك أمرٌ عن قرينة ولا ينفك نهي عن قرينة، وتقدير وقوع الأمر الذي تخلت عنه القرائن أو انفك عن القرائن مطلقًا ولا سيما أنهم لم يذكروا القرينة هنا بالمتصل لو ذُكرت القرينة بالمتصل لأمكن ذلك، ولكنه لو قيل ذلك لما كانت مسألة حُكمية موضوعية بل لكانت مسألةً شكلية نظرية اصطلاحية.

لكن هكذا صارت مسألة موضوع، ولما جعلوا لها موضوعًا طردوا ذلك فجعلوا القرينة تقارن وتنفك بل الغالب فيها الانفكاك، ليتحقق التجرد فإن المُقارِنة تكاد ألا

تكون عندهم من المجرد أصلًا، وعلى هذا فلا يخلو مدار الشريعة من البيان وإلا للزم أن يكون متوقفًا.

المتن:

قال -رحمه الله-: «والنهي إذا ورد دلَّ على فساد المنهي عنه، وبهذا قال جمهور الفقهاء من أصحابنا وغيرهم، وقال القاضي أبو بكر: لا يدل على ذلك؛ والدليل على ما نقوله: اتفاق الأمة من الصحابة فمن بعدهم على الاستدلال بمجرد النهي في القرآن والسنة على فساد العقد المنهي عنه، كاستدلالهم على فساد عقد الربا بقوله: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾[البقرة:٢٧٨]، وبنهي النبي -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- عن بيع الذهب بالذهب متفاضلاً، واحتجاج عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُما- في تحريم نكاح المشركات وفساده بقوله تعالى: ﴿وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾[البقرة:٢٢١]، وغير ذلك مما لا يحصى كثرة».

الشرح:

هذه من مسائل النهي المؤثرة في التطبيق الفقهي تأثيرًا بينًّا، هل النهي يقتضي الفساد؟ هذه تعد من جليل مسائل النهي، وفيها مقدمات بين يديها.

المقدمة الْأُوْلَى: أن الفساد الذي ذكره المصنف هو الفساد والبطلان على طريقة الجمهور، وهم الذين لا يُفرقون في الجملة بين الباطل والفاسد، وهذا هو المشهور في مذهب الإمام أحمد، -بعبارة أحكم-، وهو المشهور عند الحنابلة في مذهبهم والشافعية إلا أن ثمة مسائل يستثنون فيها في مسائل النكاح ومسائل الحج.

فيميزون فيها عند أصحاب الإمام أحمد بين الفاسد والباطل، وكذلك هو قول مشهور في مذهب الإمام مالك، وأما المشهور عند الحنفية في مذهبهم فإنهم يُفرقون بين الباطل وبين الفاسد، أو بين الباطل والفاسد، فيجعلون الباطل ما نهى عنه الشرع من أصله أو نهى الشرع عن أصله.

فإذا كان النهي متعلقًا بأصل المنهي عنه جعلوه من الباطل، وإذا كان متعلقًا بوصفٍ من أوصافه جعلوه من الفاسد، فهذه مقدمة في تمييز المقصود بالباطل والفاسد.

المصنف لم يشير إلى هذا الفرق؛ لأنه على هذه الطريقة التي عليها الجمهور لا يفرقون الاصطلاح بين الباطل والفاسد، وما قاله المصنف هو المشهور عند أكثر الفقهاء وأكثر أهل الأصول: أن النهي يقتضي الفساد، وقالت طائفةٌ بأن النهي من حيث الأصل لا يقتضي الفساد، وأن الفساد لا بد أن ينتصب عليه دليلٌ يقتضيه.

وربما خفف بعضهم ذلك بذكر القرينة قالوا: النهي لا يقتضي الفساد إلا بقرينة، وهذا وهذا مقارب في النتيجة، فإن القرينة لا بد أن تكون كافية وإلا فإنه لا ينفك عن استصحاب النهي في الأثر وهو القول بالفساد، فإذًا لأهل الأصول في هذا طريقتان أو مذهبان مشهوران الذي عليه الجمهور أن النهي يقتضي الفساد وقالت طائفة بأنه لا يقتضيه.

وقالت طائفة ثالثة بالتوقف في ذلك، وكأن المقصود بالتوقف هنا أنه مشترك فتارة يقتضيه وتارة لا يقتضيه، وهنا يُنبَه في مسائل التوقف التي تستعمل في مسائل أصول الفقه أكثر من بقية العلوم المضافة إلى الشريعة، وإلا في علوم النظر كثير القول بالتوقف لكن في علوم الشريعة أكثر العلوم الذي يُستعمل فيه القول بالتوقف هو علم الأصول،

والسبب في ذلك اتصاله بالنظار، فالتوقف الذي يذكرونه في الأصول على وجهين، تارة يكون التوقف على اسمه الظاهر وكثير منه ليس هو التوقف وإنما هو القول بالاشتراك.

ولهذا من أكثر الواقفة في مسائل الأصول القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، وهو من كبار أصحاب أبي الحسن وله كلام في الأصول معروف، وينقلون عنه في الأصول كثيرًا، وهو كثير التوقف وكثير من توقف القاضي أبو بكر ليس هو التوقف المحض، وإنما هو القول بالاشتراك، وصاروا يحكون عنه التوقف وهو يكون بالاشتراك، فهذا يُنتبه له أو يُفطن له عند النظر في كلام أهل الأصول.

بعد ذلك -أي: بعد هذه المقدمات- يقال: بأن النهي عند الجمهور يقتضي الفساد، وهنا تعليق على هذه المسألة بأنه يمكن أن يستعمل فيها اسم الاقتضاء ولا يستعمل فيها اسم الاستلزام.

وهذا هو الأضبط لهذه المسألة؛ حتى لا تعد بالطرد إلى غير محلها؛ لأنه إذا أريد بأن النهي يقتضي الفساد، الأصل المُجرد الذي يُختبر من حيث الأفراد، من جهة وجود المقتضي له والمتمم له، أو وجود المنافي له، صار هذا القول متجهًا ويظهر والله أعلم أن هذه هي الطريقة المعتبرة في فقه المتقدمين، أن النهي يقتضي الفساد.

وأما القول: بأنه يستلزم الفساد، وهذا التعبير عبر به بعض النظار من الأصوليين؛ لأنه تعذر عندهم جعله مشتركًا بين الفساد وما يقابله، قالوا: لأن الفساد وما يقابله من باب النقيضين أو من باب الضدين وهما لا يجتمعان، تأمل هذَا!

فلما كان الفساد وما يقابله من الضدين أو النقيضين اللذين لا يجتمعان عبروا هنا بالاستلزام، ولا تراهم يعبرون بالاستلزام في أصل اقتضاء النهي؛ لأن الكراهة والتحريم عندهم ليس على تلك الرتبة، فليست من باب النقيضين الدائر بين الاثبات والنفي.

قالوا: وأما الفساد فإنه إذا خلا عنه المحل فهو الصحة، فيجعلون الفساد وما يقابله وهو الصحة من تقابل العدم والملكة، أو تقابل الثبوت والنفي، أو تقابل النقيضين أو الضدين عند من يتجوز بذكر الضدين على هذه المعاني.

بخلاف الندب والوجوب أو الكراهة والتحريم؛ ولهذا يستعملون على مدركٍ بينٍ عندهم كلمة "الاقتضاء" هنالك، وأما هنا فيعبر بعض نظراهم بالاستلزام؛ لأنه لا يسعه أن يجعل الاقتضاء قائمًا هنا، لأنه لو قام الاقتضاء ورد الاشتراك، وإذا ورد الاشتراك ورد الاشتراك على النقيضين وهو متعذر عقلًا.

ولكن الراجح أن يقال: بأن النهي إذا ميزت المسألة على هاتين الرتبتين أن النهي يقتضي الفساد، ولا يستلزمه، فإن قيل: فما الفرق بينه وبين القول: "إلا بقرينة" قيل: إذا قيل: النهي يقتضي الفساد فهي أدنى رتبةً من حيث الحكم من قولك يستلزم الفساد، فإنك إذا قلت: يستلزم صار لا يخرج إلا بخارجٍ وناقلٍ يقتضي خروجه ونقله.

وأما إذا قلت: يقتضيه فهذا لا بد أن يُستعمل معه متمم لهذا الباب، وعليه لا يكون النهي بمجرده موجبًا للفساد، وإنما لا بد له من متممٍ من السياق والدليل على هذا أن ثمة نهيًا ورد في الشريعة في بابٍ واحد كباب البيوع مثلًا، فبعض البيوع حُفِظ فيها نهي الشريعة وأجمعوا على الفساد فيها، وبعض البيوع فيها نهي ومع ذلك ذهب الجمهور إلى أن النهي هنا لا يوجب الفساد.

فإذا استعملته في التطبيق الفقهي وجدت أن التعبير بالاستلزام ليس حكيمًا فإن قيل: بأن ما لم يجعله الجماهير على الفساد لوجود القرينة، قيل: هذه القرينة عند التأمل ليست ناقلة، إذا ابتغيت قرينة ناقلة فهذا لا يقع لك في هذا النَّوْعُ من المسائل باضطراد، وإنما هو فوات المتمم.

وعليه تكون النتيجة لهذه المسألة أن النهي يقتضي الفساد وله متمم أشبه بالشاهد، ولمثل هذا الاستقراء الذي أشرت له صار بعض أهل العلم يجعلون النهي على درجات، فيقولون: ما جاء النهي عن أصله في باب البيوع أو في غيره.

لكنهم يقولونه في البيوع مثلًا يقولون: وما نهى عنه الشارع من أصله أو عن أصله، وما نُهي عنه لوصف فيه يكون لازمًا له أي هذا الوصف لازمًا.

قالوا: وما نُهي عنه لأمر منفك، وصاروا يذكرون في النهي الأحوال الثلاث، ما نُهي عنه وعن أصله، والحنفية يقولون: ما نهي عنه عن أصله هو الباطل، ويمثلون له بالنهي عن بيع حبل الحبلة، وهو بيع الأجنة في بطون أمهاتها وهذا بيعٌ باطل بالإجماع وصريح النص، وما نُهي عنه لوصفه الملازم له ومثَّل له الأحناف بأمثلة بعضها متعقب، وجعلوا الثَّالِث ما نُهي عنه لأمر منفك.

وهذا المنفك كثر عبارة طائفة من أهل الأصول عنه بالمثال المشهور في كتب الأصول وبعض كتب الفقه.

وهو ما يسمونه بذلك المثال وهو الصلاة في الدار المغصوبة، وهذا المثال غريب لأنهم لما أوردوه اختلفوا في الانفكاك فيه أكثر من أصل المسألة ربما.

فالمقصود: أن هذه الدرجات الثلاث يُحتمل وقوعها في النهي على هذه الرتب لكنها ليست حاصرة، ولكن المسألة الأصل أولى بها الاستقراء وليس أن ترتب هكذا، وإذا قيل: الْأُوْلَى بها الاستقراء ليس أن ترتب هكذا؛ بمعنى ألا يقال ما كن النهي عن أصله فهو الفساد، وما كان عن وصفه فليس كذلك، وما كان منفكًا عنه فلا يقتضي الفساد.

هذه نتيجةٌ في التحصيل وإن بدت محققة إلا أنها قاصرة، ومن هنا يُنبَه طالب العلم أو يُذكر بأن بعض طرق التحصيل المُقسمة وإن بدت جامعة محصلة ومنضبطة، فليس الانضباط الصوري دالًا على الانضباط العلمي.

هذه قاعدة منهجية مهمة: الانضباط الصوري بالتقاسيم ليس دالًا على الانضباط العلمي، ولهذا تجد أن الفقه اَلْأَوَل فقه السلف اَلْأَوَل من الصحابة والتابعين والأئمة كان الانضباط الصوري استعماله قليل عندهم، وهي الحدود والتعاريف والتقاسيم كانت قليلة الاستعمال.

وإنما غلت الحدود والتقاسيم والتعاريف بعد ذلك، وكل من تعلق بها أكثر تعارض قوله أكثر، ولهذا وقع في كلام أهل الكلام من التعارض ما لم يقع في كلام الفقهاء؛ لأنهم أعني المتكلمين أحرى بالعناية بهذه المسألة المُسماة والتي يمكن أن نسميها بالانضباط الصوري، واستعملوا لها العلم المُترجم وهو علم المنطق كما تعلم، وتكلموا في الحد إلى آخره وما يقتضيه بعد ذلك.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «أبواب العموم وأقسامه: قد ذكرنا أن المحتمل الظاهر».

الشرح:

إذًا في المسألة السابقة المصنف قال: **«والنهي إذا ورد دل على فساد المنهي عنه»**، قال: **«وبهذا قال جمهور الفقهاء»**، هذا يشير إلى أن المصنف ينتخب في رسم الخلاف، فتارة يذكر الآحاد كما سبق الإشارة إلى سببه عنده فيما يُحتمل ويظهر والله أعلم.

وهذه المسألة لما كانت متصلةً بمسائل الفقه كثيرًا من حيث التطبيق أضاف القول فيها لجمهور الفقهاء، مع أنه يذكر في الأصل التقرير الأصولي، وذلك باعتبار اتصالها بمسألة الفقه أو بعلم الفقه وإن كان الأصولي هو الفقيه من حيث الأصل عند أهل العلم، فيطرد في الأصول أن يكون فقيهًا هذا هو الأصل العلمي.

ثم قال: **«وقال القاضي أبو بكر»**؛ القاضي أبو بكر هو القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، وهو من كبار أصحاب أبي الحسن وله كلام في أصول الفقه معروف، ونُقِل عنه بعض التفرد في المسائل كما سبق.

وإنما يعتنون بذكره؛ لأنه كبير القدَّر عندهم، وليس في أصحاب أبي الحسن من أهل الطريقة الكلامي المحضة أجود من طريقته، وأما من كان من أهل الحديث كأبي بكر البيهقي أو مائلًا إليهم كابن فورك، فإن هؤلاء يقاربون طريقة الأئمة باعتبار ما هم عليه من استعمال الرواية وطريقة أهل الحديث، لكن في طريقة المتكلم المحضة هو أكثرهم اقتصادًا لأصحاب أبي الحسن، وطريقته مقدمة على طريقة أبي المعالي وابن الخطيب وأبي الحسن الآمدي وأمثال هؤلاء.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «أبواب العموم وأقسامه».

الشرح:

العموم: أي في الخطاب، والعام يقابله الخاص، والعموم يقابله الخصوص، ومدار هذا أن خطاب الشريعة في كتاب الله -جل ذكره- وفي كلام النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يأتي عامًا ويأتي خاصًا، أي: من جهة اللفظ ومدار المعرفة بالعموم على الشريعة وعلى اللغة، والصيغ التي يُعرف بها العموم هي محصلة من استقراء كلام العرب، وطريقة الشريعة في رسم أحكامها وترتيب أحكامها، وهل العلم بالعموم هو لغوي محض؟ أو مركب من اللغة والشريعة؟ المتحقق الثَّانِي.

وأن اللغة لا تتمحض في تسمية العموم؛ لأن بعض العام من الصيغ وإنما يقال ذلك باعتبار توسع علماء الأصول -رحمهم الله- ولا سيما المنتصرين للعموم وهم الجمهور في عد صيغ العموم، حتى عدوا في صيغ العموم ما لم يكن صريحًا في اللغة أنه كذلك.

فيكون هذا النَّوْعُ من الصيغ، إنما عدوه في العموم باعتبار التركيب من الشريعة، أو باعتبار التركيب من اللغة وعُرف الشريعة؛ لأن بعض تلك الصيغ اعتُرض عليه بأنه لم يتحقق بمجرد اللغة أنها دالة على العموم، فاستدرك على بعض من سماها، هذا النَّوْعُ من الصيغ، فإن صيغ العموم على وجهين: بعضها قد تمحضت اللغة بالدلالة عليه، وبعضها لم تتمحض اللغة بالدلالة عليه.

فيُستدرك عند بعض الأصوليين على من يثبتوا، فيقال: لا ينبغي هذا الاستدراك أو لا يلزم هذا الاستدراك؛ لأن كونه دالًا على العموم اعتُبر باللغة وعُرف وعُرف الشريعة.

وهذا النَّوْعُ من الصيغ لا يدخل فيه ضرورةً ما سُمي عند البعض بالعموم المعنوي فهذا باب آخر.

ولكن صيغ العموم ولا سيما على طريقة من توسع فيها، ولما كان بعض المسَّمين لصيغ العموم يجعلون فيها هذا المركب من اللغة وعرف الشريعة صار هذا من حجة من لا يقول بالعموم، أو يجعله نقضًا على أرباب العموم، وهذه المسألة فيها ثلاث مسالك لأهل الأصول: الجماهير على القول بالعموم، وهذا هو الذي دلت عليه الشريعة واللغة والنظر.

الشريعة واللغة والنظر دل على ثبوت العموم، ومنه في الشريعة قول الله -جل ذكره-: **﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور:٣١]**؛ فإرادة العموم أي دخول جميع المكلفين في خطاب الشارع هذا متحقق شرعًا، **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]**؛ فهذا كله من دلالة الشريعة على إرادة العموم في الخطاب ووقوعه، وهو كذلك في اللغة وفي النظر.

أما في اللغة فبيِّن من جهة استعمال العرب، وأما في النظر فلأنه لو لم يقع لما انتظمت الأحكام العقلية وهذا له تفصيل لكن يُكتفى بهذه الإشارة فيه.

أما هو من جهة النظر فلأنه لو لم يقل به ما انتظمت الأحكام العقلية، ولبطلت كثير من القواعد المقولة في الاستدلال عندهم ومنها قاعدة السبر والتقسيم، وهذا له تفصيل لكنه يشار إليه بهذه الإشارة.

فعُلِم أن الشريعة واللغة والنظر قاضيةٌ بالعموم وهذا الذي عليه الجماهير من آل الأصول والفقهاء وهو طريقة أهل اللغة في الجملة.

وقالت طائفةٌ بالخصوص، وسموا في بعض كتب الأصول بأرباب الخصوص وهؤلاء لهم طريقة، وهؤلاء بنوا القول بالخصوص باعتبار أن القول بالعموم يتمحض على اللغة، ولما كان متمحضًا على اللغة فإن الشريعة لها مراد ليس لصاحب اللغة.

فيُتحرى في مراد الشريعة ومن هنا قالوا: يُحمل على أدنى الخصوص، ويكون ما زاد يُحصل تحصيلًا، ولا يكون بأصل الوضع، وأرادوا بها الاحتياط، ولم يبطلوا أصل ورود العموم في كلام العرب، ولكن هذه الطريقة التي ذكرها من ذكرها كأبي الحسن الآمدي وأمثاله ليست طريقةً محققة، وهي مخالفة للشريعة واللغة والنظر.

وقالت طائفة بالتوقف، ويُذكر هذا مذهبًا للقاضي أبي بكر، وقوله بالتوقف هنا هو الاشتراك وليس التوقف أي الانقطاع عن القول في المسألة، وإن كان هذا يقع عندهم في بعض المسائل -التوقف على هذا الوجه-، ولكن ما نُقِل عن القاضي أبي بكر بن الطيب في مسألة العموم هو قوله بالاشتراك، ولكنهم نقلوه عنه فيسمونه التوقف، وهو يستعمل التوقف على هذا الاصطلاح في كُتبه ويريد به الاشتراك.

فإذًا هذه مسألةٌ جليلة القدر في الشريعة، وهي مسألة العموم والصحيح المعتبر الذي عليه العامة أو الجماهير، ولك أن تقول: العامة لقلة المخالفين وهو طريقة أهل اللغة هو القول بالعموم، وهذا هو الذي تنبني عليه الشريعة في أحكامها وأمرها.

والعام يدخله التخصيص إجماعًا، فيأتي العام ويدخله التخصيص، ويأتي القول بالتخصيص والعام من حيث التعريف.

أما من جهة اللغة: فإنما سُمي العام عامًا باعتبار احاطته، وهذا من معنى العموم في لغة العرب، ومن هنا سموا العمامة عمامةً، ومن هنا سمت العرب العم عمًا؛ لأن الأعمام

يحيطون بأبناء أخيهم؛ ولهذا يقال: من له أعمامٌ في اللغة يقال: مُعمٌ فيقال: فلان مُعمٌ أي: له أعمامٌ، ولا سيما إذا كانوا ناصرين له، كما يقولون في الأخوال: مِخول، أي: له أخوال.

ومنه قول امرئ القيس:

فَعَنَّ لنا سِرْبٌ كأنّ نِعاجَه عَذارَى دَوارٍ فى مُلاءٍ مُذَيَّلِ
فأدْبَرْنَ كالجِزْعِ المُفَصَّلِ بَيْنَهُ بجيدٍ مُعَمٍّ فى العَشيرَةِ مُخْوَلِ

ذكر هنا طفلًا في عنقه قلادة قال: (**بِجِيدٍ مُعَمٍّ في العَشيرَةِ مُخْوَلِ**)، مُعم: أي له أعمام، ولذلك هذا المذكور له شأن باعتبار سيادة أعمامه وسيادة أخواله.

وهكذا تقول العرب في الافتخار، ومنه أيضًا قول الفرزدق في تقديم نفسه على جرير:

وَأَنا ابنُ حَنظَلَةَ الأَغَرُّ وَإِنَّني فى آلِ ضَبَّةَ لَلمُعَمُّ المُخوَلُ

وكلاهما من بني تميم لكن أراد أن يرفع نفسه على جرير قال:

وَأَنا ابنُ حَنظَلَةَ الأَغَرُّ وَإِنَّني فى آلِ ضَبَّةَ لَلمُعَمُّ المُخوَلُ

أما العام في اصطلاح أهل الأصول: فلما انتظم الاصطلاح صاروا يميزون العام عن المطلق، ويقولون: العام المستغرق لجميع أفراده، أو ما يقارب ذلك، وكان العموم أوسع من ذلك في كلام المتقدمين؛ ولهذا قد يُستعمل العموم على معنى الإطلاق في كلام

المتقدمين وهذا كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- قال: "يُستعمل هٰذَا" أي: التناوب بين العام والمطلق "في كلام طائفة من المتقدمين كالشافعي وأحمد وأبي عبيد وإسحاق بن إبراهيم وأمثالهم".

بل هذا التناوب قد يستعمله بعض المتأخرين بعد انتظام الاصطلاح من كبار الاصطلاحيين، كأبي حامد الغزالي وأمثاله.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «قد ذكرنا أن المُحتمل الظاهر في أحد محتملاته منه ضربان: أوامر وعموم، وقد تكلمنا في الأوامر، والكلام هاهنا في العموم، وله خمسة ألفاظ، منها: لفظ الجمع».

الشرح:

إذًا المحتمل المصنف قالك المحتمل هو الظاهر والعموم، وإنما جعل العموم من المحتمل باعتبار أنه يدخله تخصيص، ثم هنا مسائل ذكرها علماء الأصول واختلفوا في بعضها، ومنها هل العام قبل ورود التخصيص عليه تكون دلالته قطعية أم ظنية؟ هل الأصل في العموم القطعية كون الدلالة فيه قطعيةً أو ظنيةً؟

ثم العام إذا تبين أنه عامٌ محفوظ، فهل العام المحفوظ يكون قطعيًّا أو ظنيًّا؟ ثم العام المخصوص أيقال: إنه ظني أو قطعي؟ هذه المسائل الثلاث فيها أقوال لأهل الأصول، فيها خلاف بين علماء الأصول.

فمنهم من يقول: بأن العام المحفوظ قطعي، وأما العام الذي دخله التخصيص وهو المخصوص فإنه ظني، وهذا لا يضطرد أن العام المخصوص يكون ظنيًّا فيما عدا محل التخصيص؛ لأن محل التخصيص قد خرج بالتخصيص.

قالوا: فلما دخله التخصيص انتابه الظن أن يخرج غير ما خُصص، فمن هنا سموه فيما بقي بعد التخصيص على هذه الرتبة وهي الدلالة الظنية، وقالت طائفة: بأن التخصيص إنما قضى بمحله فلا يتعدى إلى بقيته فلا ترتفع دلالته عن كونه قطعيًّا إلى كونه ظنيًّا.

وقالت طائفة: بل الأصل في العام الظنية، وهذه الأقوال كما ترى ليست على رتبة المسألة الأصل، المسألة الأصل ما هي؟ ثبوت العموم في الخطاب فهذه مسألة منتظمة محررة، وأما الأوصاف الدلالية للعام في إضافته إلى القطع أو الظن؛ فهذا لا يضطرد فيه شيء، فإنه لا يضطرد فيما سُمي بالعام المحفوظ؛ لأن العام المحفوظ تارة يكون كونه محفوظًا من باب الاجتهاد، وتارة يكون من المحكم الملفوظ، وكذلك ما دخله التخصيص فبعض موارد العام الذي دخله التخصيص هو في بقيته قطعي.

ولا يخلو العام من محلٍ من القطع لكن بعض موارد العام يُعلم أنها قطعية الدلالة، كقول الله -جل ذكره-: **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]**؛ فهذا قطعيٌ في عمومه، وتعلقه بعموم المخاطبين من الجن والإنس، أنهم مأمورون بعبادة الله وحده لا شريك له، فمثل هذا لا ينبغي أن يكون من موارد النظر أصلًا، ولم يجعله الأصوليون من الموارد من جهة آحاد المسائل.

إنما التنبيه بهذا إلى أن بعض الإطلاق يدخله ما يدخله من النقض، وعليه هذه المسائل الثلاث المتفرعة عن العام التي أشير إليها لا يضطرد فيها قولٌ، وأكثر المذاهب تفصيلًا

فيها وعنايةً بتحريرها هو مذهب الإمام أبي حنيفة أو هم علماء الحنفية -رحمهم الله-، هم الذين اعتنوا بمسألة تمييز الدرجة في أحكام العام من جهة القطعية والظنية، وجعلوا لها تراتيب انتظم عليها الاستدلال الفقهي في مذهب الأحناف، وإن كانت هذه المسألة تُذكر عند المالكية والشافعية والحنابلة لكنك لا ترى أثرها بينًا في تطبيقاتهم الفقهية.

وأما عند الأحناف فإنها بيِّنة؛ ولهذا يعللون القول في المسائل الفقهية والفروع الفقهية بما يُقعدونه في أحكام العام.

وأما المذاهب الثلاثة فإنهم ذكروها ليس على تحرير الحنفية وتعيينها من جهة، ثم هم لا يطردون القول فيها في فروعهم الفقهية فهي قليلة الاستعمال في التطبيق الفقهي تسميةً لها بالتعليل والترجيح عند المذاهب الثلاثة، بخلاف الأحناف فإنهم يردون لها كثيرًا في كتبهم المقولة أو المسمية للفروع الفقهية في مذهب الإمام أبي حنيفة.

(٨)

فينعقد هذا المجلس في الرابع عشر من الشهر الخامس من سنة ١٤٤٣ من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- شرحًا لكتاب **[الإشارة]** للعلامة أبي الوليد الباجي المالكي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في أصول الفقه.

وكنا أتينا على كلام المصنف في أحكام العموم عند قوله: «**قد ذكرنا أن المحتمل**».

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «أبواب العموم وأقسامه: قد ذكرنا أن المحتمل الظاهر في أحد محتملاته منه ضربان: أوامر وعموم، وقد تكلمنا في الأوامر، والكلام هاهنا في العموم.

وله خمسة ألفاظ، منها: لفظ الجمع، كالمسلمين، والمؤمنين، والأبرار، والفُجار، وألفاظ الجنس، كالحيوان، والإبل، وألفاظ النفي، كقوله: ما جاءني من أحد، والألفاظ المبهمة، كـ(من) فيمن يعقل، و(ما) فيما لا يعقل، و(أي) فيهما، و(متى) في الزمان، و(أين) في المكان، والاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، نحو قولنا: الرجل والإنسان والمشرك، فهذا إذا ورد اقتضى أمرين:

أحدهما: أن يُراد به واحد بعينه، وذلك لا يكون إلا بقرينة عهد.

والثاني: أن يراد به جميع الجنس، فإذا ورد عاريًا من القرائن حمل على جميع الجنس».

الشرح:

نعم، بعدما ذكر المصنف المقدمة في العام وأنه داخل في المحتمِل، وإشارته بأن جعل العموم في المحتمل باعتبار أنه يحتمل الخصوص.

وهذه المقدمة -كما تعلم- مقدمة منتظمة ومتحققة، ولكن المصنف لم يُشر إلى حكم العام من جهة الدلالة القطعية أو الدلالة الظنية من حيث الأصل، وهذه أُشير إلى أن فيها خلافًا بين علماء الأصول من جهة دلالة العام على القطعية والظنية.

والخلاف فيها في كلام الأصوليين سبق الإشارة إلى عدد من المذاهب في ذلك، وتتميمًا لهذه المَسْأَلَة في إفادة العام القطع والظن، يُقال: بأن مسألة العموم إذا نُظِر إليها باعتبارها من عوارض اللغة المحضة فهذا نظر ويترتب عليه أحكام، وعلى هذا النظر يتجه القول بأن العام يفيد الظن مطلقًا، لما؟ لأنه يقع في كلام العرب ما هو من صيغ العموم حتى في صريحها وأعلاها درجةً ولا يريدون بذلك العموم مطلقًا.

ولهذا ذكر بعض علماء الأصول التخصيص بما هو خارجٌ عن الدليل من حيث خطاب الشارع، كالتخصيص بالعقل، والتخصيص بالحِس إلى غير ذلك، فجعل المُخصصات ليست مقصورة على المخصصات الشرعية وإنما أدخلوا فيها المخصصات العقلية أو الحسية أو ما إلى ذلك.

وهذا كله إنما يتفرع باعتبار أن القول في العموم مقولٌ بالتجريد، وهذا لا يتأتى عند التحقيق.

والأولى أن القول والمتجه من حيث التحقيق أن يقال: أن القول في العموم هنا قولٌ في عموم الشريعة، قول في عموم خطاب الشريعة.

وخطاب الشريعة له قواعده وله نظامه، ومثله الأمر إذا قيل فهو الأمر في خطاب الشريعة، والنهي إذا قيل فإنه النهي في خطاب الشريعة.

وأما الإرسال والإطلاق فهذا هو الذي يورد الإشكال، ويورد النقض على كثير من المسائل، الإرسال هو الذي يورد الإشكال تارةً أو النقض على كثير من المسائل.

وأما إذا قلت إنه على عموم خطاب الشريعة، أو أن العموم مُعتبرٌ بخطاب الشريعة، أي: في كلام الله ورسوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- صار انتظام الأحكام من جهة الدلالة القطعية والظنية، صار الانتظام أيسر وأضبط من جهة التحصيل وأحكم من جهة النتيجة.

وعلى هذا التقدير، فإنه يقال: إن العام في خطاب الشريعة يكون مركبًا من جهتين من جهة اللغة ومن جهة عرف الشريعة واقتضائها، وباجتماع هذين فإذا تحصل السياق العام لغةً ولا سيما في أعلى المراتب أو حتى ما دونه لغةً من المشترك، ولكن عرف الشريعة واقتضاء الشريعة دال على إحكام العموم من جهة مراد الشارع؛ فهذا يقال فيه: إنه العام المحفوظ ودلالته هنا قطعية.

ولا ينتقض هذا بأن هذه الصيغة جاءت وخُصصت بالعقلي أو بالحسي في سياق آخر من خبر القرآن، وإلا فإن "كل" مثلًا تأتي وقد دخلها التخصيص إما بالعقل أو بالحس، كقول الله -جَلَّ وعَلَا-: **﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف:٢٥]**؛ قالوا: هذه دخلها التخصيص.

وصار مثل هذا الإيراد يُنازع به القائلون بالخصوص أو من يُسمون أرباب الخصوص تارةً، وينازعُ به من يقول بأن العام دلالته ظنية وليست دلالةً قطعية.

قالوا: لأنه يحتمل عليه التخصيص حتى بالمُخصِص الخارج كالعقلي والحسي.

وهذا كله مقدر على العام من حيث التجريد، وأما إذا اعتبر القول بالعموم مركبًا من خطاب اللغة وخطاب الشريعة صار هذا المعنى أضبط، وصار هذا المعنى فيه انتظام.

وعليه: فإن مقامًا من العام المحفوظ، ومقامًا من العام المخصوص يُعلم بحكم الشريعة أنه عام قطعي الدلالة.

وبعض العام المخصوص يُعلم أنه من العام الظني الدلالة باعتبار تنازع المخصصات له، ولكن ما من عامٍ مخصوص إذا قيل: إنه ظني الدلالة في هذا المقام إلا وقدر منه يكون من باب القطعي الدلالة.

ثم هذا القطعي الدلالة لا يُفسر بأدناه، فإن أدناه الواحد أو الاثنان إذا قيل: أقل الجمع اثنين فأدناه الاثنان، أو أقل ما يحتمله من الأفراد أو هو الواحد.

أو أكثر الجمع على قول هو الثلاثة، فليس المقصود هذا بل يكون درجة فوق ذلك.

وعليه: إذا أريد تمييز أحكام العام وهو باب عالي في أصول الفقه، ومُؤثر كثيرًا في فقه الأحكام الشرعية، فلا بد أن يعتبر التقدير لأحكام العام الكُلية من جهة القطع والظن أن يُعتبر بهذا المركب من اللغة ومن الشريعة؛ لأن الشريعة لها نظامها في الكلام ومحاضةٌ بـ اقتضاءاتها ومراداتها الشرعية.

ولهذا يأتي الاسم المعرف بـــ(أل) ويراد به العموم المحفوظ القطعي الثبوت في عمومه، ويأتي هذا الاسم ولا يكون كذلك بل قد يدخله التخصيص، أو يكون من العام الذي يحتمل الخصوص أو ينازع في عمومه بوجه من أوجه المنازعات.

وعليه تعلم بأن بَت الأحكام في العام على التجريد اطلاقًا من جهة الحكم بقطعيته أو ظنيته أو جعله قطعيًّا تارة وظنيًّا تارةً أخرى هذا الإطلاق ليس حكيمًا.

وظاهر كلام المصنف: أنه يجعل العام من الظني باعتبار أنه يدخله التخصيص.

وإذا قيل: إن العام المحفوظ هو القطعي والعام المخصوص هو الظني فهذه طريقة لطائفةٍ من الأصوليين، وجعلوها سائرة ولكنها عند التطبيق لا تضطرد كما تعلم، ولكن هذا لا يؤثر على أن العام المحفوظ أعلى رتبةً في الجملة من العام المخصوص.

ومن هنا في المرجحات يُقدَم العام المحفوظ على العام المخصوص الذي دخله التخصيص، فهذا طريقٌ من طرق الترجيح وليس طريقًا من طرق الاستدلال، وبين المقامين فرق، طرق الترجيح أوسع من طرق الاستدلال وأدنى من طرق الاستدلال، فتقديم العام المحفوظ في الاصطلاح وهو الذي لم يخص منه شيء على العام المخصوص وهو الذي يخص بعض أفراده، هذا من قواعد الترجيح وليس من قواعد الاستدلال.

لأنك إذا جعلته من قواعد الاستدلال الحاكمة، جعلته ابتداءً مُفصِحًا بالحكم، فإذا تقابل في النظر العام المحفوظ والعام المخصوص جعلت العام المحفوظ مُفصِحًا بالحكم وهو ليس كذلك.

ولهذا ذهب الجمهور من أهل العلم في بعض المسائل الفقهية؛ التي وصفت بأنها من تقابل العام المحفوظ والعام المخصوص، إلى العمل بالعام المخصوص في هذا المورد، وتقديم أثره على العام المحفوظ.

هذا له بعض المثال كمسألة تحية المسجد على طريقة بعض أهل العلم، فإن حديث أبي قتادة -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- الذي جاء في الصحيح وغيره: **«إذا دخل أحدكم المسجدَ فلا يجلس حتى يركع ركعتين»**.

وأحاديث النهي عن الصلاة بعض العصر وعن الصلاة بعد الصبح، وهي جملة جاءت في الصحاح وغيرها من حديث ابن عباس وأبي هريرة وغيرهما، **«نهي النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن الصلاة بعد العصر، وعن الصلاة بعد الصبح»**، والنهي عن الساعات الثلاث التي جاءت في حديث عقبة بن عامر: **«ثلاث ساعات كان رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ينهانا أن نصلي فيهن، أو أن نقبر فيهن موتانا»**.

فهذه الأحاديث في النهي قالوا: بأنها مخصوصة بما هو من مورد الإجماع والنص، كالفريضة فإن الفريضة تُقضى في وقت النهي بالإجماع، وهذا متفقٌ عليه بين أهل العلم، ودل عليه النص، ومنه قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: **«من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»**، فجعلوا هذا العام وهي أحاديث النهي جعلوها مخصوصةً.

وقال طائفة من أهل العلم -رَحِمَهُم اللهُ تَعَالَى- بأن حديث أبي قتادة عام محفوظ، فجعلوا مسألة تحية المسجد في وقت النهي على هذا التقابل، فقالوا: تقابل فيها العام المحفوظ مع العام المخصوص، والقاعدة: هو تقديم العام المحفوظ على العام المخصوص.

ومن هنا رجح بعض أهل هذه الطريقة من الفقهاء: أن تحية المسجد تُصلى وقت النهي على هذا الترتيب الأصولي، وهذا عليه إيراد بل غير إيراد، أي: أكثر من ذلك؛ فإن القول بأن العام المحفوظ يقدم على العام المخصوص، هذا مقولٌ في باب المرجحات ولا يقال به إلا بعد استنفاد الاستدلال، فإن المرجحات على التقرير المعروف في الأصول إنما تستعمل بعد استنفاذ الأدلة الْأُوْلَى الحاكمة على أصل الحكم، هذا مقام.

الثَّانِي: أن هذا المحل من الْمَسْأَلَة قد يُنازع في كونه من باب العام المحفوظ؛ لأن الحكم بكونه محفوظًا كأنه من الحكم بمحل النزاع، فإن الجمهور يقولون بأنه مخصوص بحديث ابن عباس وأبي هريرة وعقبة بن عامر وأمثالها، ولا يجعلون عمومه محفوظًا، وإلا لو قُدِر أن عمومه محفوظ ومعنى كونه محفوظًا أي: أنه لا يتأخر فعله في سائر الأوقات، أي: فعلُ تحية المسجد لو قُدر العام في حديث أبي قتادة محفوظًا لما صار في الْمَسْأَلَة خلاف.

فإذًا كأن هذا من باب الاحتجاج بمحل النزاع؛ ولهذا ذهب الجمهور كما تعلم مالك وأحمد وأبو حنيفة إلى أن تحية المسجد لا تصلى وقت النهي، على خلافٍ بينهم في أوقات النهي، وذهب الشافعي -رحمه الله- ونص على ذلك في كلامه بأنها تُصلى وقت النهي وسماها (ذات السبب) ومن هنا شاع هذا الاصطلاح في أصحاب الشافعي ومن نقل عنه أو ومن نقل عنهم.

المقصود بهذا: أن أحكام العام تعتبر على هذا التقدير.

ثم قال المصنف -رحمه الله-: **«وله ألفاظ خمسة»**، فسمى من صيغ العموم خمسًا، وصيغه كثيرةٌ في كلام أهل الأصول، وبعضها متفقٌ بينهم على أنها من صيغ العموم أي: بين القائلين بالعموم؛ اتقاءً للواقفة أصحاب الاشتراك أو أصحاب الخصوص.

فهذه الصيغ المقولة في العام بعضها متفق عليه بين أرباب العموم، وبعضها محل خلاف، والمصنف ذكر خمسًا منها، وهذه الخمس منها ما هو متفق عليه كما سيشار إليه، ومنها مما هو من مورد الخلاف.

ولكن صيغ العموم أكثر من ذلك وتوسع بعض أهل العلم في عد صيغ العموم حتى جاوزوا بها ما يكون من العموم اللفظي إلى ما سموه بالعموم المعنوي.

ولهذا صيغ العموم ليست محصورةً في هذه الخمس التي ذكرها المصنف وإذا نظرت كتب الأصول وجدت للأصوليين في هذا تنوعًا كثيرًا.

قال: «**لفظ الجمع كالمسلمين**»؛ فهذا الاسم وهو ما يعرف عند أهل اللغة بجمع المذكر السالم، المسلمون يقولون جمع مذكرٍ سالم وإن كان هذا الجمع الصحيح أنه يدخل فيه المؤنث.

وقالت طائفة: بأنه يختص بالمذكر، ومن يقول: أنه يختص بالمذكر فإنما نظر إلى بعض تمحض اللغة.

مع أن هذا حتى من جهة اللغة لا ينتظم، ولكنه يبين لك بما هو أعلى من ذلك إذا نظرته في خطاب الشريعة.

فإنك إذا نظرته في خطاب الشريعة؛ علمت أنه يتناول في كثير من موارده المذكر والمؤنث، فإن قول الله -جَلَّ وعَلَا- مثلًا في كتاب الله:

- **﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال:٢].**
- **﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (١) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ [المؤمنون:١-٢].**

- **﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:٢]**.

فهذا كله من جمع المذكر السالم في الاصطلاح، ومع ذلك فهو خطاب للمؤمنين والمؤمنات والمتقين والمتقيات أي: وصفًا لهم أو خطابًا لهم.

وعليه يُعلم أنه: وإن جرى في أصل الكلام على هذا إلا أنه يراد به في خطاب الشريعة وحتى في كلام العرب، ولكنه في خطاب الشريعة أبين؛ لأن أحكام الشريعة أحكام مسماة من الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- فيُعلم دخول المؤنث أو النساء في هذا المقام دخولًا أصليًّا.

وبعضهم أجاب عن ذلك: بأن هذا من باب التبع أو الاتباع، وهذا ليس كذلك بل الدخول هنا يُعد من الدخول الأصلي، وليس من الدخول التبع أو الدخول التابع، وإن كان المصنف فيما يظهر لا يذهب هذا المذهب كما سيأتي في بعض إشارة كلامه.

ويحتجون من يقولون بالتمييز بمثل قول الله -تَعَالَى-: **﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الأحزاب:٣٥]**، فهذا ليس دالًا على رفع كونه يدخل فيه في خطاب الشارع المذكر والمؤنث، وإنما يدل على الامتياز في بعض المقام وهذا يأتي في كتاب الله؛ للتخصيص من باب رفعة المقام، تمييزًا للمؤمنات برفعتهن حيث ذُكر لهن هذا الاختصاص وإلا فهن يدخلن في الاسم في أكثر موارد الخطاب.

ولهذا هذا التمييز وإن وقع في مثل قول الله -جَلَّ وعَلَا- وهو تمييز رفعة ومقام، إلا أنه في أكثر موارد القرآن لم يُذكر.

قال: **«وألفاظ الجنس كالحيوان والإبل»**، الحيوان اسم جنسٍ والإبل اسم جنس على اصطلاح أهل اللغة والأصول، وأما على اصطلاح أهل المنطق فالحيوان اسم جنس، وأما الإبل فهي في المنطق لا يعدونها من اسم الجنس.

إنما عند أهل الأصول يجعلون ذلك اسم جنس، واسم الجنس الأصل أنه ليس هو العلم المعين، ولكن قد يكون اسم الجنس علمًا ولكنه يدل على العموم، وإلا فالأصل في العلم لغةً أنه يعين المسمى، لكن قد تضع العرب أو يقال بعبارة أصح: وضعت العرب لبعض الأجناس علم.

وضعت العرب لبعض الأجناس ما هو علمٌ ويكون ذلك كعلم الأشخاص، لكنه يختلف عن علم الأشخاص بأنه يدلُ على العموم، وإلا فالأصل في العلم كما تعلم أنه التعيين، فإذا قلت: "زيدٌ" فهذا علم فأنت عينت واحدًا، فهذا مفارق للعموم.

ولهذا قال ابن مالك -رحمه الله- في العلم، -والعلم في اللغة كما تعرف أنواع، حتى يأتي العلم ويكون جملةً أي أصله جملة ولا يكون واحدًا- ومنه قال ابن مالك -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في باب العلم قال: "اسمٌ يعين المسمى مطلقًا" هذا العلم في أصل اللغة: العلم أنه الذي يعين المسمى.

تقول: زيدٌ علم، محمد علم، محمد رسول الله، فيقال: محمد علم على نبينا -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

قال:

اسمٌ يُعَيِّنُ المسَمَّى مُطْلَقَا ... عَلَمُهُ كجعفرٍ وخِرْنِقَا

وقَرَنٍ وعَدَنٍ ولاحِق ... وشَذْقَمٍ وهَيْلَةٍ وَوَاشِقِ

ثم قال: (واسمًا أتى)؛ وهذا يدلك على تنوع العلم في كلام العرب وهذا مهم، قال:

واســـمًا أتـــى وكُنْيـــةً ولقبَـــا   وأخّـــرَنْ ذا إن ســـواهُ صـــحِبَا

وإن يكونـــا مفـــردين فأضـــف   حـــتماً وإلا أتبـــع الـــذي ردف

ثم بيَّن لك أن العلم منه مرتجل، أي: وضع في الأصل علمًا، ومنه منقول إما من صفة أو من غير ذلك.

قال:

ومنـــه منقـــول كفضـــل وأســـد   وذو ارتجـــال كســـعاد وأدد

فهذه مرتجلة؛ سعاد محمد هذا مرتجل، وأما الفضل والحارث يعد من المنقول.

قال:

ومنـــه منقـــول كفضـــل وأســـد   وذو ارتجـــال كســـعاد وأدد

ثم قال في بيان أن العلم قد يتنوع فقال:

وشاع في الأعـلام ذو الإضـافة   كعبـــد شـــمس وأبي قحافـــه

فهذا علم مع أنه مضاف.

ثم قال بعد ذلك: (ووضعوا) وهذا ما يلائم المقام هنا في هذا السياق من كلام المصنف.

قال: (ووضعوا)؛ أي العرب.

قال:

ووضعوا لبعض الأجناس علم كعلم الأشخاص لفظًا هـو عـم

هنا انظر أشار إلى أنه يكون دالًا على العموم، قال: (وهو عم).

قال:

ووضعوا لبعض الأجناس علم كعلم الأشخاص لفظًا هـو عـم

ثم قال أمثلته المشهورة:

مـــن ذاك أم عــريط للعقــرب وهكـــــذا ثعالـــــة للثعلـــــب
ومثلــــــه بـــــرة للمـــــبرة كـــذا فجــار علــمٌ للفجــرة

المقصود: أن العرب يتنوع العلم في كلامها ويكون اسم الجنس علمًا، وقد يأتي العلم شرط أن يكون جملة، والجُملة إما أن تكون فعلية كما تعلم أو تكون جملةً اسمية، والمحفوظ في كلام العرب الجملة الفعلية هي التي يصيرونها علمًا.

المحفوظ في كلام العرب: هو الجملة الفعلية هي التي يصيرونها علمًا، ومن مثالها عندهم: (تأبط شرًا)؛ فهذا علم، مع أنها جملةٌ فعلية.

ومنه قولهم: (شاب قرناها) فهم قومٌ وصار علمًا عليهم، مع أنها جملة فعلية، ومنه قول الشاعر:

كـذبتم وبيــت الله لا تنكحونهــا بني شاب قرناها تصرُ وتحلـبُ

استعملتها العرب هكذا.

ثم قال كثير من النحاة بأن الجملة الاسمية تكون علمًا، فهذا قالوه ليس سماعًا عن العرب، فلم يُحفظ عن العرب فيه شيء من كلام العرب وإنما قالوه قياسًا، فكما جرى في كلام العرب أن جعلوا الجملة الفعلية علمًا؛ قاس النحاة أو طائفةٌ منهم الجملة الأسمية على الجملة الفعلية.

قال: **«وألفاظ النفي كقوله: ما جاءني من أحد»**.

وهذا النفي من الدال على العموم، وباب النفي في الكلام من جهة اقتضائه، باب يحتاج إلى إحكام؛ لأنه قد يأتي النفي ويراد به العموم، وقد يأتي النفي ويراد به الإطلاق؛ ولهذا لا بد من الضبط فيه.

قال: **«والألفاظ المبهمة، كـ(من) فيمن يعقل، و(ما) فيما لا يعقل»**.

هذه التي سماها المُبهمة هي التي يسميها أهل النحو بالأسماء الموصولة.

فـ(من) الموصولة يجعلونها من الدالِ على العموم، وإن كانت وردت ولا يراد بها العموم في خطاب القرآن وفي كلام العرب.

و(ما) كذلك الموصولة من الدال على العموم.

والمصنف وصف (من) بأنها في خطاب من يعقل وهذا هو الأصل فيها أو الغالب عليها، ولكنها تأتي في كلام العرب وجاءت في كتاب الله في غير ذلك، ومثله (ما) فإنها في خطاب من لا يعقل من حيث الأصل ولكنها تأتي على خلاف ذلك.

كقول الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: ﴿**فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ**﴾ **[النساء:٣]**.

فإن (ما) هنا هي الموصولة ومع ذلك جاءت في خطاب العاقل، فإذًا قول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «**فيمن يعقل**» وقوله عن (ما): «**فيما لا يعقل**» هذا باعتبار الأكثر وإلا هو لا يضطرد لا بكلام العرب ولا حتى في كتاب الله، فقد جاء في كتاب الله على خلاف ذلك، ولكن هذا من حيث الغالب أو الأكثر.

ثم قال المصنف بعدما ذكر الأسماء الموصولة، قال: «**و(متى) في الزمان، و(أين) في المكان**». فهذه أيضًا تأتي وتكون دالة على العموم عند طائفة من أهل الأصول.

ثم قال: «**والاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، نحو قولنا: الرجل والإنسان**».

إذا قلت: "رجل" فهذا نكرة، وإذا قلت: "إنسان" فهذا أيضًا يكون دالًا على الإطلاق، وأما إذا قلت: "الرجل أو الإنسان"؛ فهذا يدل على العموم عند طائفة، وقالت طائفة بأنه يدل على الإطلاق.

ومنه قول الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: ﴿**هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ**﴾ **[الإنسان:١]**.

فالألف واللام إذا دخلت على مثل هذا الاسم كـ (الرجل والإنسان)؛ فإنها إما أن تكون دالة على العموم، وإما أن تكون دالة على الإطلاق، وإذا نظرت هذا تبين لك أن لفظ الجمع اَلْأَوَل يدخله ما يدخله من التخصيص أو عدم إرادة العموم به، ولكنه ليس على الرتبة الأخيرة التي ذكرها المصنف في كلامه وهو الاسم إذا دخله الألف واللام.

ثم هنا بعض الصيغ من صيغ العام مشهورة في الأصول؛ لم يذكرها المصنف هاهنا وهي: (كل وجميع)، مع أن كثيرًا من أهل الأصول جعلها في أعلى الرتب، (كل وجميع) جعلوها في أعلى الرتب، وهذا الترك من قبل المصنف لها لعل من جوابه أنه أراد ذكر أعلى ما يترجح عنده وليس الحصر في ذلك.

وإلا فإن (جميع) أو (كل) إذا جاءت فإن دلالتها على العموم أبلغ من دلالة الألف واللام إذا دخلت على الاسم، وحتى الأسماء الموصولة فإن الخلاف فيها كثير.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«والُمشتركُ نحو قولنا: الرجل والإنسان والمشترك»**.

الشرح:

«المشترك»: أي ما يكون مشتركًا في العموم وفي غيره وأكثر ما يكون الاشتراك المؤثر ليس في العموم والخصوص، فإن الخصوص هنا تخصيص ولا بد؛ لأن العام على ثلاثة رتب: العام المحفوظ، والعام المخصوص أي الذي خصت بعض أفراده، والعام الي أريد به الخصوص.

والعام الذي أريد به الخصوص صيغته من حيث الأصل صيغة عموم، لكن أُريد به الخصوص باعتبار الدليل الخارج؛ ولهذا يراد به الخصوص باعتبار دلالة الشريعة، أو باعتبار دلالة العقل، أو باعتبار دلالة أخرى.

فهذا ما يسمى بالعام الذي أريد به الخصوص، فإذًا قول المصنف هنا: **«والمشترك»** أقوى ما يكون الاشتراك هو بين العام والمطلق، وهذا هو الذي يقع فيه الاشتباه على عدم

التمييز بين العام والمطلق؛ ولهذا كما أشرت فيما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- إلى أن السالفين لم يعتنوا كثيرًا بهذا الحد، وهو الحد للعام عن المطلق، وصاروا يستعملون العام والمطلق على مرادات متداخلة، وذكر هذا طريقةً للشافعي وأحمد وأبي عبيد وإسحاق بن إبراهيم. هكذا نص شيخ الإسلام على هؤلاء الأعيان.

وكثير من السالفين يذكرون العام ويريدن به ما دل على جمعٍ؛ فيجعلونه عامًا وهو بهذا الاعتبار يكون بمعنى المطلق كما ترى.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «فهذا إذا ورد اقتضى أمرين: أحدهما: أن يُراد به واحد بعينه، وذلك لا يكون إلا بقرينة عهد، والثاني: أن يُراد به جميع الجنس، فإذا ورد عارياً من القرائن حمل على جميع الجنس».

الشرح:

المشترك: أي بين العموم وغيره إما أن يراد به كما قال المصنف واحدًا بعينه، وهذا الواحد بالعين هو الخاص، وإن كان ليس في محل التخصيص هنا، وهذا ليس هو المشتبه وهو قليل في كلامهم، فإنهم إذا استعملوا صيغة العام لا بد أن يراد بها ما هو جمع، ولا بد.

وكان الأحرى أن يُميز في المشترك ليس بين الواحد بعينه وبين الجنس، وإنما يُميز بين المستغرق وهو العام في الاصطلاح، وما دل على جملة من الجمع ولم يستغرق وهو المطلق، فهذان هما محل الاشتراك في صيغ العام.

ولهذا كثير من صيغ العام، هذا إغلاق للنتيجة وبيان لمأخذ السلف اَلْأَوَل كثيرٌ من صيغ العام التي سماها علماء الأصول في القرآن، التي سماها علماء الأصول صيغًا للعام، دلالتها في القرآن دلالة مطلق، وليست دلالة العام الذي يقصدون به ويحدّونه بأنه المستغرق لجميع أفراده، ولهذا كثيرٌ في كتاب الله ولا سيما في مقام الخبريات، في مقام الخبر والقصص تأتي الصيغة العامة على حسب ما نص عليه علماء الأصول في صيغ العموم، وتكون دلالتها دلالة مُطلقة، لا يُراد بالخطاب هنا استغراق الجنس.

وهذا يُقوي الطريقة التي كان السلف اَلْأَوَل يعتمدونها وإن كان لا يمنع الطريقة الأصولية المتأخرة في التمييز لفهم الأحكام من جهة إدخال الأفراد في الحكم أو تخصيصها عن الحكم.

لكن لا ينبغي أن يكون هذا حدًا مُغلقًا لسعة النظر في الأحكام. بحُجة أن هذه صيغة عموم، والعموم: هو استغراق جميع أفراده فلا يُخص منه شيءٌ إلا بدليل، هذه مقدمات ليست محكمة، لأن دلالة هذه الصيغ وتمحض هذه الصيغ على العموم هما مسألتان بينهما فرق.

فإنك إذا أثبت أن هذه الصيغة دالة على العموم لم ينتهي البحث، وكثير من البحث عند الأصوليين هو في الْمَسْأَلَة الْأُوْلَى، وهي فيما يظهر هي الْمَسْأَلَة الأسهل، وهي هل الصيغة دالة على العموم أو ليست دالةً على العموم؟ هذا بحثٌ مهم لغةً وأصولًا ولكنه هو البحث الأدنى.

وأما البحث الأعلى فهو الْمَسْأَلَة الثَّانِيَة وهو: أنك إذا قل بأن هذه الصيغة أو تلك دالةً على العموم؛ فيبقى السؤال أهي متمحضةٌ في العموم الاصطلاحي أم ليست متمحضةً

فيه؟ فيقال هنا: جمهور الصيغ التي ذكرها الأصوليون لا تتمحض في العام على الاصطلاح المتأخر.

وإنما تارةً إذا قيل: أنها لا تتمحض، -وهو ما أشار له المصنف بكلمة «**المشترك**»- فليس الاشتراك هنا الاشتراك بين العموم وبين الواحد بالعين، فهذا ليس كذلك، هذا عارض إذا وقع عارض ويتميز، وإنما الاشتراك المؤثر وهو الواسع في كلام العرب، وهو الكثير في كتاب الله هو الاشتراك بين العموم على الحد الاصطلاحي المتأخر الذي مداره على كلمة استغراق جميع الأفراد وبين الإطلاق، والذي من معناه وليس جامعًا لمعناه ولكن من معناه جملة من الجمع.

وكلام العرب إذا تأملت، وكذلك جرى القول في كلام الله- جل ذكره- يأتي العام صيغةً ويراد به المطلق، ولهذا يصح في كلام العرب قاطبة أن تقول جاء الرجال ولو كان ذلك لم يستغرق جميع الرجال، حتى الذين قصدوا بالخطاب فمن دعا مائة رجل ثم جاء ستون منهم صح أن يقال في كلام العرب جاء رجال وجاء الرجال وأما التكلف على الاصطلاح بأنه إذا قلت وقد دعيَّ مائة رجل فإذا حضر ستون أو سبعون منهم فإنك تقول جاء رجال وإذا حضروا جميعًا فهنا وحده تقول: جاء الرجال، فهذا غير صحيح.

بل العرب ولا سيما في الغلبة تستعمل العارض إذا جاء من المائة الثمانون أو السبعون، فإنه في كلام العرب يقع استعمال ما هو من صيغ العام فتقول: "جاء الرجال"، لكن العرب لا تستعمل ذلك في الابتداء، ففي الابتداء يستعملون ما سمي في الاصطلاح المطلق.

وعلى هذا فقد اعتنى بعض المتأخرين من أهل الأصول بتمييز العام على المطلق وهذا تمييزٌ في الاصطلاح، وأما في الصيغ فإن العام يُنظر فيه باعتبارين: باعتبار صيغه أهي دالة على العموم أم لا؟ وهذا كثير البحث في كلام أهل الأصول، وفيه تحرير وبحث مُفصل.

ولكن هنا مسألة أخرى: وهي تمحض العموم فيما صح من الصيغ أنه دال على العموم، فهذا في جمهورها لا يتمحض، كـ اسم الجمع مثلًا سواء كان جمع المذكر السالم أو المؤنث، أو ما يسمى في الاصطلاح بجمع التكسير، وكذلك ما عُرِف بالألف واللام، وما كان من أسماء الموصول كـــ (من وما) وكل هذا لا يتمحض أنه مقصورٌ على العموم، بل هو على العموم والإطلاق، وغير ذلك من الصيغ كثير.

هكذا في جمهور الصيغ لا تتمحض بالعموم عن الإطلاق بل هي مشتركة فيهما، ولهذا البحث أو الكلام في هذه المَسْأَلَة أثرٌ بالغ في فهم الأحكام؛ لأنه تارةً يرتب الحكم استدلالًا على المقدمة المتسلسلة في الذهن فيقال: إن هذا الدليل من الكتاب أو السنة جاء بصيغة العموم.

وهذه المقدمة بنيت على أن هذه الصيغة مسماة عند الأصوليين باعتبارها صيغة من صيغ العموم، ثم يقال: وهذا العموم لم يثبت تخصيصه، فيكون باقيًا على عمومه فيجب كذا أو يُشرع كذا أو يحرم كذا إلى آخره.

ولهذا يقال والله أعلم: كأن حديث أبي قتادة في المَسْأَلَة التي ذكرناها في المَسْأَلَة هو في إطلاق الوقت وليس في عموم الوقت.

وإن قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: **«إذا دخل أحدكم المسجد»**، هذا وإن جاءت الصيغة هنا بالجزاء وجوابه، أو بالجزاء والشرط، إذا جاءت الصيغة هكذا "إذا دخل

أحدكم فلا يجلس" هذا وإن عُد في صيغ العموم، فإذا سُلِم جعله من الصيغ الدالة على العموم وهذه المقدمة الْأُوْلَى.

بقي النظر أهو متمحض في العموم والصحيح أنه لا يتمحض في العموم، بل تارةً يراد به العموم وتارة يراد به الإطلاق وهذا واقع في كلام العرب، وفي كتاب الله، وفي كلام النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ومنه في كلام النبي حديث أبي قتادة: **«إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين»**، وعلى هذا ذهب الجمهور إلى أنه لا يصلي تحية المسجد وقت النهي لأن هذا الحديث مطلق، وليس عامًا.

ويحتمل في هذا مادة التنازع في مثل حديث أبي أيوب استقبال القبلة واستدبارها، وعليه -هذه نتيجة من حيث الفقه رفيعة لا بد من التحري فيها-، وهو: أن ما ثبت كونه من صيغ العموم في استقراء اللغة ونحو ذلك، فإنه يُتحرى فيه البحث في تمحضه من عدمه، وإنما التمحض دائرٌ أثره بين العام والمطلق، وهذا مورد الاشتباه.

وأما العام والمفرد الواحد المعين الذي أشار له المصنف هذا لا يؤثر وليس مورد اشتباه، ولهذا مثلًا: في حديث أبي أيوب من استقبال القبلة، قال الجمهور بتخصيص ذلك، قال الجمهور: بأن هذا في الفضاء وليس في البنيان، هكذا ذهب جمهور العلماء، وقالت طائفة: بأنه عام وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وطائفة من الفقهاء.

إنما هذه مسائل فقهية يُشار إليها من جهة الربط مع القواعد الأصولية، وإلا أحكامها تُبحث بوجه آخر، فهذه مسألة رفيعة الشأن في فهم العموم وتطبيقه لأنه من أكثر ما تجرى عليه الأحكام، ويُظن أنه من الاستدلال الرفيع المنتظم وهو كثير المقدمات.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «والدليل على ذلك اتفاقُنا على أنه معرفة، ولا بد أن يكون معرفة بالعهد أو باستيعاب الجنس، فإذا لم يكن عهدًا حُمل على استيعاب الجنس، وإلا كان نكرة».

الشرح:

نعم ما كان بـ (أل) فتارة يكون من باب العام وتارة لا يكون كذلك؛ لأن (أل) تأتي في اللغة على موارد منها (ال) الدالة على الاستغراق، ومنها (أل) الدالة عَلَى العهد الذكري المذكور من قبل وتأتي على غير ذلك.

ولهذا لا تأتي (أل) في لغة العرب مطلقًا على مقام واحد بل هي متنوعة الدلالة: فتارة تدل على العموم الاصطلاحي، وتارة تدل على الإطلاق، وتارة لا تدل إلا على الواحد بالعين، فإذا قلت: "جاء الرجل" وأنت تعني زيدًا فإنها إنما دلت على زيد وليس على جملة الرجال عمومًا ولا على أي رجل إطلاقًا.

فإذا قلت: "جاء الرجلُ"، وأنت تعني زيدًا فإنها دلت على الواحد بالعين، فما دلت على العموم، بل ولم تدل على الإطلاق، والإطلاق هو أن الذي جاء من يكون رجلًا؛ لأنك لم ترد أي رجل وإنما أردت زيدًا، ولكن لو كان هنا يراد وجود رجلٍ صح أن يقال هذا من باب المطلق.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «ومن ألفاظ العموم: الإضافة إلى ما تصح الإضافة إليه من هذه الألفاظ المتقدمة، نحو قوله -صلى الله عليه وسلم-: «في سائمة الغنم الزكاة»».

الشرح:

إذا أضيف إلى أيٍ من هذه الصيغ أخذت الإضافة حكمها هذا مراد المصنف، أن الصيغ الخمسة التي سماها فإذا أضيف إلى ما يصح الإضافة إليه منها لأن بعضها لا يصح الإضافة إليه، إذا أضيف إلى ما يصح الإضافة منها أخذت الحكم من جهة الدلالة على العموم.

وهذا **«في سائمة الغنم الزكاة»** السائمة معروفة عند الفقهاء، وفي كلام الشارع ويُراد بها التي ترعى الحول أو أكثره.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «فصل: إذا ثبت ذلك، فإذا ورد شيء من ألفاظ العموم المذكورة وجب حملُها على عمومها، إلا أن يدل الدليل على تخصيص شيء منها، فيصار إلى ما يقتضيه الدليل».

الشرح:

هذه القاعدة الأصولية يقررها عامة من يقرر أحكام العموم، وإن كانوا يختلفون في بتها من جهة كلامهم، وبعضهم يبُتها بمثل الطريقة التي نص عليها المصنف، إنما يقال

بتها لأنه استعمل هنا كلمة (الوجوب) قال: «**إذا ثبت ذلك فإذا ورد شيءٌ من ألفاظ العموم المذكورة وجب**».

وقوله: «**وجب حملها على العموم**» هذا بت.

وبعضهم يقرر هذه القاعدة ولكنه لا يبتها، هذا البت بالتصريح بالوجوب، إلا أن يدل الدليل، فالمصنف هنا لغته في درجة البت، لما؟ لأنه استعمل كلمة الوجوب، قال: «**وجب حملها على عمومها**».

ثم لما ذكر التخصيص جعل التخصيص معينًا باسم الدليل، قال: «**إلا أن يدل الدليل**»؛ استعمل كلمة الدليل ولم يستعمل كلمة القرينة.

وكلمة الدليل أو اسم الدليل أقوى من اسم القرينة فهذا بت، وهذا البت الذي ذكره المصنف -وهو فقيه جليل- أحكم منه الاستعمال الآخر الذي يُعبر به بعض الأصوليين، وهو أن يقال: إن هذه الصيغ إذا ورد منها شيءٌ فالأصل أن تُمضى على عمومها، فإذا قلت: الأصل فهذا أرفق وأحكم.

وإذا قلت: إلا أن يدل الدليل وجعلته فوق ذلك؛ فهذا أيضًا أحكم، فإن قيل: لما ذلك؟ قيل: لأنك تعلم أن العام فيما أشير إليه وثمة مسائل مؤثرة على هذه القاعدة لم يُشر إليها في هذا الشرح.

العام فيه مسائل أُشير إلى بعضها كتداخلهم مع المطلق في الخطاب وغير ذلك، وهنالك مسائل مؤثرة على هذه القاعدة لم يُشر إليها، تجعل هذه القاعدة سواء استُعملت على

طريقة التخفيف؛ لأن هذا هو الأصل إلا بقرينة أو صارف أو ناقل أو استُعملت بلغة البت كلغة المصنف وجب حملها إلا أن يدل الدليل.

فهذا ليس محل البحث في اختيار الألفاظ؛ لأنه قد يختار من يختار لفظًا ثم لا يقتدي بأثره.

فالفرق في الألفاظ مقامٌ مقصود، ولكن أجلَّ منه أن يُتحقق من مقدمات هذه القاعدة، هذه قاعدة، ولهذا لو قيل: أيقال هذه قاعدة صحيحة؟ قيل: يقال: ذلك؛ لأنها قاعدة صحيحة، لكن كلُ قاعدةٍ من قواعد الأصول المقولة في علم أصول الفقه، أو قواعد الفقه التي بعضها أظهر صراحةً من جهة الثبوت في الشريعة من مثل هذه القاعدة الأصولية.

كبعض القواعد الفقهية مثل: "اليقين لا يزول بالشك"، فما من قاعدة في الفقه حتى القواعد الرفيعة كقاعدة: "اليقين لا يزول بالشك"، "ولا ضرر ولا ضرار"، فضلًا عما دون ذلك من القواعد، وكذلكم القواعد الأصولية، لك أن تسمي هذه القاعدة وأن تجعل الأصل العمل بها إلى آخره أو يجب العمل بها، فهذا كله من الفرق المهم ولكنه ليس هو الفرق الأجلَّ.

الفرق الأجل هو: أن تعلم أنه ما من قاعدة في الفقه أو أصوله إلا وهي معلقةٌ بمقدمات، وبعبارة أحكم إلا وهي معلقةٌ بمقدمات وبفقه تلك المقدمات.

فمن أخذ هذه القواعد الأصولية بمقدماتها واتصالاتها، ومقدماتها واتصالاتها -كما ترى- إذا رجعت إلى كتب الأصوليين مثلًا في العام، وجدت أنهم يذكرون مسائل كثيرة متعلقة بالعام، إذا جاءوا للأمر ذكروا مسائل كثيرة متعلقة بالأمر، لا بد أن تميز هذه

المتصلات، وأن تعرف المقدمات المحيطة بكل قاعدة أو المتصلة بكل قاعدة، ثم تعرف فقه هذه المقدمات.

وأما أخذ القواعد الأصولية كنتائج مختصرة منتهية، أو أخذ القواعد الفقهية كقواعد مختصرة منتهية دون المعرفة بمقدماتها الشرعية والعلمية؛ فهذا من أكثر ما يقع به الخطأ في فهم الشريعة وأحكامها.

هذا يوجب كثيرًا من الخطأ؛ لأنه ما من مقدمة ما من قاعدةٍ إلا ولها مقدمات، والتحرير والتدقيق والتحقيق هو في هذه المقدمات وفي ضبطها وفي فقهها وأثرها على القواعد.

وأما الإرسال للعلم ولأحكام الشريعة بالطرق الضعيفة المختصرة فهذه ليست طريقة أهل الفقه والعلم في الشريعة؛ ولهذا كان كثير من كبار المحدثين -رحمهم الله- يمسكون عن القول والفتوى في الأحكام، مع أنهم أعيانهم في مادة الحديث وروايته ورجاله؛ لأنهم لم يشتغلوا بكثير من التفصيل في هذه المقدمات.

وما امتاز الإمام أبو حنيفة أو مالك أو الأوزاعي أو سفيان بن سعيد الثوري أو أمثال هؤلاء الذين علا فقههم وشاع، إلا بسعة علمهم بمقدمات الشريعة المؤثرة على أحكامها، وإلا لو كان العلم هكذا بهذه المقدمات التي يمكن أن تختصر وأن تجمع على لسان القائل أو على لسان الناظم؛ فإنك تعرف أن كثيرًا من الأصول وقواعد الأصول وقواعد الفقه نظمها الناظمون فهذا النظم فاضلٌ في ذاته ويقرب ذلك لمبتدئ النظر لكنه ليس منتهى النظر ولا متوسط النظر.

وإلا فإنك قد تعرف هذا أو تحفظه حفظًا كحفظ بعض المنظومات في العلوم، وهذا لا يختص بالأصول حتى في النحو، وقد يحفظ المبتدئ أو من بعده قد يحفظ كلام النحاة في مثل ألفية ابن مالك أو غيرها، فهذا لا يعد ضرورةً أنه الإحاطة أو المعرفة بعلم النحو، فإن الجمع لسان والفقه لسانٌ آخر.

لكن من أكثر ما يوجب التغرير في فهم الأحكام هو: الاختصار بمثل هذه المقدمات، ثم إذا سميت باسم القواعد أصابها جلالٌ في نظر حاملها ومدركِ حاملها، فصار يقصد إلى أنه لا يتخطى القواعد لجلالة أمر القواعد فيريد ألا يخالف القواعد.

مثل: إذا أخذ أيضًا في الباب الأعلى من الشريعة كباب الأمر والنهي، كباب أن الأصل في الأمر الوجوب أراد ألا يتخطى أصل الشريعة في أن الأمر للوجوب، مع أن مسألة الأمر للوجوب كما سبق عليها سؤالات، ومتعلقٌ بها جملة من المقدمات، وهكذا يقال في كثير من المسائل.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «وقال القاضي أبو بكر: يتوقف فيها، ولا تحمل على عموم ولا خصوص حتى يدل الدليل على المراد بها».

الشرح:

إذًا نقف عند قول المصنف **«فصل إذا ثبت ذلك»**، ليتصل بكلامه الذي نقله عن القاضي ونستأنف به -إنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى- مجلس يوم الأحد.

(٩)

فينعقد هذا المجلس في الخامس عشر من الشهر الخامس من سنة ثلاثٍ وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام بالمسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، شرحًا لكتاب الإشارة للعلامة أبي الوليد الباجي المالكي -رحمه الله-.

وكنا أتينا عند قول المصنف -رحمه الله تعالى-:

المتن:

قال الإمام العلامة أبي الوليد الباجي في كتابه "الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل":

«فَصْلٌ: إذا ثبت ذلك فإذا ورد شيء من ألفاظ العموم المذكورة، وجب حملها على عمومها إلَّا أن يدل الدليل على تخصيص شيء منها، فيصير إلى ما يقتضيه الدليل، وقال القاضي أبو بكر: "يُتوقف فيها ولا تُحمل على عموم ولا خصوص حتى يدل الدليل على المراد بها".

وقال أبو الحسن بْن الْمُنْتَابِ:"تُحمل على أقلّ ما تقتضيه الألفاظ".

والدليل على ما نقوله: ما قدمناه من كونها معرفة، وإنما تكون معرفة إذا اقتضت استغراق الجِنْسِ، فيتميز ما يقع تحتها من غيره، ولو لم يُرَد بها جميع الجنس لكانت نكرة؛ لأنه لا يتميز المراد بها من غيره، إذ قد بَقِيَ من جنسه ما يقع عليه هذا اللفظ.

ولذلك قلنا: إِن لفظ الجمع إِذا نُكِّر لا يقتضي استغراق الجنس؛ لأنه لو اقتضى استغراق الجنس لكان معرفة».

الشرح:

هذا الفصل عقده المصنف في حكم العام، وبيّن فيه أن حكم العام أنه يُمضى على عمومه من جهة التطبيق، وأنه يُعمل بما دل عليه بعد أن أشار فيما سبق إلى صيغ العموم أو إلى صيغ العام.

وهذا الحكم الذي انتهى إليه هو الذي ينتهي إليه الجماهير من الأصوليين في حكم العام أن الأصل في العام أنه يُمضى على عمومه، وذكر فيه مذهبين آخرين:

المذهب الأول من هذين المذهبين: وهو مذهب القاضي أبي بكر وطائفة، وهو القاضي أبو بكر بن الطيب، وقوله بالتوقف في صيغ العموم، وهو من يشار لهذا القول أو لأصحابه في كتب الأصول بالواقفة أو الواقفية.

وطريقة القاضي أبي بكر وهو أخص القائلين بهذه الطريقة ونُسبت لأبي الحسن أنهم يقولون بأنه مشترك، كما سبق الإشارة إلى هذا وليس الوقف المحض.

والطريقة أو المذهب الثاني: وهو الذي ذكره المصنف لأبي الحسن بن المنتاب، وأبو الحسن بن المنتاب من الفقهاء ومختلفٌ في اتصاله في المذاهب، والمالكية في المشهور يضيفونه إلى المالكية، وقيل: إنه على مذهب الحنابلة، ولكنه يقول وطائفة بهذه الطريقة وهو: أن العام من جهة الصيغة يُحمل على الأقل، وهذه هي الطريقة التي رجّحها أبو الحسن الآمدي.

وأبو الحسن الآمدي من نُظّار الأصوليين هو أخص المنتصرين لهذه الطريقة، كما أن القاضي أبا بكر بن الطيب من نُظّار الأصوليين هو أخص المنتصرين للقول بمسألة الاشتراك التي ذكرها المصنف باسم التوقف.

وأما الجمهور فإنهم يقولون: إن العام يُمضى على عمومه، وسبق الإشارة إلى أن هذه النتيجة في الجملة نتيجةٌ صناعية، ولكنها لا تُحصِّل كمال الفقه، إلا إذا جُمعت مقدماتها كغيرها من النتائج التي تحصل في صناعة العلوم، وأُشيرَ إلى أن القواعد تتصل بها المقدمات التي هي المفسرة لها والحاكمة عليها، ولهذا لا بد أن يُستعمل فيها هكذا.

وعلى هذه النتيجة التي انتهى إليها الشيخ أبو وليد -رحمه الله- فالعام يُعمل به على عمومه، وإذا نظرت إلى ما عُرِّف به العموم أو العام، وبعضهم يفرق في المسائل وأحكام الأصول بين العام والعموم، بين العام الذي هو اسم الفاعل وبين العموم الذي هو اسم المصدر، فيجعلون العام هو اللفظ ويجعلون العموم هو التناول من قِبل اللفظ، وهذا تفريق كما ترى صناعي؛ ولهذا لم يلتفت له كثير من كبار الأصوليين كأبي الحسين البصري وغيره، وصاروا يعبرون عن العموم باللفظ؛ ولهذا تعقبه بعضهم بمثل هٰذَا، وهذا التعقب فيما يظهر ليس في محله.

أن عبر عن وضع الألفاظ بالعموم، قالوا: وكان ينبغي أن يعبر بالعام، ولكن هذا التعقب فيما يظهر ليس كذلك، وإن اقتضته أوائل النظر أو اقتضاه أوائل النظر أو أوائل القواعد الأولى.

المقصود: أنه إذا قيل بأن العام هو المستغرق لجميع أفراده؛ فيكون هذا الحكم رفيعًا من جهة التطبيق، فإنه لا ينفك عن هذا الإجراء في الحكم الذي ذكره المصنف إلا إذا ثبت

تخصيصه أو ثبت التخصيص في بعض أفراده، فيكون ما خُصَّ من أفراده قد خرج عن هذا الحكم، وما لم يثبت تخصيصه من أفراده فإنه يكون باقًا على الحكم، وهذا الحكم حكم مبتوت كما سبق، فإن المصنف عبر عنه بالوجوب بقوله:**«وجب حمله»** وبقوله في التخصيص:**«إلا أن يدل الدليل»**، ومن هنا كان الحكم شديدًا أي محكمًا من جهة دلالته ولكنه من حيث الفقه مُكْلِف، فيه كُلفةٌ بالغة لتحصيله وضبطه فقهًا، خاصةً على هذه الطريقة في تعريف العام التي سلكها الشيخ المصنف -رحمه الله- من جهة أن العام هو المستغرق، وهذه الطريقة هي طريقة كثير من أهل الأصول وهي المتبادرة عندهم في الحدود، أن العام عندهم هو المستغرق لجميع أفراده أو لما يصلح له أو لما يدخل في وضع لفظه ونحو ذلك.

والذين يعرِّفون العام بالاستغراق أو يجعلون الأصل في تعريفه الاستغراقهم كثير من الأصوليين وهو المشهور بعد ذلك، وإن كان يُنبه إلى أن هذه الطريقة والتي كان من أخص نظارها السالفين أبو الحسين البصري في "المعتمد"، وأخذ عنه هذه الطريقة الرازي في "المحصول" وأخذها كذلك البيضاوي وأخذها كذلك السبكي وجماعة.

فطريقة أبو الحسين البصري والبيضاوي وأبي عبد الله بن الخطيب والسبكي وجماعة أنهم يعرِّفون العام بالمستغرق وهي الطريقة التي استعملها المصنف كما ترى، لكنّ طائفة من مُعرِّفة الأصوليين ونظّارهم بل وفقهائهم لا يعرفون العام عند حده بالاستغراق وإنما يجعلونه ما دل على اثنين فصاعدًا أو يقولون: ما دل على جمع، أو يقولون: ما دل على جملة ونحو ذلك، وهذه الطريقة سبق الإشارة إلى أنها الغالبة على طريقة المتقدمين في تفسيرهم للأحكام، ولكن استعملها جملة من الأصوليين، فليست غريبة عند الأصوليين.

ومن أخص المستعملين لهذه الطريقة القاضي أبو بكر بن الطيب، وأخذ عنه هذه الطريقة، ومن أخص المستعملين لهذه الطريقة في تعاريفهم أبو المعالي الجويني وأبو حامد الغزالي وجملة من أهل الأصول.

فهؤلاء كالقاضي أبي بكر وأبي حامد وأبي المعالي يعرفون العام بمثل هذا بأنه ما دل على اثنين فصاعدًا ونحو ذلك.

وإن كان من يعرِّف العام بهذا أيكون إعراضه عن الاستغراق على سبيل منعه أو عدم تجويزه، أو يكون ذلك من التجّوز في العبارة؟ هذا كله محتمل، فتارة يكون ذلك من باب المقصود، وتارة ذلك من باب التجوز.

وإنما يشار إلى أن تعريف العام بهذه الطريقة معروف في كلام نُظار الأصوليين ومن أخصهم القاضي وأبي المعالي وأبي حامد، وهي الطريقة التي يذكرها من محققي العلماء شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-، ويذكر أن هذا هو المشهور عن جملة من المتقدمين من السلف كأحمد والشافعي وأبي عبيد وإسحاق بن إبراهيم وغيرهم، فهذا من جهة الصيغ التي ذكروها في العام ودلالتها.

والتحقيق أنه لا بد من القول بهذه الطريقة وإن كان قد يقصر عنه ما دل عنه العام من الاستغراق، وإنما لا بد أن يقال بذلك، وإذا قيل بهذه الطريقة الثانية في التعريف فإنها لا تنفي الاستغراق، ولكنها لا تستلزمهُ مطلقًا في السياق، وهذا فرق في جوهر المسألة، فإنه إذا استعملت الطريقة الثانية التي لا يُستعمل فيها الاستغراق؛ فإن هذه الطريقة لا تنفي الاستغراق ولكنها لا تستلزمه.

وعليه تصير أحكام العام من حيث الصيغ على هذه الطريقة، والتي صرح بعض المحققين بمقصودها كشيخ الإسلام والقاضي أبي بكر؛ فإن هذين ممن يصرحون بمقصودهم فيها وأنهم يلتزمون نتيجتها.

فهذه الطريقة تكون نتيجتها: أن العام لا يستلزم الاستغراق ولكنه لا يُنافيه، ولهذا يقع العموم عند هؤلاء، ولو عرفوه بالاثنين أوبالجملة يقع العموم على الاستغراق جزمًا؛ فإن وقوع العموم على الاستغراق التام الذي لا تخصيص فيه...

بل لك أن تقول: إن وقوع العموم على الاستغراق التام الذي يتعذر ويمتنع في الشريعة تخصيصه، هذا أمرٌ محكم عند سائر العلماء؛ فإن ثمة مسائل من المسائل الخبرية كمسائل الإلهيات ونحوها، فإن هذه العام فيها مستحكم العموم، وهو مستغرق لجميع أفراده بل يتعذر فيه ويمتنع التخصيص.

فالتخصيص فيه ليس منفيًّا وحسب وإنما هو ممتنع، كقدرة الرب -سبحانه وتعالى- وخلقه لكل شيء إلى غير ذلك.

وبهذا لا يصح نقض هذه الطريقة بأنها تفضي إلى مثل ذلك؛ لأنه ليس المقصود منها نفي الاستغراق لا في الخبريات ولا في باب الأمر والنهي، بل حتى في باب الأمر والنهي يقع عند هؤلاء الاستغراق؛ ولهذا ما من أحد من الأصوليين إلا وهو يقول بالاستغراق.

ولكن الشأن في بناء القواعد ونظامها أيقال إن الصيغ موضوعة للاستغراق أو لجميع ما يصلح تحتها ونحو ذلك؟ فهذا هو الذي فيه قدر من الزيادة والتحقيق بخلافه كما ترى، وهي طريقة معروفة لقدماء الأصوليين ومتأخريهم وهي الأشبه بطريقة السلف وهي الأشبه بقواعد اللغة.

وإذا قيل: إنها الأشبه بقواعد اللغة، فإنه يُشار بذلك إلى أن جمهور الصيغ التي ذكروها دالةً على العموم أو أنها وضعت العموم، إذا نظرتها في كلام العرب وجدتها تارةً تقع على غير العموم، وتقع على المُطلق أو على الجملة.

ولذلك ما من لفظٍ استُعمل حتى ما كان صريحًا في الشمول، فإنه يخص منه ما يُخص فضلًا عما دونه كأسماء الشرط، والأسماء الموصولة، وكالنكرة في سياق النفي؛ فإن النكرة في سياق النفي مثلًا يدخلها الاستعمال أن تُستعمل ولا يراد بها العموم، بل يراد بها قدر من العدد وهو الإطلاق.

بل تُستعمل النكرة في سياق النفي، ومع ذلك يُقصد بها الواحد، وهذا ذكره طائفة من أئمة العربية كسيبويه وغيره، وهذا يدل على أن النكرة في سياق النفي لا تستلزم العموم وإن اقتضته في بعض الموارد.

وتارة لا يكون عمومها متحققًا إلا بما يسميه بعض أهل اللغة بالزيادة أو الصلة، ولهذا إذا دخلت هذه الزيادة أو الصلة عليها أصبح عمومها محكمًا.

وهو المذكور في مثل قول الله -سبحانه وتعالى- فيما ورد من كتابه: **﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُ﴾ [سورة الأعراف:٥٩]**، فقوله -سبحانه وتعالى-: **﴿مَالَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ﴾ [سورة الأعراف:٥٩]**، فإن "مِن" هنا وهي الصلة في كلام طائفة من النحاة هي المحققة للعموم في هذا السياق؛ ولهذا تجد أنها ذكرت في موارد من القرآن على هذَا.

وإن كان النكرة في سياق النفي تأتي ويراد بها العموم ولو تجردت عن مثل ذلك، كقوله سبحانه: **﴿لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾ [سورة غافر:١٧]**، فإن هذا نفي، ولكنّ هذه الأحكام من

العموم كما ترى في مثل قوله: ﴿لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾ [سورةغافر:١٧]، متأثرة من جهة ثبوتها بأثر الشريعة.

وهذا ما سبق الإشارة إليه إلى أن اللغة وإن كانت الأصل في الوضع للدلالة، إلا أن الأحكام المرتبة لا بد أن تقترن بها الأحكام الشرعية؛ فإن هذا لما جاء في نفي الظلم في أمر الخالق -سبحانه وتعالى- عُلم إحكام عموم وأنه منفي على كل تقدير، إلى غير ذلك.

والنتيجة في هذا أن باب العام من أخص الأبواب وأجلها في علم أصول الفقه، بل هو أجلُ ما جاء في باب علم أصول الفقه في باب الدلالات؛ فإن هذا العلم وهو علم أصول الفقه كما تعلم هو معيارُ فهم الشريعة وهو علمٌ بليغ القدر.

ومادته التي كتبها الأصوليون ثلاث في الجملة:

- مادة بيّنة، كإثبات دليل الكتاب والسُنة في أصول الأدلة؛ فإن هذه مادة بيّنة محكمة، وإن كانت هي أجل المقام إلا أنها مادةٌ محكمة.

- ومنه مادة وهي غوره، وهذه هي جوهر هذا العلم من جهة امتياز الفقهاء والعلماء، وليس من جهة الجلال وإنما من جهة الامتياز؛ ولهذا أبو حامد لما أتى إلى مقام الاستدلال في "المستصفى" قال: "هذا هو جوهر هذا العلم"، وأراد بجوهره أنه من جهة الامتياز وإلا أنه من جهة الجلال هناك مقامات ومقدمات قبل ذلك.

وأخص ما في هذه الرتبة الثانية من التحري والتحقيق، الذي ينبغي للناظر في أصول الفقه أن: يحقق فيه، وأن يتحرى التحقيق بكلام الأئمة والفقهاء وأهل الأصول، وألا

يأخذ المُرسَل من الأقوال في باب الأدلة هو باب القياس، وباب الاستصلاح، فهذان الدليلان القياس والاستصلاح هما أغلب ما في باب الأدلة.

وفي باب الدلالات أجل ذلك وأعظمه ما يتعلق بالعموم، ولا سيما كما أشرت أنه توسع القائلون في هذا العلم توسعًا بالغًا، أي: في باب العموم.

وأنت ترى أن المصنف -رحمه الله- لما ذكر الصيغ الدالة على العموم ذكرها خمسًا، وإذا نظرت في كلام غيره حتى من أصحابه من المالكية؛ وجدتهم يزيدون على هذه الخمس.

حتى إن بعض المستقرئين من أصحاب مالك جعل عدد الصيغ التي تُستعمل للعموم من جهة الاستقراء، بلغت عنده مائتين وخمسين صيغةً ووضعًا، وهذا فرقٌ كما ترى بليغ.

وقد قصد إلى ذلك الحافظ شهاب الدين القرافي -رحمه الله تعالى- من المالكية في كتابه "العقد المنظوم في الخصوص والعموم"، وهو كتابٌ مفرد من كتب القرافي في مسألة العام وحكمها.

وترى غير ذلك من متوسط الأمر فالرازي مثلًا ذكر أن صيغ العموم بلغت عشرين صيغة، فإذا نظرتَ إلى هذا التفاوت في العدد في سبر صيغ العموم؛ عرفت أن هذا الباب واسع الفقه، وأنه لا بد فيه من حسن النظر وحسن الاعتبار، فهذا على كل حال هو جملة الحكم المقول في باب العموم.

المتن:

قال: «**فَصْلٌ:**

فَإِذا دل الدليل على تخصيص ألفاظ العموم بقي باقي ما يتناوله اللفظ العام بعد التخصيص على عمومه أَيضًا، يُحتج به كما كان يُحتجّ به لو لم يُخصّ شيء منه».

الشرح:

نعم إذا خُص العام بقي ما بقي منه يُحتج به كما يُحتج به لو لم يُخص منه شيء، هذا قول بيِّنٌ من جهة الحكم.

العام قبل أن يدخله التخصيص يذكرون في علم الأصول فيه طريقتين:

الطريقة الأولى: وهي الطريقة المنسوبة للحنفية، وهي في حقيقة الحال لطائفة منهم ولكنها تُنسب تجوّزًا للحنفية جملةً، وهي الطريقة التي يقولون فيها: بأن العام قبل التخصيص دلالته قطعية.

ثم يقولون في **الطريقة الثانية**: وتُنسب إلى جمهور، ويريدون بالجمهور المالكية والشافعية والحنبلية، فيقولون: وعند الجمهور بأن العام قبل التخصيص ظني، وإذا قالوا إنه قبل التخصيص ظني فلا أن يكون ظني بعد التخصيص عندهم من باب أولى

ويطلقون -أعني بعض الأصوليين- نسبة القول للجمهور بأن العام على هذا الحكم، أي: أنه ظنيٌ قبل التخصيص وبعده، وأن الحنفية يجعلونه قطعيًّا قبل التخصيص ظنيًّا بعده.

وهذه المسألة ذكرها طائفةٌ من أهل الأصول، وفي رسمها على هذه الطريقة نظرٌ بيّن، إذا نُزِّلت على عمومات الشريعة، إلا أن يكون المقصود عندهم -وهذا من المحتمل-، ما يتعلق بأصل النظر من جهة القول في العام، وهو القول في العام على التجريد المحض.

وأما إذا أُضيف إلى ترتيب الشريعة تعذّر فيه هذا القول ولا بد، لا على طريقة الحنفية ولا على طريقة ما نُسبت للجمهور من باب أولى، ولهذا يقال: بأن ما يطرد من حيث التطبيق على أدلة الشريعة، بأن العام تارة تكون دلالته قطعية وتارة تكون دلالته ظنية، فهذا حكم محكم.

وهذا يتأثر بمادتين:

المادة الأولى: من جهة محل وروده في الشريعة، فهل هو في باب الخبر أو في باب الأمر والنهي؟ فهذا مقامٌ في الجملة يكون له أثر ولا يستلزم، ولكنه في الجملة يكون له أثر.

والمقام الثاني: أن يكون التخصيص دخله أو لم يدخله، فهذان المعتبران من المؤثران في حكم العام في جهة القطع والظن.

أما أن يطّرد أن العام على الظن مطلقًا كما يُنسب للجمهور؛ فهذا خطأٌ على كل تقدير، وحتى من جهة النظرية المحضة فإنه لم يحفظ عن الجمهور استقرار في ذلك، بل المنازعة في ذلك مشهورة في سائر المذاهب، ولهذا الإطلاق بأن هكذا طريقة الحنفية وأن هكذا طريقة الجمهور، ويقصدون بالجمهور المذاهب الثلاثة ما عدا الحنفية؛ فهذا ليس من التحقيق في سبر المذاهب وأصولها البتة ولا يطّرد شيء من ذلك.

وإنما الذي يتجه أن يقال: أن العام المحفوظ أقوى من العام المخصوص، وأما أن هذا يوجب القطع وهذا يوجب الظن ولا بد كما يُنسب للحنفية فهذا ليس بمحكم ولا بمتجه.

والذين استعملوا هذه الطريقة إنما اعتبروها فيما يظهر والله أعلم على التجريد، وإلا على التطبيق فلا أحد يلتزم هذه الطريقة على التطبيق البتة، وإن كان استعمال التطبيق في كلام الأحناف أكثر منهم في غيرهم، لكنه مع ذلك لا يطّرد عندهم في باب الخبر، لا يطّرد عندهم في باب الخبريات.

المتن:

قال: «**فإذا دل الدليل على تخصيص ألفاظ العموم**».

الشرح:

وكأن المصنف إلى هذا يشير بقوله: «**يُحتج به كما كان يُحتج به لو لم يخص منه شيء**»، فكأن كلامه هذا يشعر بأن درجة الاحتجاج واحدة، وهذا هو المشهور عند المتأخرين من أصحاب الأئمة الثلاثة، بأن العام دلالته ظنية، ولهذا قال: يُحتج به كما كان يُحتج به، وكأنه يشير إلى الرتبة والدرجة وليس إلى مطلق الاحتجاج.

المتن:

قال: «**فَإِذا دل الدليل على تخصيص ألفاظ العموم، بقي باقي ما يتناوله اللفظ العام، بعد التخصيص على عمومه أَيضًا، يُحتج به كما كان يُحتجّ به لو لم يُخص شيء منه، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]**».

فإن هذا اللفظ يقتضي قَتْل كل مشرك، ثم قد خُصّ ذلك بأن منع من قتل من (أدى) الجزية من أهل الكتاب، فبقي الباقي على ما كان عليه من وجوب القتل، فيُحتج به في وجوب قتل المشركين غير من قد خرج بالتخصيص المذكور.

وكذلك لو ورد تخصيص آخر لبقي اللفظ العام على ما كان عليه قبل التخصيص، ويجوز أن يَرِدَ التخصيص والبيان مع اللفظ العام، ويجوز تأخيره عنه إلى وقت فعل العِبادة، ولا يجوز أن يتأخَّر عن ذلك الوقت».

الشرح:

هذا المثال الذي ذكره المصنف، وهو مثاله بـ "إلى" يدل كما ترى في إشارته على حصر التخصيص، ولهذا أشار بقوله: "وكذلك لو ورد تخصيصٌ آخر"؛ فإن هذه الآية التي ذكرها فيها تفصيلٌ عند أهل العلم، وفيها قواعد في أحكامها وليست على مختصر ما أشار إليه المصنف من الحكم، فهذا مما يُعلم في أحكام الجهاد كما هو معروف.

ثم أشار المصنف بعد هذا المثال إلى مسألةٍ أخرى، وهو أن التخصيص للعام قد يقع مع اللفظ العام ويجوز أن يتأخر عنه إلى وقت العبادة، أو إلى وقت فعل العبادة ولا يجوز أن يتأخر عن ذلك.

أما إذا وقع التخصيص مع اللفظ العام أي: مقارنًا له أو دل عليه مقام آخر من الدليل مصاحب له في وقت الثبوت؛ فهذا لا يختلفُ أهل العلم بأنه من باب التخصيص، وهو التخصيص المقارِن سواء كان مقارنًا للفظ أو مقارنًا لثبوت اللفظ.

التخصيص المقارِن هذا هو التخصيص بالاتفاق، هذا هوالتخصيص بالإجماع ولم يخالف فيه أحد، ويرادُ بالتخصيص المقارِن ما كان مقارنًا في اللفظ وهو أعلاه، أو ما كان مقارنًا لثبوت الدليل، فهذا التخصيص المقارِن هو التخصيص.

وأما إذا تراخى المخصص عن العام، فهذا المشهور عند نُظّار الأصوليين وعند عامة متأخريهم أنه التخصيص، وقالت طائفة: بأن هذا من باب النسخ لبعض أفراد العام، وهذا المحل هو المورد المشترك بين النسخ والتخصيص؛ ولهذا أشار بعض أهل العلم كشيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-، إلى أن من الصحابة من يسمي النسخ تخصيصًا، وأشار بذلك هو وغيره إلى ما جاء عن ابن عباس -رضي الله عنهما-.

فالمقصود: أن التخصيص عند أهل الأصول أن يكون بالمقارِنِ والمتأخر، وهذا هو المشهور عند جماهيرهم من النظار وغيرهم.

وقالت طائفة بأن المتأخر المتراخي يكون نسخًا أي نسخًا لبعض أفراد العام، وبعضهم لم يجعله كذلك وفرقوا بين النسخ وبين هذا بأوجه.

المتن:

قال: «**فَصْلٌ:**

أقلّ الجمع اثنانِ عند جماعة من أصحاب مالك -رحمه اللهّ تعالى- وحكى القاضي أبُو بَكْرِ بن الطيب أنه مذهب مالك. وقال بعض أصحابنا وأصحاب الشَّافِعِيّ: أقلُ الجمع ثلاثة.

والدليل على ما ذهبنا قوله تعالى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٧٨]».

الشرح:

هذه المسألة قبل النظر في دليلها من كلام الله -جلّ ذكره- قال فيها المصنف: **«أقل الجمع اثنان»**، هذه مسألة بُحثت في علم الأصول وبُحثت في علم اللغة وهو الأصل؛ فإنها من البحث الذي ذكره علماء اللغة، وبين علماء اللغة فيها خلاف؛ لأن الأصل في كلام العرب أن ثمة جمعًا وتثنية ومفردًا.

هذا هو الأصل الذي لا يُختلف عليه، أن العرب يقع في كلامها الجمع، ويقع في كلامها المثنى، ويقع في كلامها المفرد، ولهذا تميزت في الإعراب في بعض الموارد إذا أُعربت بالحروف؛ فإن جمع المذكر السالم -كما تعلم- هو جمع يُعرب بالواو، وما كان من المثنى -جمع المذكر السالم يُرفع بالواو ويُنصب ويُجر بالياء- وإذا جئت إلى المثنى فإنه يُرفع بالألف ويُنصب ويُجر بالياء، ولكنه يختلف من جهة آخره مع اشتراك المثنى مع الجمع في أنها يُستعمل فيها الياء في الإعراب، لكن جمع المذكر السالم يكون آخره فتح فتقول: إن المسلمين أي بفتح النون.

وأما المثنى فيكون آخره كسر؛ ولهذا اختلف الإعراب ما بين المثنى والجمع، وإن كان يقع في كلام العرب -ولكنها لغةٌ قليلة- أن العرب تجعل جمع المذكر السالم آخره الكسر وليس الفتح، هذه لغة لبعض العرب.

والمثنى هنا إذا كان أُعرب بالحروف تميز عن الجمع، **فالشاهد في هذَا**: أنك ترى في كلام العرب بينًا الفرق بين المثنى وبين الجمع وبين المفرد هذا منتظم، ولكنهم لما جاءوا

لأقل الجمع صار طائفة من أهل اللغة وتبعهم على ذلك طائفة من أهل الأصول يقولون: أقل الجمع اثنان، والجمهور من أهل اللغة وأهل الأصول يقولون: أقل الجمع ثلاثة.

ويخرج عن هذه المسألة بعض الصور المختصة فلا تلزم القائلين بالقول الأول ولا القائلين بالقول الثاني؛ لأن البحث في هذه المسألة ليس في أحكام الشريعة المحضة.

والمقصود بأحكام الشريعة المحضة: كالجماعة في الصلاة مثلًا؛ فإن الجماعة في الصلاة تكون بالاثنين ولا تتأثر بهذا الخلاف؛ لأن القول بأن الجماعة تنعقد باثنين هذا من أحكام الشريعة المحضة، والمسألة التي يذكرها الأصوليون في أحكام العام هي باعتبار الوضع والدلالة اللغة.

وعلى هذا لا يدخل هذا في هٰذَا، وبعض أهل العلم إذا ذكر هذه المسألة من الأصوليين قال: وتحرير محل النزاع فيها كذا، ثم أخرج بعض المسائل كمسألة صلاة الجماعة، وكأن هذا التحرير لا لازم له، لِمَ؟ لأن هذا من الأصل لا يُتصور دخوله باعتبار أصل النظر في المسألة إلا أن يكون تعليمًا، أو دفعًا لتوهم، وإلا هو في الأصل ليس متعلقًا بأصل مادة المسألة.

والأصل في تحرير محل النزاع إذا ذُكر: أنه تجريد ما تتعلق به المسألة، وأما الخارج المُنفك فهذا لا يدخل في تحرير محل النزاع؛ لأنه لو استُعمل دخوله لما تناهى.

فالمقصود أن هذا من أحكام الشريعة المحضة وهي ما يتعلق بالصلاة ونحو ذلك.

وأما ما يتعلق بالأحكام اللغوية والوضعية الأصولية ففيها مذهبان مشهوران:

- منهم من قال بأن أقل الجمع اثنان، وهذا نُسب لمالك -رحمه الله تعالى- وقال به طائفة كما ذكر المصنف قال: **«وحكى القاضي أبو بكر بن الطيب أنه مذهب مالك»،** ولكنه لم يتحرر مذهب لمالك عند أصحابه.

- والقول الثاني أضافه المصنف إلى بعض المالكية وبعض الشافعية، وهو عند الاستتمام قولٌ لطائفة من أهل المذاهب الأربعة، وقال به كثير من الحنفية والمالكية والحنبلية والشافعية، ولا يختص بالشافعية والمالكية بل هو قول سائر في المذاهب، وهو المنسوب للجمهور وهو ظاهر مذهب أكثر علماء اللغة أن أقل الجمع ثلاثة.

وأما ما أوجب الاشتراك في هذه المسألة وهو أنه وقع في كلام العرب، بل وجاء في كتاب الله ما تكون التثنية فيه بينَّة، ثم يجري فيه الضمير أو الاسم على الجمع.

فلما وقع ذلك في كلام الله -سبحانه وتعالى- كقوله -جل وعلا-: **﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [سورة التحريم:٤]**، وكقوله: **﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [سورة الأنبياء:٧٨]**.

مع أن في الآية بعض التفصيل عند بعض أهل التفسير، إلى غير ذلك، لما وقع ذلك في القرآن وهو واقعٌ أيضًا بلا شكٍ في كلام العرب أنهم في التثنية الصريحة يصفون أو يسمون أو يستعملون ضمير الجمع.

فلما عُلم ذلك وقوعه بينًا لا يُختلف في وقوعه عند أهل العربية صار كثيرٌ من أهل اللغة، ومن تقلد طريقتهم من أهل الأصول يقولون: بأن أقل الجمع اثنان، قالوا: لأن العرب في كلامها جعلت التثنية، وأجرت فيها اسم الجمع مع أنها تثنيةٌ محضة، بل يُذكر المثنى ثم تكون صفته جمعًا.

قالوا: فدل هذا على أن العرب في كلامها أقل الجمع عندها هو الاثنان، وهذا إذا نُظر وُجد أنه عارضٌ في كلام العرب، وهذا هو الجواب عن هذه الطريقة المخالفة لجمهور اللغة والأصول، أن يقال: إن ما ذُكر ثابت في كلام العرب، بل وثابت في كتاب الله، ولكنه إذا نُظر وُجد أنه عارضٌ في كلام العرب وليس شائعًا فيها.

والشائع في كلام العرب: أن التثنية يطردونها وأوصافها وضمائرها، وأن الجمع يطردونه وأوصافه وضمائِرهُ، وكما أن العرب أشركت هذا مع هذا في الاستعمال فإن العرب ميّزت بينها أكثر مما أشركت، وإنما استعملت العرب ذلك في بعض كلامها بلاغةً.

ويأتي لكل سياق من هذه السياقات وجهه من البلاغة بيّن، ولا يؤخذ من هذا العارض حكم؛ لأنه لو أُخذ منه حكم لكان أخذ الحكم مما هو أغلب منه من جهة الاستعمال والشيوع في كلام العرب، ومما هو أغلب منه من جهة التمييز؛ فإن التمييز في كلام العرب أكثر من الاشتراك، لكان هذا أولى بالحكم من هذا؛ فإنه إذا استُعمل باعتبار وقوعه من كلام العرب فإنما يقابله أكثر وقوعًا في كلام العرب فيكون أولى بالحكم، ولا سيما أنه موافق للأصل من جهة تفريق العرب في كلامها، بل وفي نطقها بين الجمع وبين المثنى.

حتى إن العرب -كما تعلم- لما جعلت المثنى منصوبًا ومجرورًا بالياء في بعض السياق، أو في حكم المثنى إذا كان منصوبًا أو مجرورًا فإنه يكون بالياء، وجعلت جمع المذكر السالم كذلك أنه يكون منصوبًا ومجرورًا بالياء؛ مما جرى به لسان العرب التمييز بينهم بآخر الحرف، لصار آخر الحرف مفتوحًا في الجمع إلا على لغةٍ قليلة في كلام العرب، بخلاف جمهور العرب، وأما المثنى فإنه يكون مكسورًا.

وفي هذا قال الإمام ابن مالك -رحمه الله- في ألفيته: **"وَنُوْنَ مَجْمُوْعٍ وَمَا بِهِ الْتَحَقْ"** أي جمع المذكر السالم والملحق به، والملحق بجمع المذكر السالم كثير، وهو الذي أشار بقوله:

أُوْلُو وَعَالَمُوْنَ عِلِّيُونَا وَأَرْضُوْنَ شَذَّ وَالسِّنُوْنَا

ويقول:

وَبَابُهُ وَمِثْلَ حِيْنٍ قَدْ يَرِدْ ذَا الْبَابُ وَهْوَ عِنْدَ قَوْمٍ يَطَّرِدْ

فهذه كلها من الملحقات بالجمع أي بجمع المذكر السالم، الشاهد أنه في نونه قال:

وَنُوْنَ مَجْمُوْعٍ وَمَا بِهِ الْتَحَقْ فَافْتَحْ وَقَلَّ مَنْ بِكَسْرِهِ نَطَقْ

"فافتح" أي: تكون مفتوحة.

"وقلّ من بكسره نطق"، أي: من العرب من كسرت النون، فيقولون: "إن من المسلمينِ"، بدل "إن المسلمينَ" وهو المشهور في كلام العرب.

وعكسه في المثنى فإنه يكون مكسورًا، قال:

ونونَ مجموعٍ وما بِهِ الْتَحَقْ فافتَحْ وقَلَّ مَنْ بِكَسْرِهِ نَطَقْ
ونونُ ما ثُنِّيَ والمُلْحَقُ بِهْ بعَكْسِ ذاكَ استعمَلُوهُ فانْتَبِهْ

"بعكس ذاك" أي: استعملوه في كلام العرب مكسورًا.

فالشاهد: أن العرب في كلامها ميزت. وحجة من قال: إن أقل الجمع في كلام العرب هو الاثنان، حجتهُ في ذلك وقوعه في كلام العرب، والوقوع كما تعلم لا يدل على الحكم المطلق، ولو كان محض الوقوع يدل على الحكم المطلق؛ لوجب في ذلك التضارب في أحكام كلام لغة العرب.

وعلى هذا فالجماهير من أهل اللغة، وأهل الأصول أن أقل الجمع ثلاثة.

وأما من حيث أحكام الشريعة فالشريعة لها اختصاصها؛ ولهذا في الصلاة أقل الجماعة اثنان -كما تعلم-.

وأما ما احتج به المصنف في قوله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [سورة الأنبياء:٧٨]**.

فالشاهد: فيه أن الله -جل ذكره- قال في كتابه: **﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ﴾**. وهما مثنى وهما رسولان ونبيان من أنبياء الله -سبحانه وتعالى-، داود وسليمان بن داود، وهما من ذرية يعقوب بن إسحاق -عليهم الصلاة والسلام-، من ولد إبراهيم -صلى الله عليه وآله وعلى نبينا وآله وسلم-.

الله قال: **﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾**. **الحرث** هو: الزرع ويطلق في اللغة على غيره، ويطلق على الكرْم وعلى غيره؛ ولهذا في تفسير الحرث ما المراد به في الآية؟ قالت طائفة: بأنه الزرع، وقالت طائفة: بأنه الكرْم، وهذا منقول عن بعض الصحابة -رضي الله عنهم-.

﴿إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ﴾، النفش هو الرعي ليلًا، والعرب في كلامها تقول: النفش والهمَل أو الهمْل.

والهمْل بالتسكين أو الهمَل هو: الرعي نهارًا، فإذا رعت الإبل نهارًا أو الغنم فإنه يسمونها هملًا، وإذا رعت ليلًا فإنها تسمى نفشًا.

وقال بعض أعيان أئمة العربية: بأن النفش في الغنم خاصة بكلام العرب ولا يُعد إلى الإبل، وإنما هو مختصٌ بتصرف الغنم، وليس في تصرفات الإبل، وعلى كل حال هذا فيه بحث في استعمالات العرب لهذه الكلمة.

والمقصود بسياق الآية: أن غنمًا دخلت زرعًا أو نحوه فاجتاحته، فتحاكم صاحب الزرع ادعى على صاحب الغنم عند داود وسليمان، وفي الأصل أن الدعوى كانت عند داود، ولكن جاءت في كتاب الله **﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [سورةالأنبياء: ٧٩]**.

وهذه الآية تكلم عنها أصحاب التفسير، وفصّل كثير منهم في موردها، وقيل: بأن داود حكم فيها بحكم، ثم حكم سليمان بحكم صار أجود من هذا الحكم، وأنه هو الذي أصاب ولم يصب داود في حكمه إلى آخره، وهذا من جهة تفسير القرآن أو بيان القرآن بعبارة أَبَّين.

لم يثبت فيه شيء مرفوع إلى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-ولا دل عليه ظاهرالكتاب، وإنما الذي دل عليه ظاهر الكتاب أن الله -جل ذكره- فهمها سليمان، وترى أن الكلمة التي استعملت في هذا السياق هي الفهم.

والفهم هو إصابة في مقام الفصل والاجتهاد ولهذا يوصف بها الفقهاء، ولما كان المقام مقام قضاء ذُكر الفهم؛ لأن هذا لا يقع في مادة النبوة؛ فإن النبوة وحي **﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤)﴾ [سورة النجم: ٣ إلى ٤]**.

وأما باب الخصومات والقضاء بين الناس فهذا يكون بالبينات وقواعد الإثبات المعروفة، وعن هذا قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كما في الصحيح وغيره «**إنه يأتيني**

الخصم، ولعل بعضهم أن يكون ألحن بحجته أحسن من بعض فأحسب إنه صادق فأقضي له، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليحملها أو يذرها».

ولهذا أجمع العلماء أن قضاء القاضي وإن ثبت في الشريعة إعماله، إلا أنه لا يُحلّ الحرام ولا يحرم الحلال في باطن الأمر؛ ولهذا من قُضي له وهو ظالم بعدم وجود البيَّنة عند المظلوم، فإن هذا يوافي ربه بمظلمته، ولا سيما إذا أخذها بيمين كاذبة مثلًا فهذا يكون أبلغ.

حتى جاء في الصحيح من حديث أبي أمامة الحارثي -رضي الله عنه- عند الإمام مسلم وغيره أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: **«من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة، فقام رجل فقال: يا رسول الله وإن كان شيئًا يسيرًا، قال: وإن كان قضيبًا من آراك»**.

والمقصود من هذه الآية من كتاب الله فيه أن داود وسليمان نظرا -إذا أردنا أن نأخذ ما بصّرت به الآية تمامًا-، فإن الآية دلت على أن داود وسليمان بلغهما أمر هذه القضية، وبلغهما نظرها، وليس في الآية تصريح بأن داود قد حكم بحكم معين، وإنما في الآية الدلالة على أنهما بلغهما هذه الواقعة وهذه الخصومة، **﴿إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾**. أي بلغهما النظر أي بلغهما الواقعة فنظروها.

ثم الذي في الآية من الدليل أن الله -سبحانه وتعالى- قال في كتابه: **﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾**، فدل ذلك على أن الذي فصل فيها من جهة كونها خصومة هو سليمان بن داود.

لكن هل في الآية أن داود قد حكم فيها؟ فيما يظهر ليس في الآية ما يدل على أن داود قد حكم فيها، مع أن أكثر ما قيل في هذه المسألة: بأنه حكم ثم راجعه سليمان في حكمه أو أن

سليمان حكم بعده؛ فرجع داوود إلى حكم سليمان، أو نزل البيان من الله بحكم هذا دون حكم هٰذَا.

وهذا إذا تدبرت الآية لا تجد أن في الآية ما يدل عليه، بل ظاهر الآية كأنه ينفيه، فإن الله -سبحانه وتعالى- قال: **﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [سورة الأنبياء: ٧٩]**.

وإنما الذي وقع أن الذي فصل فيها هو سليمان، ولهذا الذي يظهر في تفسير هذه الآية أن هذه خصومة بلغت داود وسليمان، فنظراها فتوقف عنها داوود وفصل فيها سليمان.

فسبق سليمان -عليه الصلاة والسلام- داود بالفصل، وهو المذكور في قوله: **﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾**، أي فصل فيها؛ ولهذا ذُكر اسم الفهم مع أن الأصل في وصف الأنبياء لا يقع هكذا إلا في هذا الموضع خاصة من القرآن؛ لأنها فصل في قضاء يدخله مادة من الاجتهاد، وهذا الذي يظهر أن داود لم يفصل فيها بما لا يكون صحيحًا، وإنما أن داود لم يفصل فيها، وهذا لا يؤثر على مقام النبوة؛ لأن الفصل في الخصومات كما هو مبنيٌّ على الأدلة الشرعية المحضة، فمبني على البينات واستدعائها وسماعها، فسبق سليمان داود بهذا الفصل وهو الفهم المذكور في الآية.

وعلى هذا لا يقع في الآية أن داود قد حكم فيها بحكم لا يكون صحيحًا، وقوله: **﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾**، لا يدل على خطأ داوود في حكمه، بل لا يدل على أن داود قد حكم، وإنما قوله: **﴿إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ [سورة الأنبياء: ٧٨]**، أي ينظران في أمره، فمن الذي حكم منهما؟

لو كان قوله: **﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾**، أي: أنهما قد حكما لما يقع الجواب بعد ذلك، **﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾**، أي: عند النظر في هذا الحكم، ثم الذي فصل فيها هو سليمان، ولهذا امتدح الله أمرهما

معًا؛ لأن هذا حكم فيها بما يوافق العدل، ولأن هذا وهو داود أمسك فيها إذ لم يتبين له بعض الأوجه من شأن هذه الخصومة، فصار كلاهما محمودًا ولكن من فصل فيها صار مقامه أبلغ باعتبار أنه ارتفع بحكمه وبفصله هذه الخصومة بين الناس، ولهذا جُمع فضلهما بعد ذلك على مقام واحد وهو قول الرب -سبحانه وتعالى-:**﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾[سورة الأنبياء: ٧٩]**.

قوله: **﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [سورة الأنبياء:٧٨]،** أي: لما هم عليه من النظر في هذه الواقعة، فالحكم هو النظر وليس هو الفصل.

والشاهد من حيث استدلال المصنف -رحمه الله- بذلك قوله: **﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ﴾،** فجاء الضمير ضمير جمع، ولم يأت السياق في الآية وكنا لحكمهما، بل جاء السياق **﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ﴾**، فالضمير هو ضمير الجمع، هذا من الاستدلال وإن كان بعضهم أورد عليه بأنه قوله: **﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [سورة الأنبياء:٧٨]**، باعتبار وجود المدعي والمدعى عليه.

لكن على كل حال، أستقام الاستدلال بهذه الآية على المعنى اللغوي أو لم يستقم فإن هذا لا يختلف في وقوعه في كلام العرب.

المتن:

قال: **«وقوله تعالى: ﴿فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء:١٥]».**

الشرح:

هذه الآية ﴿**فَاذْهَبَا**﴾**[الشعراء:١٥]**، تثنية والخطاب لموسى وهارون -عليهما الصلاة والسلام-، ﴿**فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ**﴾. قوله: ﴿**مَعَكُمْ**﴾، جاء الضمير على الجمع، مع أنه في أول الخطاب على التثنية؛ لأن المخاطب به موسى وهارون، فجاء قوله: ﴿**إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ**﴾.

وهذا أجاب عنه بعضهم بأن المعية فيه هي العامة، ويدخل فيه المخاطبون، فصار الجمعُ على هذا الاعتبار، قالوا: ولما كانت المعية على الاختصاص بهما ذُكر ذلك على التثنية، كما في قوله -سبحانه وتعالى-: ﴿**إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ**﴾ **[سورة طه:٤٦]**، فجاء وتلك هي المعية الخاصة التي هي نصر الله -سبحانه وتعالى- وحفظهُ وتأييده لنبيه موسى وأخيه هارون.

المتن:

«وقوله: وحُكِيَ أنه مذهب الخَلِيل وَسِيبَوَيْهِ، وأنشد في ذلك».

وَمَهْمَهَيْنِ قَذَفَيْنِ مَرْتَيْنْ ظَهْرَاهُمَا مِثْلُ ظُهُورِ التُّرْسَيْنْ

الشرح:

«وحُكي» أي: حُكي أن أقل الجمع اثنان أنه **«مذهب للخليل وسيبويه»** وهذا لم ينضبط كما سبق، والجماهير من أهل العربية على خلافه، وحتى في خطاب الشريعة، الشريعة تميز بين المفرد والمثنى والجمع، ولهذا جاء في الصحيح عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّم-: **«الراكب شيطان والركبان شيطانان والثلاثة ركبٌ»**، كما في حديث الإمام مسلم، أو كما في رواية الإمام مسلم وغيره.

ولكن هذا حُكي عن الخليل وعن سيبويه ولم ينتظم مذهبًا مشهورًا لهما، ولكنه قول طائفة من أهل العربية.

وإذا نُسب للخليل ولسيبويه، فهذا لا بد فيه من التحري باعتبار إمامتهما، فإن هؤلاء كالنسبة للأئمة الأربعة، فإن إضافة بعض الأقوال إلى بعض المتأخرين والمقلدين قد يكون أسهل وإن كان الضبط لا بد منه على كل تقدير.

لكن الإضافة إلى الكبار من أعيان وأساطين العلوم، سواءً في علوم الشريعة كالأئمة الأربعة: أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، أو في أئمة اللغة: كالخليل وسيبويه؛ هذا يعطي الناظر أو التابع أو القارئ يعطيه اطمئنانًا لمثل هذا القول إذ ذهب إليه الخليل بن أحمد، أو ذهب إليه سيبويه؛ لذلك لا بد من التحري في الإضافة إلى الكبار.

ومثله قبل ذلك لما قال المصنف: وحكى القاضي أبو بكر بن الطيب أنه مذهبٌ لمالك، فإن هذا لو استقر لمالك لكان له شأن، فيراعى النسبة للكبار على هذا الاعتبار وعلى هذا السبب؛ لأن التقليد -ولا بد منه- سائرٌ بين أهل العلم، ولا ينافي الاجتهاد في بعض الجهة فقد يجتهد الناظر في جهة، ولكنه لا ينفك عن استصحاب التقليد من جهة أخرى.

وعليه فالنسبة للكبار في العلوم كالأئمة الأربعة في الفقه، أو كأعيان المحدثين كأحمد وابن المديني والبخاري وأمثال هؤلاء، أو النسبة للكبار من أئمة اللغة كالخليل بن أحمد وسيبويه والأخفش؛ وإن كان الأخفش عدد كما تعلمون وهم مراتب في العلم في العربية

ولا سيما في علم النحو؛ لأن علم العربية ليس علمًا واحدًا -كما تعلم- فكما أن الشريعة جملة من العلوم فالعربية كذلك.

والذي اشتهر به سيبويه من أخص علوم العربية هو علم النحو، واشتهر به عدد كذلك وصار في ذلك التاريخ في أيام الدولة أوائل الدولة العباسية وكانت أوائل ذلك في الدولة الأموية ولكن انتظمت هذه العلوم وشاعت في أثناء أوائل الدولة العباسية؛ حتى اشتهر في علم النحو مدرستان مشهورتان، وهما مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة، فصار هنالك النحاة من البصريين والنحاة من الكوفيين وصار هذا معروفًا بمذهب البصريين وهذا هو مذهب الكوفيين.

وصار من أعيان البصريين الذين يُنسبون إلى مدرسة البصرة الخليل بن أحمد بل هو سيد هذه المدرسة، وإن كانت كثير من أصول الخليل تلقاها عن الإمام أبي عمرو بن العلاء وطائفة من أهل اللغة قبله، لكن الخليل بن أحمد الفراهيدي وهو من العرب في أصوله -ولا فضل لعربي على أعجمي إلا بتقوى الله-، ولكن من حيث المعرفة بالأعيان.

الخليل بن أحمد الفراهيدي كما تعرف يعدُ إمامًا في علوم العربية، ليس في علم النحو وحده بل هو إمام في العلوم العربية الأخرى، ومن أخص ذلك: أنه هو الذي وضع قواعد وبحور الشعر العربي وهو المعروف بعلم العروض.

واستطاع الخليل بن أحمد بإمامته اللغوية وبما آتاه الله -سبحانه وتعالى- قبل ذلك من الذكاء وحسن المدرك وحسن العقل؛ أن يستقرئ شعر العرب، وأنه ينظمه على البحور المعروفة؛ حتى يكون ذلك حفظًا لميزان شعر العرب.

وهذا الاستقراء الذي وضعه الخليل وسمى له بحورًا، كالطويل والبسيط والوافر وغيرها؛ ما استطاع أحد من أئمة اللغة في عصره ولا بعده أن يستدركه عليه، وهذا يدل على بلاغة متانة نظره -رحمه الله-، ولا سيما أنه أيضًا كان من المعروفين بمتانة الديانة، وكان من أعيان الزهاد في البصرة، وكان أئمة الفقه والحديث يُجلونه، وكان يجلُ أئمة الفقه والحديث، وكان صاحب سُنة واتباع معروف.

فوضع بحور الشعر ولم يُتعقب، اللهم إلا في تعقب الأخفش الأوسط؛ فإن الأخفش -كما أشرت- عدد بعضهم أوصله إلى تسعة؛ لأنه صفة في العين، فمن كانت عليه هذه الصفة يلقب إذ ذاك بالأخفش، ولكن اشتهر منهم ثلاثة:

- أبو الخطاب وهو من يسمى بالأخفش الأكبر، وهو من أصحاب الخليل وأقرانه.

- والأخفش الأوسط وهو أجلهم وأبلغهم وأمتنهم علمًا في النحو، وهو أجل من لُقب بهذا اللقب علمًا بالنحو هو الأخفش الأوسط، وهو سعيد بن مسعدة أبو الحسن سعيد بن مسعدة الاخفش الأوسط، وهذا من تلاميذ الخليل وليس من أقرانه، وأخذ عن الخليل كما أخذ عن الخليل سيبويه.

وصار إمامًا من كبار أئمة البصرة -أعني سعيد بن مسعدة الاخفش الأوسط- ولكنه استدرك في علم العروض بحر سماه بحر الخَبب، استدركه على الخليل بن أحمد، وصار هذا البحر الذي ذكره سعيد بن مسعدة، وهو من عباقرة أئمة اللغة وأذكيائهم ونوادرهم في الذكاء، وهو من كبار المحققين في مدرسة البصرة.

حتى ذكر كثير من أهل العلم والأخبار، أو بعبارة أحرى طائفة من أهل العلم والأخبار أن سيبويه -رحمه الله- وهو أيضًا من أعيان أئمة النحو ومجمع على علمه في

النحو، بل صار يُضرب به المثل في علمه في النحو وهو من أئمة هذا العلم أبو بشر، وأبو بشر سيبويه وهو لقب من كلمات وأسماء الفرس في الأصل، هذا الاسم اسم فارسي ولذلك أثّر حتى في الإعراب فإنه مركب كما يسمونه في النحو تركيب مُزج.

والعلم إذا ركب تركيب مزج في اللغة فإنه يكون معربًا ولكنه يُعرب إعراب ما لا ينصرف، وإعرابه هنا يكون إعراب ما لا ينصرف إلا إذا خُتم بـــ"ويه"، إذا خُتم بـــ"ويه"؛ فإنه عند الجمهور من أهل اللغة وهو اختيار سيبويه نفسه أنه يكون مبنيًّا على الكسر، ولهذا قال ابن مالك -رحمه الله- في العلَم:

وَمِنْهُ مَنْقُولٌ كَفَضْلٍ وَأَسَدْ ... وَذُو ارْتِجَالٍ كَسُعَادَ وَأُدَدْ

وَجُمْلَةٌ وَمَا بِمَزْجٍ رُكِّبَا ... ذَا إِنْ بِغَيْرِ وَيْهِ تَمَّ أُعْرِبَا

ما رُكِّب تركيب مزج فإنه يعرب إلا إذا خُتم بـــ"ويه"، فإذا خُتم بـــ"ويه" فإنه يكون عند الجمهور من أهل اللغة مبنيًّا على الكسر، ولكنه إذا أعرب فإنه يعرب إعراب ما لا ينصرف.

وبهذا كتب أو سيبويه -رحمه الله- اشتهر شأنه أبلغ عن كثير من أئمة النحو لما كتب "الكتاب"، وصار هذا الكتاب هو عمود علم النحو، وصار هو المرجع الأول في هذا العلم وهذا لا خلاف عليه.

هذا لا يُختلف فيه أن أجَّل الكتب التي كتبت في علم النحو هو الكتاب الذي كتبه سيبويه، وسيبويه في كتابه هذا وهو إمام من أئمة النحو في البصرة ولكنه استفاده أو استفاد جملة بالغة منه من فقهه واجتهاده ومعرفته بالنحو، واستفاد جملة منه من الخليل

وغير الخليل ولا سيما من اثنين وإلا فقد أخذ عن جملة من أهل اللغة، لكن أخص من أفاد سيبويه في كتابه -وقد سمى ذلك كثيرًا وبعض ما استفاده ربما لم يسمه جريًا على عادة العلماء إذ ذاك-، بل إن سيبويه أكثر من التسمية للخليل في هذا ولكنه لم يذكر الاسم في بعض تحريراته مما جمعه عن الخليل أو عن غيره.

لكن أخص من تحرى سيبويه الجمع عنه وأفاده في كتابه وبهذا يكون هذان الإمامان العالمان مؤثران في كتاب سيبويه تأثيرًا بالغًا:

الأول وهو أبلغ أثرًا وهو الخليل بن أحمد الفراهيدي -رحمه الله-؛ لأن سيبويه انقطع له وأملى عليه الخليل كثيرًا من علمه، ولم يكتب الخليل هذا العلم الذي أملاه في كثير من أمره، وقد أَلَّف الخليل كما تعلم بعض الكتب، ومن أجلها بل أجلّ ما كتب الخليل من الكتب هو معجمه العين.

لكن الخليل لم يستكمل كثيرًا من كتابته إذ ذاك، فصار سيبويه يختلف إلى الخليل ما لا يختلف إليه أي صاحب ويأخذ من علمه، ولا سيما أن الخليل كان محبًا له ومعجبًا بسمته وبأخذه وبعلمه، فلِما هو عليه سيبويه من الإمامة النحوية في علم النحو، ولما استفاده من هذا الإمام العظيم وهو الخليل بن أحمد الفراهيدي -رحمه الله-.

وكذلك أخذ سيبويه في كتابه عن غير الخليل وأخذ عن غيره وهو: يونس بن حبيب، وهذا كان أيضًا من أعمدة النحو في البصرة بل من أعمدة علوم العربية، حتى إن أبا عبيدة معمر بن المثنى مع أنه كان في طبعه صعوبة، وكان كما يمكن أن يقال: لا يملأ عينه أحد.

أبو عبيدة كان صعب الاختيار ولا يكاد يُعجب بأحد، إلا أنه كان معجبًا بعلم وسعة علم يونس بن حبيب، حتى قال أبو عبيدة: قال: اختلفت إلى يونس بن حبيب أربعين سنة أملأ منه، يعني أملأ منه الكتاب كأنه يملأ القِرب من العلم.

فهذان العالمان الجليلان لهما أثر بليغ في كتاب الإمام الجليل سيبويه في كتابه المشهور الذي سمي بالكتاب، وإن كان أفاد من غيرهما وهذا هو شأن أهل العلم، هذا ليس غريبًا أو استثناءً لكنه من معرفة الحقائق العلمية.

ولهذا قال ثعلب -أحمد بن يحيى ثعلب- وهو من كبار اللغويين من الكوفيين، قال كلمة أكبر من ذكر قالها أو نقل عنه بعض أهل الأخبار، وثعلب حُجة في اللغة وأصوله هي أصول أهل الحديث كما هو معروف وكذلك طائفة منهم، وبعضهم لهم أصول أخرى كسعيد بن مسعدة وأمثاله، الشاهد في ذلك أن خليل وسيبويه نُقل عنهما.

أيضًا ممن استفاد منه سيبويه في كتابه في التحرير الأخفش الأوسط؛ لأنه كان يراجع معه في هذا الكتاب، حتى قيل: بأن سيبويه لم يضع أغلب المسائل ألا بعد المراجعة بينه وبين سعيد بن مسعدة، قالوا: حتى خشي بعض المعاصرين له أن يدعي كتاب سيبويه، أن يدعي من كثرة ما كان يراجع سيبويه معه في الكتاب.

وعلى كل حال؛ كلهم من أهل العلم والإمامة في العلم، والله -سبحانه وتعالى- يؤتي فضله من يشاء.

والبيت الذي ذكره المصنف شاهده قوله: **«ظهراهما مثل ظهوري»**، فجاءت ظهور جمع، وقوله: **«وَمَهْمَيَنْ»**، هي المفازة ووُصفت بأنها بعيدة، **«مِرْتَيْنْ»**، المِرة هي الأرض التي لا نبت فيها، وهذا البيت منسوب للنابغة الذبياني ولكنه في شعر العرب أكثر منه.

المتن:

قال: «**فَصْلٌ:**

إِذا وَرَد لفظ الجمع المذكر لم تدخل فيه جماعة المؤنث إلا بدليل؛ لأن لكل طائفة لفظًا تختص بها في مقتضى اللُّغة.

قال اللهَّ – تَعَالَىٰ-: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥].

وقال بعض أهل اللغة: إن "الواو" في الجمع السالم تدل على خمسة أشياء: على التذكير، والسَّلامة، والرفع، والجمع، ومن يعقل، ولا يجوز أن يقَعَ تحته المؤنث إلا بدليل، كما لا يقع تحته مَا لا يعقل إِلا بدليل».

الشرح:

قال المصنف: إذا ورد لفظ الجمع المذكر، وهو جمع المذكرالسالم إذا ورد فإنه لا يدخل تحته المؤنث هذا قول، والراجح أنه يدخل تحته المؤنث بحسب السياق، ولك أن تقول في اختصار ذلك على سبيل التحرير إن الأصل في جمع المذكر السالم أنه للمذكر، ولكنه يُستعمل في كلام العرب بل وفي كلام الله –سبحانه وتعالى- كثُر ذكره هكذا، أن يأتي جمع المذكر ويراد به العموم من المذكر والمؤنث.

ولا يقال: إن دخول المؤنث هنا من باب التبعية أو الاتباع، وإنما هو دخولٌ أصلي بحكم الوضع، وأنت ترى أن الله –سبحانه وتعالى- في كتابه ذكر أسماء الدين كاسم المؤمنين والمتقين والصالحين والخاشعين وغير ذلك، وكل هذه الأسماء حيث وردت في كتاب الله فإنه يراد بها المذكر والمؤنث.

وقوله -سبحانه وتعالى-: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (١) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (٢)﴾ **[سورة المؤمنون:١ إلى ٢]**، مثلًا وغيرها متواتر في القرآن وتترا في القرآن.

لا يُختلف أنه يدخل فيه المذكر والمؤنث أي: يدخل فيه الرجال والنساء وكلهم داخلين في اسم المؤمنين وفي اسم المتقين وفي اسم الصالحين إلى غيرذلك.

وعلى هذا فالقول بأنه مقصور على المذكر وحسب هذا من جهة اللغة ليس سائرًا، والعرب في كلامها تستعمل هذَا، ولكنه كثر في كلام الله باعتبار الخطاب ولهذا دخول المؤنث هنا ليس على سبيل المجاز كما أجاب به بعضهم، وإلا فلا أحد يُنازع في ذلك من حيث الأحكام الشرعية، أنها لا تختص بالرجل دون المرأة في هذه الأسماء من كتاب الله.

ولكن بعضهم أجاب عن هذا بقوله: إن هذا من باب المجاز أو إن هذا من باب الاتْباع أو نحو ذلك وكل هذا غير صحيح، والراجح أن هذا الجمع الأصل فيه أنه للمذكر، ولكنه يُستعمل جمعًا مطلقًا يدخل فيه المذكر والمؤنث، فما سُمي بجمع المذكر السالم إنما هذه التسمية باعتبار الأصل، ثم إن اصطلاح النحاة كما تعرف ليس حكمًا وإنما هو اصطلاح أرادوا تمييزه عن جمع المؤنث السالم وعن جمع التكسير ونحو ذلك.

فإذًا جمع المذكر السالم وهو الذي يُرفع بالواو ويُنصب ويُجر بالياء هذا الأصل فيه أنه للمذكر ولكنه يُستعمل كثيرًا وشائعًا في كلام العرب بل وفي كتاب الله متواترًا أنه يُستعمل ويراد به المذكر والمؤنث وضعًا وليس اتباعًا ولا مجازًا.

وهذا يدل على أن اتصال المؤنث في كلام العرب بأسماء المذكر أكثر من العكس، وهذا يدل على أن لغة العرب فيها من استعمال التأنيث في بعض المقامات أعظم من استعمال التذكير وهذا من كمال لغة العرب، ولهذا مثلًا المفرد في أسماء الإشارة إذا أرادت العرب

الإشارة للمفرد المذكر فكم من اسم في الإشارة له في كلام العرب؟ ليس في كلام العرب إشارة له إلا باسم واحد المسمى باسم الإشارة وهو "ذا".

وأما المؤنث المفرد فإن العرب جعلت له من أسماء الإشارة أربعة، وبهذا تصير أو يصير المؤنث أكثر حظًا في أسماء الإشارة من المفرد المذكر، المفرد المذكر ليس له إلا واحد وهو "ذا" وتدخل عليها الهاء فتقول: "هٰذَا"، لكنها يقولون: هاء التنبيه، وأما المؤنث فإن له أربعة وعن هذا قال الإمام ابن مالك -رحمه الله تعالى- في ألفيته: "بِذَا لِمُفْرَدٍ مُذَكَّرٍ أَشِرْ"، فلم يذكر في المفرد المذكر إلا ذا.

قال:

بِذَا لِمُفْرَدٍ مُذَكَّرٍ أَشِرْ بِذِي وَذِهْ تِي تَا عَلَى الْأُنْثَى اقْتَصِرْ

تقول: تي أخذت الكتاب أو قرأت الكتاب، تا أيضًا اسم إشارة للمؤنث المفرد على الأنثى اقتصر، فصار هذا أربعة وهذا واحد.

<u>المتن:</u>

قال: «**فَصْلٌ:**

إذا ثبت ذلك فقد يرد أول الخبر عامًّا، وآخره خاصًّا، ويرد آخره عامًا، وأوله خاصًّا.

فيجب أن يُحمل كل لفظ على مقتضاه، ولا يُعتبر سواه، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨]. وهذا عامّ في كل مطلقة مدخول بها رجعية كانت أو بائنة.

ثم قال بعد ذلك: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ [البقرة:٢٢٨]. وهذا خاصّ في الرجعية، وما خُصّ أوله وعُمّ آخره قوله -تَعَالَىٰ-: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]».

الشرح:

هذا الفصل من أجلّ الفصول في أحكام العام، وهو دليل على متانة علم المصنف -رحمه الله- وتحقيقه، وهو أن السياق ولا سيما في كلام الله ورسوله، أي: أن هذا وإن وقع في كلام العرب لكنه في باب الشريعة أبيَّن وأكثر وقوعًا، في باب الشريعة في كلام الله ورسوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يأتي السياق مبتدأه عام، ثم يعرض فيه الخصوص بعد العموم، ويكون السياق لم يُشر بذلك على سبيل التسمية المختصة بالخاص بل يكون السياق على مادة واحدة، فيكون الحكم الأول يكون الاسم له أحكام، -وهذا لا بد من العلم به يكون-، الاسم العام له أحكام.

الحكم الأول باقٍ على العموم، ثم يأتي الحكم الثاني ولكنه ليس على العموم وإنما هو على الخصوص، قال: **﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]**، فهذا فيه عموم باعتبار المطلقة.

ثم في قوله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٢٨]**، هذا في الرجعية مع أنه من أحكام العام من حيث أصل السياق، وعلى هذا فإذا وقع عام وله حكم فهذا يكون بينًا.

وأما إذا وقع عام وله أحكام ولم تُميز أحكامه، فلا يلزم أن الأحكام المذكورة تحت العام الأول تابعة له تكون على درجته في العموم ويأتي تارة ما يدل على ذلك من السياق وتارة

يكون الدلالة في ذلك خفية على آحاد الناظرين إلا ذوي الفقه، وإلا فإن الإشارة لتمييز أحكام العام ما كان منها باقٍ على العموم وما كان على الخصوص لا بد أن يكون في السياق ما يشير إليه.

لكن هذه الإشارة تارة تكون بينة كقوله: **﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٢٨]**، فهذا بيّن في أنه في حق المطلقة الرجعية.

وتارة يكون الحكم الثاني الذي تبع العام على الخصوص، ولكن الإشارة فيه فيها خفاء إلا لذي فقه، ولكن الحكم الذي أصّل له المصنف هنا حكم مهم في أحكام العموم، وهو أن العام إذا صار له أحكام في السياق؛ فلا يلزم أن كل واحد من أحكامه على العموم، بل قد يكون بعض الأحكام على العموم وبعض الأحكام على الخصوص.

ولا بد أن ما كان على الخصوص خُرج به عن حكم العام لا بد أن بعضها يكون فيه إشارة، تارة تكون بينة وتارة يكون فيها قدر من الخفاء، أو بعبارة أحرى في الشريعة لا بد فيها من استنباطٍ وفقهٍ هذا في العموم.

وهذا قوله: **﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٢٨]**، والبعل هنا كما تعلم هو الزوج في كلام العرب، ويتجه أن البعل بعضهم يقول: إن البعل في كلام العرب الزوج مع عدم الاستقرار، فالعرب تستعمل البعل في حالات عدم الاستقرار وهذا هو الأحرى.

إذا تأملت اللغة وجدت أن العرب ما تستعمل البعل على الزوج مطلقًا، وإنما إذا كان في السياق أو في الحال بين الزوجين ما هو مشكل كحال الطلاق الرجعي مثلًا فهذه حالة مشكلة، فجاء ذكر البعل هنا أو اسم البعل، هذا مما يعني يظهر في كلام يعني في التحري

اللغوي، وإلا المشهور أنه من المترادف على القول بالترادف في اللغة ولكنه يظهر أنه ليس كذلك، ولهذا ما جاء في ذكر البعل في كلام العرب هو هكذا يأتي في ذكر الحالات التي فيها منازعة.

وفي شعر امرئ القيس شواهد على ذلك ربما لا يناسب المقام لذكرها، ولكنه في كتاب الله كثيرًا، كذلك في كتاب الله كذلك، ومنه في النشوز **﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا﴾ [سورة النساء:١٢٨]**، فهنا ذُكر البعل، ولما ذكروا في حال الاستقرار، قال الله تعالى في آدم: **﴿اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [سورة البقرة:٣٥]**، باعتبار أنهما على الاستقرار وهكذا.

المتن:

قال: «ومما خُصّ أوله، وعُمّ آخره قوله تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]».

الشرح:

فهذا أوله في التخصيص وقوله: **﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]**، العدة هنا هي باقية على العموم في سائر أحكامها.

(١٠)

فينعقد هذا المجلس الخامس عشر من الشهر الخامس من سنة ثلاثٍ وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآله وسَلَّم- شرحًا لكتاب الإشارة للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي المالكي -رحمه الله- في أصول الفقه، وكنا أتينا على بقية كلام المصنف في أحكام العموم.

المتن:

قال الإمام العلامة أبو وليد الباجي في كتابه "الإشارة في معرفة الأصول والوجازة" في معنى الدليل:

«فَصْلٌ:

إِذا تعارض لفظان خاص وعام بُني العام على الخاص، سواء كان الخاص متقدمًا أو متأخرًا.

مثل ما رُوِيَ عن النبي -صلى اللهَّ عليه وسلم- أنه قال: «لا صَلاةَ بَعْدَ العَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ».

فاقتضى ذلك نفي كل صلاة بعد العصر، ثم قال: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلاةَ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا».

فأخرج بهذا اللفظ الخاصّ الصلوات المنسية من جملة الصلوات المنهي عنها بعد العصر، وسواءٌ كان الخاص متقدمًا أو متأخرًا.

وقال أَبُو حَنِيفَةَ: إذا كان الخاص متقدمًا نسخه العام المتأخر، وإن كان العام متفقًا عليه، والخاص مختلفًا فيه قُدم العامّ على الخاصّ، والدليل على ما نقُوله: أن الخاص يتناول الحكم على وجه لا يحتمل التأويل، والعام يتناوله على كل وجه محتمل التأويل، فكان الخاص أولى».

الشرح:

هذا الفصل فيه عدة مسائل:

المسألة الأولى ما عبر عنه المصنف بقوله: «**إذا تعارض لفظان خاصٌ وعام بُني العام على الخاص**» أي: جعله أي صار الخاص مخصِّصًا للعموم.

بُني العام على الخاص أي: اعتُبِر العام بهذا التخصيص؛ فخرج الخاص من حكمه العام، أو من حكم العموم، وهذا هو القاعدة الأصلية في مسألة التخصيص أنه إذا تعارض عام وخاص.

إنما الذي يُنبَه إليه في هذا الاستعمال في كلام المصنف أنه عبر بكلمة التعارض، قال: «**إذا تعارض عامٌ وخاص**».

والمقصود **بالتعارض**: التوارد على الحكم الواحد، إذا توارد دليلان على محل واحد أحدهما يقتضي فعلًا والآخر يقتضي تركًا، أو أحدهما يقتضي إثباتًا والآخر يقتضي نفيًا، فهذا التوارد على المحل الواحد هو الذي استعمل له المصنف اصطلاح التعارض، ولو كان الاصطلاح على غير هذا لكان أحرى، وأليق بعبارات رسم أصول الشريعة وأدلتها،

ولكنه باعتبار التطبيق عند المكلف؛ فإنه عند المكلف تكون حال المكلف هكذا حالًا متعارضة.

ومن هنا تجوّزوا في هذه العبارة، وهذا الاستعمال وإلا فقوله: إذا تعارض لفظان؛ إضافة التعارض إلى اللفظين باعتبارهما، هذا ليس هو الأليق في استعمال خطاب الشارع، وإنما لأنه في خطاب الشارع يكون مبيّنًا ولا يكون متعارضًا؛ لأنه في خطاب الشارع لا يقع إلا بيّنًا، حتى إذا نظره المجتهد وبينّه؛ فإن نظر المجتهد وبيانه ليس هو المبين له فإنه بيّن بذاته.

وإنما المجتهد والفقيه إذا نظر في هذه الأدلة أو في هذا النوع من الأدلة كشف هذا البيان وإلا فهو بيّن بذاته، ولهذا في نفس الأمر لم يقع الخطاب متعارضًا ابتداءً، ولهذا إضافة التعارض إلى هذا اللفظ أو ذاك اللفظ ليس حكيمًا في الاستعمال وإن كانت قصود المستعملين له من أهل الأصول هي قصود صحيحة، ولكن من حيث الاستعمال للكلام هذا ليس هو الأولى في ترتيب ووصف مسائل أصول الفقه، وسيأتي الكلام في التعارض فيما بعد إذا عقد له المصنف بابًا فيما يظهر.

فقوله: «**إذا تعارضا**» أي حصل التقابل بين العموم والخصوص أو بين العام والخاص؛ فإن الخاص يخرج عن حكم العام بتخصيصه.

وذكر لذلك مثالًا وهذا المثال الذي ذكره مثالٌ محكم من جهة التخصيص، وإن كان ليس محكمًا من جهة العموم، وهو ما جاء عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قوله: «**لا صلاة بعد العصر**»، وهذا الحديث متفق على صحته، أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما، وجاء من حديث طائفة من الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- منهم أبو سعيد، وجاء من

حديث أبي هريرة وفي الباب من حديث ابن عباس وغيرهم، فأحاديث النهي عن الصلاة بعد العصر متعددة وجاءت من غير وجه عن رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

ثم حديث **«من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»**، وهذا الحديث أيضًا حديث متفقٌ عليه، فالتخصيص هنا بحديث **«من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»**، أي: أنه ولو وافق ذلك بعد العصر، الذي هو وقت النهي، وصلاة الفريضة في وقت النهي قد أُجمع على ثبوتها، أي أن الفريضة تُصلى في وقت النهي، وهذا مما لم يختلف فيه الفقهاء قاطبة، فهذا من حيث الحكم.

أما من حيث إجراء القواعد الأصولية فقوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: **«لا صلاة بعد العصر»**، هذا العموم في عُرف الشارع أأُريد به الفريضة حتى يقال: إنه عموم استغرق الصلاة مطلقًا فرضها ونفلها، ثم خُصت الفريضة من الصلوات الخمس بذلك؛ لأنه يبقى بعد ذلك بعض الصلاة الكفائية كالصلاة على الميت مثلًا ونحو ذلك، هل تدخل في هذا أو لا تدخل في هذا؟

الأظهر والله أعلم أن قوله: **«لا صلاة بعد العصر»**، هو ليس في الفرائض أصلًا وإنما هو في النوافل، وعلى هذا كل ما كان فرضًا، سواء كان من فرض العين أو كان من فرض الكفاية؛ فإنه لم يدخل أصلًا في هذا الخطاب حتى يقال بأنه لحقه التخصيص بعد دخوله؛ لأن التخصيص في الاصطلاح الأصولي كما تعلم هو إخراج بعض أفراد العام التي اقتضى العام لولا التخصيص الدخول.

وعلى هذا فإن العلم بأن صلاة الفريضة تصلى في أي وقت إذا ذكرها من نسيها، العلم بذلك معروفٌ ومستقر ومُنبني في الشريعة، حتى قبل ورود حديث **«من نام عن صلاة أو**

نسيها فليصلها إذا ذكرها»، فليس التخصيص مستفادًا بهذا الحديث، وإن كان هذا الحديث دالًّا على مطابقة هذا الحُكم، لكن ثمة فرق أن تقول: أن هذا الحديث هو المخصص.

ولولا مثل هذه الرواية، وما جاء من مفرد الرواية في صلاة الفريضة لبقيت على العموم من جهة النهي ولأُجِّل فعلها إذا نُسيت، هذا ليس كذلك وهذا هو التخصيص في اصطلاح أهل الأصول؛ ولهذا أن الفريضة تُصلى وقت النهي.

هذا لا خلاف عليه لكن أهذا أخذ من باب تخصيص العام أم أُخذ من باب اعتبار الأصل ولم يلحق العام ابتداءً ولم يدخل ذلك من باب التخصيص وإنما هو من باب إنشاء الأحكام؟ فالراجح هو الثاني أن هذا من باب إنشاء الأحكام.

ولا سيما أن الصيغة التي ورد بها النهي كما ترى في المثال الذي ذكره المصنف -رحمه الله- هو قول النبي -عليه الصلاة والسلام-: **«لا صلاة بعد العصر»** وهذا الصيغة مختلف بين الأصوليين على كونها من صيغ العموم من جهة، ومن يقول بأنها من صيغ العموم وهم الجمهور، فأيضًا لا يُختلف أن العام يرِد فيما هو من صيغته ولا يكون المراد به الاستغراق.

ثم هذا يُبين لك ما سبق الإشارة إليه، وهو أن إدراك العموم في خطاب الشارع معتبر بمدركين: اللغة من جهة، والشريعة من جهة أخرى، ولا تتمحض اللغة بالإفادة؛ لأنك إذا أجريت تمحض اللغة جعلت قوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآله وسَلَّم-: **«لا صلاة بعد العصر»** على العموم لكل صلاة فرضًا أو نفلًا، ثم التمست لذلك بعد ذلك التخصيص

بآحاد الأدلة للفريضة التي تُقضى ولو في وقت النهي أو تؤدى إذا نسيها صاحبها ولو في وقت النهي.

ولكن إذا أجريت الاعتبار الآخر أو الطريقة الثانية وهو أن العموم من جهة الألفاظ الواردة في خطاب الشريعة في كلام الله -جل ذكره-، وفي كلام رسول الله -عليه الصلاة والسلام- تعتبر بمدركين وهما:

اللغة من جهة والشريعة من جهة، صار هذا هو المحقق لتفسير أحكام الشريعة على مرادها وعلى انضباطها وتم فقه العموم على وجهه الملائِم له، فإن الشارع في خطابه لما قال -عليه الصلاة والسلام- **«لا صلاة»** ما فهم السامعون أن الفرائض داخلة في هذا؛ لأن الأصل في الفريضة أنها لا تقع في وقت النهي.

ولهذا كان القول المحقق وهو الراجح وعليه أكثر الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- وإن اختلف فيه الفقهاء أن وقت النهي في الفجر لا يقع إلا بعد صلاتها، وليس النهي في الفجر متعلقًا بدخول وقتها، وإن كان لم يُشرع فيه بعد دخول وقتها من النوافل إلا الركعتين وهما راتبة الفجر اللتان قال فيهما رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كما في الصحيح وغيره: **«ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها»**، فلا يُشرع فيه صلاة، ولم يُحفظ عن النبي فيه صلاة إلا ما شُرع في راتبة الفجر ثم تصلى فريضتها، ووقت النهي هنا يبدأ من صلاة الفريضة أي بعد صلاة الفريضة.

وأما أن النهي قبل ذلك فتكون الفجر وراتبتها وقعت في أصل وقت النهي فهذا على خلاف أصل الشريعة والجماهير من الصحابة على خلافه، وإن قال به طائفة أو كثير من الفقهاء كما هو معروف.

المقصود في هذا أن مثل قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: **«لا صلاة بعد الصبح ولا صلاة بعد العصر»** المراد بذلك النوع من الصلاة وهي النوافل التي الأصل فيها المشروعية المطلقة.

فلما صارت النافلة الأصل فيها أنها مشروعة مطلقًا، لما كانت النافلة الأصل فيها أنها مشروعة مطلقًا نُهي عن الصلاة في هذه الأوقات، والمقصود بالصلاة هنا النافلة.

أما الفريضة فإنها في أصل الشريعة لا تقع في وقت نهي، ولا يُختلف في ذلك إلا فيما جاء في بعض الأوقات، فالفريضة لا تقع في وقت النهي لا في صلاة العصر ولا في صلاة الفجر، بل النهي بعدهما أي بعد الصلاتين.

وإذا كان كذلك فإن قضاء الفريضة حتمٌ، ولهذا لا يُعلق به وقت سواء كان هذا الوقت الذي نهى عنه الشارع؛ فإنما نهى عن نفله ولم ينهَ فرضه، بل إن خطاب الشارع دالٌ على أنه لم يُرِد جميع النفل.

ولهذا لو جرى المثال في كلام المصنف لتطبيق القاعدة الأصولية، بدل أن يذكر حديث من **«نام عن صلاة أو نسيها»** وهي الفريضة، ولو ذكر في هذا حديث جبير بن مطعم الذي رواه الإمام أحمد وأهل السُنن أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: **«يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحدًا طاف وصلى بهذا البيت أي ساعة من ليل أو نهار»** وهما الركعتان بعد الطواف، لكان هذا ملاقيًا للقاعدة؛ لأن الركعتين بعد الطواف ندبٌ وليست واجبة عند عامة أهل العلم، وهو مذهب الأئمة الأربعة، ولكنها صلاة مشروعة بالنص والإجماع؛ لقول الله -سبحانه-: **﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾**[سورة البقرة: ١٢٥]، وهذا الأمر

ثابت عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كما تعلم؛ فإنه صلى بعد الطواف ركعتين، وهي صلاة مشروعة.

ولهذا الإمام أحمد -رحمه الله- يجعل حديث **«لا صلاة بعد العصر ولا صلاة بعد الصبح»** لا يتناول ركعتي الطواف، مع أنه قد منع جمهور النوافل من الصلاة بعد الصبح أو بعد العصر، حتى ما سُمي في اصطلاح بعض الأئمة كالشافعي ما له سبب، ولم يجعل أحمد -رحمه الله- لهذا قاعدة وهي السبب كما جعله الشافعي.

فالشافعي -رحمه الله- له طريقة وهي طريقة إمضاء كل ما له سبب على هذا، ولهذا صارت تحية المسجد مشروعة عنده ولو في وقت النهي.

وأما أحمد فإنه اعتبر التخصيص بالآثار، ولم يعتبر التخصيص بمثل هذا القياس أو التخصيص في مثل هذا الطريق الذي استعمله الشافعي -رحمه الله-.

فالشاهد أن قول المصنف -رحمه الله- في التخصيص هنا بحديث **«من نام عن صلاة أو نسيها»** هذا على تقدير أن قوله **«لا صلاة بعد الصبح»** عام في الفرائض والنوافل وهو ليس كذلك، بل هو في خطاب الشارع لما وقع وقع على نوع.

فإن قيل: هذا ينافي العموم فيكون الخطاب هنا من حيث الوضع استُعمل في المطلق دون العام، قيل: أن ذلك باعتبار النظر إلى جنس الصلاة في الشريعة؛ لأنها منها النفل ومنها الفرض.

ويمكن أن يقال: إن العموم لا يزال باقيًا ولكنه عموم النوع وهو نوع النافلة دون الفريضة.

ومن هنا لمثل هذا الاعتبار قيل بأنه لا بد من الاستبصار بمراد الشريعة عند ورود خطاب العموم فيها، ولا يُنظر في ذلك على تمحض إرادة اللغة أو وضع اللغة فيه.

المتن:

قال: «**فأخرج بهذا اللفظ الخاصّ الصلوات المنسية من جملة الصلوات المنهي عنها بعد العصر، وسواء كان الخاص متقدمًا أو متأخرًا**».

الشرح:

سواء كان الخاص متقدمًا او متأخرًا هذا عند الجمهور أن التخصيص قد يقع بالمقارِن وقد يقع بالمتقدم وقد يقع بالمتأخر.

الجمهور يقولون من أهل الأصول بأن التخصيص قد يكون متقدمًا وقد يكون مقارِنًا وقد يكون متأخرًا.

المتن:

قال: «**وقال أَبُو حَنِيفَة: إذا كان الخاص متقدمًا نسخه العام المتأخر، وإن كان العام متفقًا عليه، والخاص مختلفًا فيه قُدِّم العامّ على الخاصّ**».

الشرح:

قال: «**وقال أبو حنيفة**» أي قال الحنفية، وهذا قول مشهور عند الأحناف وليس إجماعًا لهم، إذا كان الخاص متقدمًا على العام فلا يجعلون هذا من باب التخصيص وإنما يجعلون العام المتأخر لما تناولت أفرادهُ ذلك الخاص المتقدم يجعلون الخاص المتقدم منسوخًا بهذا

العموم المتأخر، هذه الطريقة مستعملة عند كثير من الحنفية ويذكرونها في أصولهم، والجمهور على خلافها وطريقة الجمهور هي الراجحة أن التخصيص قد يكون بالمقارن وقد يكون بالمتقدم وقد يكون بالمتأخر.

وفرقٌ بين النسخ والتخصيص فإن النسخ هو مقامات معينة في كتاب الله ويقع على جملة الحكم.

وأما باب العام والتخصيص فهذا بابٌ آخر وإن كان بينهما تقارب في بعض الموارد، ولكن المصنف هنا أبان لك أن أبا حنيفة في ما ذكره وهو في حقيقة الحال رأيٌ للأحناف، قالوا: **«إذا كان الخاص متقدمًا»**، أي: متقدمًا على العام؛ فإنه لا يكون هنا من باب التخصيص، فإذا جاء العام بعده فماذا يكون حال ذلك الخاص؟ قالوا: تكون حاله أنها منسوخة بالعام؛ لأن العموم غيّر حكمه، فلما تغير حكمه صار هذا من باب النسخ، ولو وقع خاص ثم جاء بعده خاص لكان هذا النسخ بالإجماع، لو وقع خاصٌ ثم جاء خاص بعده يرفعهُ لكان هذا هو النسخ بلا خلاف

لكن إذا جاء خاص ثم جاء بعده عام، وصار رفع الخاص بدخوله في العموم لا بورود خاص فيه، فهل هذا من باب التخصيص أو يكون هذا من باب بيان العام أو يكون من باب النسخ؟ المشهور عند الحنفية أنه نوع من النسخ والجمهور على خلاف ذلك.

المتن:

المسألة الثالثة قال: «**وإن كان العام متفقًا عليه، والخاص مختلفًا فيه قُدم العام على الخاص**».

الشرح

هل الأقوى هو العام أو الخاص؟ هذه مسألة فيها خلاف بين العلماء فمنهم من يقول من الأصوليين والنُّظار: بأن العام أقوى من الخاص باعتبار أن العام محفوظ بالصيغة اللغوية، فلا يخرجُ منها شيء فيكون هو الأصل، فيقدم العام على الخاص باعتباره الأصل.

وبعضهم يقول: إن الخاص أقوى من العام؛ لأن العموم هنا ظني والخاص واحد بالعين من أفراد العام فيكون أقوى باعتباره معينًا بخلاف العام الذي يتناول الجمع أو الجميع أو الاستغراق فإنه ظني؛ ولهذا صار ظنيًّا عند الجمهور في استعمالهم كما سبق وعند الحنفية إذا دخله التخصيص

فهذه المسألة من المسائل النظرية في علم أصول الفقه، أيهما أقوى جهةً الخاص أم العام؟

فطائفة تقول: جهة العموم أقوى من جهة الخصوص أو العام أقوى من الخاص.

وطائفة تقول: الخاص أقوى من العام وهذه الطريقة هي التي يرجحها المصنف -رحمه الله-، فالشيخ أبو الوليد يرجّح أن جهة الخاص أقوى من جهة العام، ولكنه قيّد هذا

الترجيح بقوله: «**بأنه إذا كان العام متفقًا عليه والخاص مختلفًا فيه**»؛ فإن العام يكون أقوى باعتبار الرتبة؛ لأن رتبة المتفق عليه أقوى من رتبة المختلف فيه.

وأنت ترى أن الترجيح والتقديم بمثل هذه الأوصاف كالتقديم باعتبار الأصل، وأن التخصيص طارئٌ على الأصل عند من يقدم العام، أو التخصيص للأصل باعتبار أنه واحد معين فلا يلحقه التردد كالجملة من الأفراد التي قد يدخلها التردد أو التخصيص بمقارِنات ولهذا جعلوه ظنيًّا، أو التقديم والتأخير باعتبار الاتفاق والاختلاف فتُجعل جهة الاتفاق أعلى من جهة الاختلاف.

فالترجيح بمثل هذه الأوصاف هو من طرق الترجيح وليس من طرق الاستدلال هذا واحد، أنه إذا استُعمل في بيان الأحكام فمثل هذه الأوصاف أوصاف مقولة في الترجيح ولا يصح استعمالها في الاستدلال.

الأمر الآخر: أنها إذا استُعملت في أوصاف الترجيح فليست هي من الأوصاف الأولى في الترجيح فإن قيل فلمَ ذلك؟

قيل: لأن هذه الأحكام التي هي أوجبت التقديم والتأخير كالاتفاق والاختلاف أو الأصل وما يلحقه وما إلى ذلك هي أحكام كلية.

والكلي أثره على الجزئي في هذا المقام يكون أثرًا مشتركًا مع غيره؛ لأن هذا الجزئي الذي أريد أن يُجعل مقدمًا عليه ما دل عليه الاتفاق أو دل عليه الأصل يقابله أجزاء أخرى تشترك في كليات تناسبها.

فلو كان كل وصف كلي يكون مرجِّحًا أو حاكمًا في الترجيح بعبارة أصدق، لو كان كل وصفٍ كلي كالتقديم بالاتفاق أو التقديم بالأصل ونحو ذلك، لو كان كل وصف كلي يكون حاكمًا في الترجيح للزم من ذلك التضاد بين الحاكمات في المرجحات، أو في الترجيح.

ومن هنا قيل: بأنه لا يلائم مقام الاستدلال ولا يلائم مقام الترجيح في أوائله وعاليه، وإنما هو من الشواهد التابعة، ولهذا بعض الطُرق التي تُستعمل في الترجيح تارةً، وفي تقديم أو اختيار بعض الأقوال تارةً أخرى قد يكون لها أصل علمي ولكنها تورد على غير رتبتها كالتقديم بالاتفاق أو التقديم باعتبار الأصل أو ما إلى ذلك.

ولهذا مثلًا قد يكون الأصل هو الحاكم في بعض الموارد ولهذا عُدّ في الادلة كما تعلم عند الأصوليين ما يعرف عندهم بدليل الاستصحاب، فإن قيل: أليس جعل الاستصحاب من الأدلة عند الأصوليين يعارض ما قيل في هذا الكلام؟

قيل: هو لا يعارضه باعتبار أن الاستصحاب المقول في الأدلة والاستدلال هو رتبةٌ من إمضاء الحكم الذي حُفظ إرادة الشريعة له إلا أن يأتي ما يرفعه، فهو أشبه ما يكون بإمضاء العام على عمومه بل هو أقوى منه.

ولهذا عدُّوا عن الأصوليين في أنواع الاستصحاب استصحاب العموم وبعض أنواع الاستصحاب قد تكون أقوى من استصحاب العموم ومن ذلك استصحاب النفي، ولهذا الأحناف -كما تعلم- في دليل الاستصحاب لا يثبتون منه إلا البراءة العقلية أو البراءة الأصلية، وهو النفي العقلي أو استصحاب النفي دون استصحاب الإثبات؛ لأنه هو أعلى رتب الاستصحاب.

ولكن الجمهور يثبتون الاستصحاب أيضًا في الإثبات، لكن أيدخل فيه استصحاب العموم؟ فهذا درجة من درجات الاستصحاب المثبت ولكنها درجة دون أصل الإثبات في دليل الاستصحاب.

وأما إذا أتينا على درجة بعد ذلك من درجات الإثبات في دليل الاستصحاب ذكرها بعض الأصوليين وبعض الفقهاء، واستعملها بعض المتأخرين من الفقهاء كثيرًا في تطبيقاتهم الفقهية وهو استصحاب الإجماع في مورد الخلاف، وهذه مسألة سماها طائفة من الأصوليين وقالوا فيها في علم الأصول.

وممن ذكرها وهم جماعة ولكن من أخصهم أبو حامد -رحمه الله- فإنه ذكر هذا النوع من الاستصحاب وأبطله ورده، ورده وإبطاله هو المعتبر؛ لأن استصحاب الإجماع في مورد الخلاف لا يصح، للعلم المحكم بأن المحل الذي أريد الاستدلال له خارج عن الإجماع، وخروجه عن الإجماع عُلم بوقوع الخلاف فيه، فلما وقع الخلاف فيه صار ليس من محل الإجماع، بل دل خروجه عن الإجماع أنه لا يلائم مقام الإجماع.

ولربما لو كان الطرد ممكنًا في مثل هذا لكان عكسه أولى منه، لكن لا قائل به، وإلا من حيث النظر المجرد لكان عكسه أولى منه؛ لأنه لما اختُلف فيه عُلم أنه لم ينتظم في هذا المحل.

والشاهد في هٰذَا: أن استعمال الكليات المجردة كحاكمة على مفصّل الفروع هذا وإن كان من حيث الأصل يثبت، لكنه لا يُعدّ في أصول الاستدلال المفصحة بحكم كل فرع يرِد إلى كلي واحد؛ لكثرة الكليات الحاكمة في الشريعة.

وأما من استبصر ونظر الكليات الملائمة لهذه الفروع، أو لهذا الفرع المعين ثم وازن في إجراء هذه الكليات عليها وما إلى ذلك؛ فإذا استُتمّت هذه الطريقة صارت طريقة صحيحة استدلالًا أو ترجيحًا.

ومن هنا قالوا في الاستصحاب ما قالوه، وقالوا في قياس الشمول ما قالوه، وقالوا في العام ما قالوه، مع أنها في باب الأدلة والاستدلال فضلًا عن باب الترجيح.

فإذا جُمعت على هذه الطريقة صار هذا من الرد الجزئي إلى الكليّ على وجهه الصحيح، وإلا فالكليات في الشريعة حاكمة على الجزئيات.

ولهذا القواعد الفقهية مثلًا هي حاكمة على الفروع الفقهية، وهذا أخص مقاصد فقه القواعد الفقهية؛ أن القواعد الفقهية حاكمة على الفروع الفقهية، حاكمة عليها تارة بالبيان، وتارة بالتقييد والشرط والاستثناء ونحو ذلك.

وأما أن يُنزع إلى كليّ واحد يحمل وصفًا يلائم بعض الأجزاء، أي: بعض المفردات من الأجزاء؛ فيُردّ إليه ويُجعل حاكمًا لصحته فهذا وصف يستطيعه صاحب كل قول بلا استثناء؛ فإنه ما من جزئي إلا ويتناوله ويتعلق بكلي من هذه الأوصاف.

ولو كان هذا وصفًا مرجِّحًا قاضيًا بالترجيح لآحاد الكليات؛ لكان كل صاحب قولٍ يستطيع أن يرجّح قوله بردّه إلى وجه ما من الأوصاف الكلية، وهذا لا يخلو فرعٌ من تعلقه بجملة من الأصول الكلية؛ لأنه لم يقع في الشريعة البتة، لا يقع في أحكام الشريعة كلها أن ثمة فرع لا يردّ إلى الأصل، أو أن ثمة جزئيًّا مقطوعًا عن الجزئيات كلها، هذا لا وقوع له في الشريعة.

بل ما من فرع إلا وهو يتبع أصولًا، وما من جزئيّ إلا وهو يتبع كليات، وكان ربما الأولى في التعبير أن يقال: ما من فرع إلا يتبع أصلًا، وما من جزئيّ إلا ويتبع كليًا، لكن قُصد بهذا المقام التعبير بالجمع؛ لئلا يُتوهم أو لدفع التوهم أن الكلي الواحد يكفي لحكم الجزئي، فهو لا يكون كذلك.

فإن قيل: فقد مضى في كلام أهل العلم -رحمهم الله- أنهم في تعليلاتهم الفقهية، أو في شرحهم ونشرهم للقواعد الفقهية وأحكامها يردون الفرع الواحد أو الجزئي الواحد إلى الكلي الواحد أو إلى الأصل الواحد.

قيل: هم يردونه إذا ذكرت هذا في كلام وطريقة محققيهم وهذا موجودٌ وواقع في سائر كلامهم، هم نعم يردونه بعد أن تحرّوا وجعلوا هذا الذي ردوا إليه من الكلي أو الأصل هو أعلى ما يمكن الرد إليه، فكأنه حصل ماذا؟ فحصل الاختبار حتى صاروا يرون أن هذا الأصل هو أليق الأصول بهذا الجزئي فأتبعوه حكمه، أو أن هذا الكلي هو أليق الكليات بهذا الجزئي فأتبعوا الجزئي حكمه.

فهذا هو الرد الصحيح، وهذا هو الطريقة الفقهية المعروفة، أن يردّ إلى العالي من الكليات بعد جمعها، وإن كان الرد إلى العالي بالإشارة في كلام الفقهاء وتعليلهم وتسبيبهم للأحكام لا يقصدون به أنه ليس ثمة ما يُمكن الرد إليه من كلي آخر أو أصلٍ آخر.

وإنما الذي لا يقع في طريقة الفقهاء -رحمهم الله- البتة: أنهم إذا نظروا في فرع التمسوا أدني كلي يناسبه نوع مناسبة، ثم ألحقوه به أو أدنى أصل يناسبه نوع مناسبة ثم ألحقوه به، فهذا لا وقوع له في طرائق الفقهاء.

وأما الرد إلى الأعلى بحسب الاجتهاد فهذا هو الطريق المعروف، ولهذا لو أجريت نظرًا في بعض كلام الفقهاء ولا سيما في قدمائهم مثلًا ككلام الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى- في كتاب "الأم"، وكلام إمام جليل من أقرانه ومن سادات الفقهاء وكبار الأئمة في ذلك وهو الإمام محمد بن الحسن الشيباني صاحب الإمام أبي حنيفة.

فإذا نظرت في كلام الإمام الشافعي في كتاب "الأم"، وما قاله الإمام محمد بن الحسن في كتاب "الحجة على أهل المدينة"؛ لوجدت أن الشافعي يُرجّح بالأصل وبالكلي في كثير من الفروع وهذه طريقةٌ رفيعة، لكن إنما انتهى إليها الشافعي باعتبار أنه صار عنده من حيث الاستتمام في النظر أن هذا الأصل أو هذا الكلي هو أرفع وأولى ما يُلحق هذا الجزئي به.

وتجد أن في طريقة محمد بن الحسن وما هو عليه من الأصول الحنفية، -وإن كانت طريقة محمد بن الحسن ليست هي طريقة أهل الرأي المحض، وإنما طريقة أهل الرأي المحضة هي الطريقة التي استعملها زُفر بن الهذيل-.

أما طريقة محمد بن الحسن ففيها اعتبار واسع بالسُنن والآثار، ولهذا كان الإمام أحمد بن حنبل -رضي الله تعالى عنه- يجل طريقة محمد بن الحسن؛ حتى قيل إنه نظر في كتب محمد بن الحسن كثيرًا، ولكنه يُعلم أنه يُجلّ هذه الطريقة؛ لأن طريقة الإمام محمد بن الحسن وهو من أعيان الفقهاء، ولولا أنه وقع بين يدي أبي حنيفة لعُدّ في رتبة الشافعي وأمثاله من جهة الاختصاص بالمذاهب، لكنه وقع بين يدي الإمام النعمان فصار من أصحابه، وصار وهو والقاضي هما أخص أصحابه.

المقصود: أن الاستعمال للكلي وللأصل هذا فقهٌ بليغ، فإذا استُعمل على وجهه فهو الفقه الرفيع.

وأما إذا استعمل على قصره فهذا ليس من طرائق الفقهاء، واستعماله على قصره مختصره هو أن يُلتمس في النظر في حكم الجزئي أدنى كلي، أو أصلٍ فيه نوع مناسبةٍ له، فإذا عثر عليه الباحث أو الناظر ألحقه به حكمًا، وجعل رأيه أو ترجيحه أو اختياره من باب رد الفرع إلى الأصل، أو من باب رد الجزئي إلى الكلي وهذا في أصله قاعدةٌ صحيحة، فهذا هو الذي يرِد فيه أو يقع فيه مقام من الفوات فيما أشير إليه.

المتن:

قال: «**فَصْلٌ:**

فإذا تعارض لفظان على وجه لا يمكن الجمع بينهما، فإن عُلِمَ التاريخ فيهما نُسخ المتقدِّم بالمتأخر، وإن جُهل ذلك نُظر في ترجيح أحدهما على الآخر، بوجه من وجوه الترجيح التي تأتي بعد هذا، فإن أمكن ذلك وجب المصير إلى ما ترجَّح، فإن تعذَّر الترجيح في أحدهما تُرِك النظر فيهما، وعُدل إلى سائر أدلة الشرع، فما دلّ عليه الدليل أُخذ به، فإن تعذر في الشرع دليل على حكم تلك الحادثة، كان الناظر مخيرًا في أن يأخذ بأي اللفظين شاء الحاظر أو المبيح، إذ ليس في العقل حَظْر ولا إباحة».

الشرح:

هذا الفصل الذي عقده المصنف قد قاله طائفة من أهل الأصول، والتعبير بالتعارض أصله من كلام نُظّار الأصوليين ودخل على فقهائهم.

وأما أئمة الفقهاء فإنهم لا يستعملون ذلك، وغاية ما استعمله أصحاب الحديث هو المشكل، وهذا أيضًا في الحديث خاصة والمختِلف وهذا أيضًا في الرواية خاصة، وأما إضافة المختِلف أو المشكِل إلى عموم الأدلة من الكتاب والسُنة فهذا لم يسلكه أحد من أهل الحديث من المتقدمين قاطبة ولا من أئمة الفقه، وعلى هذا يُقال بأن القول في هذا الأصل باعتبار مقامين:

المقام الأول: باعتبار الألفاظ.

والمقام الثاني: باعتبار المعاني.

أما باعتبار الألفاظ: فإنه لا يُلائم في مقام وصف أصول الشريعة أن يُذكر التعارض مضافًا إلى الألفاظ، مع أن الألفاظ إذا ذُكرت فهي ألفاظ الشريعة، فهذا من الوصف الذي تجوّز من تجوّز فيه من النظار طردًا لأصولهم العقلية، وهو استعمال غير حكيم بل غير صحيح، ولا يصح أن يُستعمل في هذا الباب البتة؛ لأن في الألفاظ الدالة على مثل هذه المقاصد التي هي في مقام المقصود الصحيحة، هنالك من الألفاظ المستعملة ما يكون ملائمًا، فاستعمال التعارض في هذا المقام هو من طرد الأصول النظرية المحضة.

ولما عُلم أن الشريعة عريّة عن هذه المادة، وأن الشريعة مُحكمة وأن الشريعة في أدلتها وأحكامها لا اختلاف فيها البتة؛ صار هذا الاستعمال من حيث اللفظ ليس استعمالًا صالحًا على أي وجه وقع في المقصود، وإن كانت المقصود عند أهل العلم من سائر الطبقات وسائر الأصناف حتى من المتكلمين، هي تقع على قصود في أصلها فيها تعظيم للشريعة.

لكن الاستعمال من حيث اللفظ هذا غريب، والله -جل وعلا- كما تعلم بيّن أن هذا الكتاب لا اختلاف فيه كما في قول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: ٨٢]**، فنُفي عنه الاختلاف.

وهذا الاختلاف الذي نفاه الله عن كتابه يُطرد أيضًا في كلام رسول وهديه وسُنته -عليه الصلاة والسلام- فلا اختلاف فيها كما أنه لا اختلاف في كتاب الله.

وعلى هذا فهذا اللفظ وإن استعمله من استعمله من الأصوليين؛ فإنه ليس استعمالًا شائعًا في أهل العلم، وأهل القرون الثلاثة الفاضلة لا يستعملون هذا البتة من أئمة السُنة والحديث، وإن استعمله نُظّار المتكلمين الذي خالفوا طريقة السلف الصالحين، وهذا ينبغي فيه أن يُعتبر الطريقة التي سلكها السلف الأول.

وغاية ما يذكرونه في طبقة الشافعي وأمثاله أن يستعملوا المختلف من الرواية وهذا لهم فيه طريقة، وباب الرواية -كما ترى- أوسع باعتبار تنوع الأسانيد واختلافها في ذلك، فصاروا يستعملون المختِلف من الرواية ويجعلون هذا مقدمة للنظر في إعلالها، أو دفع ما يرد عليها من توهّم الإعلال بسبب ظاهرٍ من المتن، فكأن هذا الاستعمال الذي استعملوه هو لدفع مثل ذلك ونحوه.

واستعملوا المُشكل أيضًا وهي كلمةٌ دون كلمة المختِلف، فهذان الاستعمالان هما اللذان وردا في كلام أهل الحديث.

وأما ما بعد ذلك ككلمة التعارض أو التمانع؛ فإن هذا من الاستعمال الذي استعمله النُّظار ولا يصح في ألفاظ الشريعة وهذا له تفصيل فوق ذلك، هذا من حيث المقام الأول وهو مقام الألفاظ.

فإن الألفاظ ولو صحت المقصود يجب أن تُصيّر على ميزان الشريعة وجلالها، ولا يكفي أن يكون القصد صالحًا، وهذا الاستعمال من الضيق الذي لا لزوم له ومن التكلف الذي لا لزوم له. هذا مقام.

المقام الثاني: وهو مقام المعاني، فيقال: إن أهل العلم قاطبة من أهل الحديث، وأهل الأصول، وأهل الفقه، وأهل النظر وغيرهم من الأصوليين وغيرهم لا أحد منهم يقصد إلى أن التعارض يقع في أدلة الشريعة على معنى التعارض المقول عندهم في أصول النظريات، وهو التقابل التام الذي لا مخلص له من الشريعة، هذا لا يقع عندهم.

وإنما يجعلون هذا إذا قام مقامًا إضافيًّا للمجتهدين فيجعلون هذا عارضًا لاجتهاد بعض المجتهدين، ولا يكون وصفًا للشريعة وإنما هو وصفُ لاجتهاد، بل إن التحقيق أنه ليس وصفًا للاجتهاد كله؛ ولهذا لا يطبق الفقهاء عليه.

وإنما قد يعرض لبعض المجتهدين أن تتكافئ عنده بعض الأدلة، أو لم يظهر له الترجيح فيتجوّز من يتجوّز منهم بكلمة التعارض، فهذا من حيث المقصود، ولكن إذا اتجه القول إلى مثل هٰذَا، وأن المقصود بالتعارض ما يعرض لبعض المجتهدين، قيل هذا العارض لبعض المجتهدين على هذه الرتبة قليلٌ في جمهور اجتهادهم.

فلما كان قليلًا في جمهور اجتهادهم، ولهذا التوقف في اجتهاد المجتهدين قليل إضافةً إلى الإفصاح والحكم، فلما كان قليلًا فكان ينبغي ألا يوصف به الاجتهاد، فضلًا أن توصف به الأدلة في تجويز العبارة، وذلك لكونه على هذا الوجه.

وإذا قيل: لما كان المعنى على هذا فما الذي حملهم على مثل هذا الاستعمال؟

قيل: حملهم على مثل هذا الاستعمال أن يميزوا الحكم، وأن يرتبوا الطرق التي يُتوصل بها إلى الحكم فجعلوه على هذا اللفظ العالي، واستعملوا له كلمة التعارض ثم ذكروا الرُتب في جواب ذلك، ولهذا بعضهم يقصد في جواب ذلك الابتداء بالنسخ، وبعضهم يجعل الجمع مقدمًا على النسخ، والطريقة التي استعملها المصنف -رحمه الله- هنا في قوله:

المتن:

قال المصنف: «**فإذا تعارض لفظان على وجه لا يمكن الجمع بينهما**».

الشرح:

«**إذا تعارض اللفظان**»، مع إن من يتأوّل كلامهم من حيث المقصود يقول: إنهم يقولون هذا في اجتهاد المجتهد، لكن المصنف هنا وطائفة من أهل الأصول يقول: «**إذا تعارض اللفظان**» فأضافوا التعارض إلى اللفظ، فهذا مأخذ في استحكام الإشكال في استعمال العبارة، وإن كانوا يفسرون ذلك بقصد صحيح كما أسلفت، حتى إذا أضافوه إلى اللفظ، فسروه بمقصودٍ صحيح.

قال: «**فإن عُلِمَ التاريخ فيهما نُسخَ المتقدِّم بالمتأخر**».

أي يصير المتأخرُ، نُسخ المتقدم بالمتأخر أي يصير المتأخر هو الناسخ والمتقدم الناسخ هو المنسوخ، الذي تراه في طريقة المصنف من حيث الترتيب أنه ابتدأ بالنسخ، وهذه طريقة لبعض الأصوليين، وبعضهم يجعل الجمع مقدمًا على النسخ ويذكرون بعد ذلك الترجيح ثم التوقف، فهذه أربعُ طرق عليها مدار كلام أكثر الأصوليين:

- **الطريقة الأولى**: الجمع.

- **الطريقة الثانية:** النسخ، فيكون المتأخر ناسخًا للمتقدم.

- **والطريقة الثالثة:** الترجيح.

- **والطريقة الرابعة:** التوقف.

هذه طرقٌ نظرية وكأنها مركبة من دليل الشريعة ومن دليل العقل؛ فإن النسخ هو من دليل الشريعة المحض وإلا فإنه ليس من الأحكام العقلية البتة، وإنما هو من اقتضاء الشريعة والمصنف بدأ به.

وبعضهم بدأ بالجمع لإرادة الجمع بين الخطابين وهذا عند التأمل لا ينتظم على الترتيب مطلقًا، أي لا ينتظم على الترتيب هذا أو هذا، لمَ؟

لأن النسخ ليس طريقًا للنظر في الأدلة، وإنما النسخ هو وصفٌ شرعيٌ محضٌ، النسخ ليس استدلال، النسخ مسألةٌ خبريةٌ محضة.

وأما الجمع والترجيح أو حتى التوقف فكلها فرعٌ عن النظر والاجتهاد.

وأما النسخ فإنه مسألة خبرية محضة، ولهذا ليس المناط في النسخ هو العلم بالمتقدم والمتأخر، وإن كان هذا من شرطه وأصل العلم به، لكن حتى لو عُلم المتقدم والمتأخر لا يلزم هذا في نظام الشريعة أن يكون هذا من باب النسخ، بل تارةً يكون من باب النسخ وتارةً يكون ذلك من باب البيان.

ويُقصد بباب البيان أن يكون الأول محمولًا على صفة، والثاني محمولًا على صفة أخرى، إذا كان محلُ فعل المكلف له جملة من الصفات.

مثل: ما جاء في أحاديث مسّ الذكر مثلًا، الذي جاءت من رواية بُسرة بنت صفوان كما في مسند الإمام أحمد وعند أهل السُنن وحديث طلق بن علي، فهذه الأحاديث من حيث الرواية كما تعلم متكلم فيها، جميع الأحاديث في مسّ الذكر فيها كلام.

وطائفة من أهل الحديث يعلّونها كلها، سواءً ما قضى منها بالحكم أو ما قضى بتركه.

وطائفة يجعلون حديث بُسرة محفوظًا ويجعلون حديث طلق ليس محفوظًا. وطائفة منهم يحسنون هذا وهذا، فهذا من حيث الحديث أو الرواية.

ولكن من حيث الأصول وهو المقصود في هذا المجلس هذا حتى لو عُلم المتقدم من المتأخر لم يلزم أن يكون هذا من باب الناسخ والمنسوخ.

وعليه فإذا وقع في الدليلين ما يدل على أن الحكم فيهما مختلف؛ فإن تقدير النسخ باعتبار العلم بالمتقدم والمتأخر لا يتجه، وهذا له أمثلة كهذه الأحاديث في مسّ الذكر، ولهذا صار الجمهور من العلماء لا يجعلون ذلك من باب المنسوخ، مع أن الرواية التي في حديث طلق ظاهر من جهة رواتها وقد رواها غيره، ظاهر من جهة الرواية أن فيها تأخرًا

عن حديث بُسرة، ولكن مع ذلك فإن جمهور العلماء يجعلون مسّ الذكر مما ينقض الوضوء، وهو المشهور في مذهب الإمام أحمد -رحمه الله- أن مسّ ذكره، أي: مباشرةً - ليعلم بعض السامعين ممن قد يخفى عليه ذلك- أن مسّ الذكر أي مباشرة مباشرته بالمس فهو ناقض للوضوء في مذهب الإمام أحمد على الصحيح من مذهبه.

وعنه رواية أخرى وهي المشهورة عند مالك أو المشهورة في مذهب مالك أنه إذا مسّه بشهوة انتقض وضوؤه.

فالجمهور من الأئمة الثلاثة أحمد والشافعي ومالك يجعلون مسّ الذكر ناقضًا، ولكنهم يختلفون أَمِن شرطه أن يكون بشهوة أو لا يلزم ذلك؟

على قولين عند الجمهور هما روايتان عن الإمام أحمد اختار كل واحدة منهما طائفة من أصحابه، ولكن أكثر أصحاب الإمام أحمد على أنه مطلقًا.

وقال أبو حنيفة: بأن مسّ الذكر لا ينقض الوضوء، مع أن الأحناف في ترتيبهم لهذا الحكم لم يكن المناط الحاكم عندهم أن هذا من باب النسخ، وإن كان هذا الطريق ذكرهُ بعض أهل العلم من الحنفية وغيرهم ممن يرجح ذلك، لكن المقصود أن التقدم والتأخر ليس حاكمًا، لا يصح أن يُجعل التماسه وصفًا لكل ما ظن المجتهد أن فيه تقابلًا فيجعل هذا ناسخًا لهذا.

وإنما النسخ هو خبريٌّ محض، وكأنه معيّنٌ في الشريعة منضبط، كاستقبال القبلة؛ فإن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- صلى إلى بيت المقدس ثم نُسخ ذلك، ونسخه بيّن في كتاب الله، وهو متواتر في كلام الله ورسوله ومنه قول الله -سبحانه وتعالى-: ﴿**فَوَلِّ وَجْهَكَ**

شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [سورة البقرة:١٤٤]، وقوله -جل وعلا-: **﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾**، فهذا من باب النسخ المحكم أنه وقع فيه نسخ.

أما بعض الأحكام أُضيفت إلى النسخ، فإضافتها إلى النسخ بمادة من الاجتهاد، كأحاديث مسّ الذكر وما فيها، أو كأكل لحوم الضحايا بعد ثلاث فالراجح أن هذا ليس من باب النسخ؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إنما علق لهم الحكم في السنة التي دفّ فيها من دفّ، فهم بعضهم ذلك فردهم إلى صادق المراد من الشريعة، ولهذا لم يستحكم هذا الفهم على جملة الصحابة، ثم يكون حديث بريدة -رضي الله تعالى عنه- من باب النسخ، وإنما حديث بريدة **«كنت نهيتكم عن الظروف، وإن الظروف لا تحل شيئًا ولا تحرمه، ونهيتكم عن إمساك لحوم الضحايا»**.

فما جاء في لحوم الضحايا أو الأضاحي وكلاهما استعمال صحيح لغةً، كل ذلك من باب البيان، إنما النسخ مورده في الظروف؛ لأن الظروف نُهي عن جملة منها.

كما جاء في حديث ابن عباس المتفق عليه من رواية أبي جمرة نصر بن عمران الضبُعي قال: كنت أترجم بين يدي عبد الله بن عباس وبين الناس؛ فأتته امرأة تسأله عن نبيذ الجر، فقال: إن وفد عبد القيس أتوا رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فقال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: **«من القوم أو من الوفد؟ قالوا: ربيعة، قال: مرحبًا بالقوم أو الوفد غير خزايا ولا ندامى، ثم قال لهم رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: "آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع، آمركم بالإيمان بالله وحده، أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلّا الله وإني رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان، ونهاهم عن الدُّبّاء والحنْتم والمزفّت والمقيّر»**، وفي رواية **«والنقير»**.

وهذا حديث ابن عباس هو المشهور عند أهل العلم بحديث عبد القيس أو وفد عبد القيس.

وجاء أيضًا في الصحيح عند مسلم من رواية أبي سعيد الخدري، وكان الأئمة يُجلِّون هذا الحديث في أبواب أصول الدين؛ لأنه أصلٌ أن العمل داخلٌ في مسمى الإيمان، وأن العمل أصلٌ في الإيمان؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لما بيّن لهم الإيمان بيّنه بالشهادتين وبالأعمال الصالحة التي هي المُسماة فيها ذكر الإسلام في حديث عبد الله بن عمر المتفق على صحته: **«بُني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان والحج»**.

فالمقصود: أن النهي عن هذه الظروف جاء في حديث بريدة ما يدل على تركه في قوله: **«كنت نهيتكم عن الظروف»**.

ولهذا قال طائفة بأن هذا من باب النسخ، وقال طائفة من أهل العلم وكأنه مذهب الجمهور بأن هذا لم يكن منسوخًا، وجعلوا الروايات التي جاءت في النهي أبلغ من جهة الثبوت من مفرد حديث بريدة -رضي الله تعالى عنه-، وهذا الذي مال له طائفة ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- فإن الأحاديث في ذلك قال عنها البعض بأنها من المتواتر أي في مسألة الظروف.

إذًا الرتبة الاولى وهي رتبة النسخ وهذا تقريرها فليس البحث من جهة إحكام المسائل أن يقال: أيُقدم النسخ على الجمع أم الجمع على النسخ.

... مسألة وهي مسألة وما تبعها من الدرجات التي ذكرها المصنف يفصل فيها إن شاء الله في المجلس القادم بإذن الله تَعَالَىٰ.

وإنما يشار في ختم هذا المجلس إلى أن مسألة النسخ لا ينبغي أن تكون رتبة في ترتيب الاستدلال فيما قُصد فيما سماه بعض الأصوليين بباب التعارض، وإنما مسألة النسخ أو النسخ في الشريعة هو رتبةٌ أعلى من ذلك؛ لأنه معيّنٌ بنص الشريعة ولا يدخله الاحتمال والاجتهاد.

والتقدم والتأخر ليس هو المناط الحاكم عليه وحده وإن كان من شروطه من جهة العلم بذلك، ولكنه له شروط ومناطات أخرى، ولهذا ينبغي أن يُنظر في النسخ باعتباره بابًا مختصًّا لا يكون الموجب له التقدم والتأخر، ولا يكون الموجب له ما يظهر مما سُمي بالتعارض في نظر بعض المجتهدين في دلالات بعض الألفاظ وليس كذلك.

ولهذا إجراؤه على أنه أحد هذه الرتب سواءً قُدّم على الجمع أو قُدّم على الجمع لا يكون طريقًا محكمًا فيما يظهر، ولهذا كان السلف الأول يُجلّون هذا الباب كما ذكر ذلك الإمام أحمد والشافعي، حتى إن من أسباب إجلال الإمام أحمد للشافعي ما وجده عنده من حسن عناية وإحاطة بباب الناسخ والمنسوخ.

(١١)

فينعقد هذا المجلس في التاسع من الشهر السابع من سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام في المسجد النبوي الشريف، مسجد النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- في شرح كتاب "الإشارة" للعلامة أبي الوليد الباجي -رحمه الله- وقد أتينا عند قول المصنف -رحمه الله- في كلامه في باب العموم، نعم.

المتن:

قال المصنف -رحمه الله تعالى-: **«فصل: يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، وعليه جمهور الفقهاء».**

الشرح:

قال -رحمه الله-: **«يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، وعليه جمهور الفقهاء»**، المصنف لما بيَّن العام ذكر التخصيص وهو الحكم المُقيد للعموم، أو بعبارة أصح: الحكم المُبين للعموم، وهذه المُخصصات باعتبار الأدلة فيها نظر، وباعتبار ما يقع به التخصيص فيها نظر آخر، فإذًا الأصل في المُخصصات هو النظر باعتبارين:

الاعتبار الأول: هو النظر في الأدلة المُخصصة، فإن العام ثبت بدليل ولا بد، والعام هو عموم النص، ولا يكون إلا بلفظ القرآن أو السنة، هذا هو المقصود بالمحل، ثم الأدلة الداخلة عليه بالتخصيص تارةً تكون نصًا وفيها تفصيل واختلاف في بعض درجاتها، وتارةً لا يكون كذلك، ومن هنا ذكروا التخصيص بالعقل والتخصيص بالحس ونحو ذلك.

فهنا المصنف يقول: يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، العام إذا ورد في كتاب الله فإنه يُخصَص بالقرآن، وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم قاطبة.

وكذلك يُخصَص القرآن من جهة عمومه بالمتواتر، وهذا أيضًا في الجملة لا اختلاف فيه من حيث تأسيس النظر، وإن كان من حيث الوقوع هذا باب آخر.

ومن هنا ينبغي أن يُتبين في هذه المسألة وفي المسائل المتصلة بها بعدها مما ذكره المصنف، أو المسائل التي لم يذكرها المصنف، لأن التقاسيم الأصولية عند الأصوليين في التخصيص كثيرة، بالاعتبارين اللذين سبق ذكرهما، وهما باعتبار الأدلة المخصصة؛ لأن الدليل لا بد أن يُخصصه دليل، فإن العموم ثابت بدليل، فلا بد أن يكون المخصص كذلك لا بد أن يكون المخصص دليلًا صالحًا للتخصيص في هذا المحل.

وبهذا الاعتبار وهو أن الأصوليين -رحمهم الله- أكثروا من التقاسيم، التنبيه من جهة أنه ليس كل تقسيم جوّزوه وصححوه حتى لو اتفقوا عليه يلزم أن يكون وقوعه ظاهرًا من جهة تطبيق الأدلة، وإنما هم يُقسّمون على الأصل.

ومثله التقاسيم التي ذكروها في النسخ، كقولهم: هل يصح أن يُنسخ القرآن أو المتواتر بخبر الواحد؟ فهذا إذا تُبين من جهة التطبيق قد لا يسلم له مثال أصلًا، والأمثلة التي يذكرونها أمثلة يسيرة جدًّا، لو سلمت فهي قليلة، ومع ذلك يبحثون هذه المسألة ويذكرون فيها الخلاف المشهور، إلى غير ذلك.

وهكذا في مثل هذه المسائل، وإن كان باب التخصيص بلا شك وباتفاق أهل العلم أنه أوسع من باب النسخ، باحتمال ما يقع به دليلًا مُخصِصًا وباعتبار ما يقع ناسخًا للمنسوخ، فباب التخصيص باب أوسع بإجماع أهل العلم، إذا كان كذلك فإنهم يقولون: إن

تخصيص العموم من القرآن بالسنة الآحاد أو ما يُسمونه خبر الواحد هذا محل خلاف بينهم، وفيه ثلاثة مذاهب لأهل الأصول:

الأول: وهو الذي عليه الجمهور، وأشار إليه المصنف واختاره، أنه يصح ذلك، أن هذا يصح أن يُخَص علوم القرآن بما هو من السنة الآحاد.

والقول الثاني لكثير من الحنفية يقولون: لا يصح ذلك إلا إذا دخل العام تخصيصٌ بقطعٍ، وعليه لا يجوز أن يكون ابتداؤه من جهة التخصيص بخبر الواحد، ويُحتمل أن هذا يتفرع عن قولهم -أي الحنفية- بأن العام الأصل فيه أنه قطعي، فلما كان قطعيًّا لم يقوى الظني عليه، ومن هنا قالوا: إذا خصه قطعي فقد ذهب ما عليه من حيث الأصل من صفة القطعية.

ثم هنا يكون عند الحنفية إما قطعيًّا في البقية، وإما ظنيًّا فيها، كقول الجمهور، وحتى من يقول منهم بأنه يكون فيما بقي قطعيًّا لا تكون درجة قطعيته كالأصلي الذي لم يدخله تخصيص.

ومن هنا قال أكثر الحنفية بهذا المذهب، وهو: أنه لا يصح التخصيص بالواحد بخبر الآحاد من السنة لعموم القرآن، إلا إذا خُص من قبل بقطعه، فاذا خُص القرآن بالقرآن أمكن أن يُخَص أيضًا بما هو من خبر الواحد.

وقال طائفة من النُظار بأن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يصح مطلقًا، وبعضهم يُفرع ما يقوله هنا من الأدلة فيرد ما يستدل به في باب التخصيص على ما استدل به في باب النسخ، ولهذا تجد أن بعض الأصوليين يستدل في باب التخصيص في هذه المسألة بما استدل به في باب النسخ.

والتسوية بين هذين البابين خطأ في النظر؛ ولهذا لا بد للناظر في أصول الفقه أن يعلم أن ما يُستساغ في النسخ لا يلزم أن يقع مثله في التخصيص، وأن ما يُستساغ في التخصيص لا يلزم أن يقع مثله في النسخ، فهما موردان بينهما اشتباه ولكنهما من حيث الماهية عند التحقيق بينهما اختلاف.

حتى إن هذا الاختلاف في الماهية حمل بعض الأصوليين من الحنفية وبعض المتكلمين فقالوا: إن التخصيص لا يقع إلا بمقارن منفصل، وأما إذا كان التخصيص بغير المقارن فلا يجعلونه من باب التخصيص، فإن تأخر المُخصص عن العام فإنهم لا يجعلون هذا من باب التخصيص.

والسبب في هذين الشرطين عند بعض الحنفية وبعض النُظار: أنهم نظروا إلى ماهية التخصيص ما هي، وهذه مسألة بالغة الأهمية، وإن كان أكثر الأصوليين لم ينصبوا لها اسمًا.

وقد يُشيرون إلى معناها وإلى أثرها في تعريف العام أو في التقاسيم، ولهذا النظر في هذه المسألة التي بين يدينا وفي كثير من المسائل المتعلقة بالتخصيص، بل لك أن تقول: إن النظر في جميع مسائل التخصيص سواءً من حيث الأدلة أو من حيث ماهية المخصص، والمقصود بماهية المخصص كقولك: التخصيص بالاستثناء، والتخصيص بالصفة، والتخصيص بالغاية، فإن هذا نظر في ماهية المخصصات.

أو النظر في المخصص من حيث كونه دليلًا، كقولك: التخصيص بالقرآن، وبالسنة المتواترة، وبالسنة الآحاد، ويتوسعون فيقولون: التخصيص بالعقل، وتجد أنهم يقولون:

التخصيص بالقياس، لكن يمتنع أن يُفرض مسألة وهي النسخ بالقياس، أليس كذلك؟ هذا من باب الممتنع، لا يُتصور فرضه أصلًا.

ولكنك ترى أنهم في باب القياس كما سيأتي فيما يذكره المصنف تكلموا في التخصيص بالقياس، ويكاد أن يكون ما سموه تخصيصًا بالقياس بعض صوره من المُجمع كما سيُنبَّه إليه.

المقصود في هذه المسألة: أن استصحاب البحث في هذه المسائل وهي باب المُخصصات والتخصيص بجملته في معتبريه الأدلة المخصصة وفي ماهية ما يُخَصَص به، يُستصحب فيه مقدمة كلية وهي فقه ماهية التخصيص، فمن لم يفقه ماهية التخصيص اضطرب عليه بعض القول في هذه المسائل.

وفي الجملة: ماهية التخصيص منضبطة عند الأصوليين، وإن كان بعضهم قد يُغلقها، كما أشرت إلى قول بعض الحنفية، فيزيد في تمييزها عن النسخ، فيشترط فيها شروطًا مغلِقة لماهيتها حتى تضيق.

وضيقها أنهم قالوا فيها: أنه لا يكون تخصيصٌ إلا في المقارن المنفصل، فجعلوا المتأخر ليس من باب التخصيص، وهذا فرقٌ له أثر في الموضوع كما ترى، فإنهم لا يجعلون ما ليس مقارنًا تخصيصًا، هذا فرق من جهة الموضوع.

وهؤلاء لما لم يجعلوا هذا تخصيصًا توسع عندهم باب النسخ، وصار قولهم في النسخ أوسع من غيرهم، كأنهم نقلوا بعض مادة التخصيص إلى باب النسخ، والذي حملهم على هذا هو فرض الماهية، ولذلكم نقول في أنه في جميع أبواب أصول الفقه سواءً في باب الأدلة كالنظر في دليل الإجماع ما هو، ولا نبتدئ بالكتاب والسنة وإن كانت هي الأصل

باعتبار ظهور أمرهما، فإن الكتاب معلوم وهو كتاب الله، والسنة معلومة وهي كلام رسول الله وهديه -عليه الصلاة والسلام-.

وإنما الذي قد يقع فيه لبس ما بعد ذلك، فالنظر في ماهية الإجماع، والنظر في ماهية القياس، والنظر في ماهية الاستحسان، والنظر في ماهية المصلحة المرسلة، والنظر في ماهية الاستصحاب، ثم ما يكون في باب الدلالات، كالعام والخاص، والمطلق والمقيد، إلى آخره، أجلّ مراتب العلم في الأصول هو الفقه لأصل هذه الماهيات.

والذي يقع عند كثير من الباحثين والدارسين أنه يعتبر القول في الماهية في هذه الأسماء الأصولية في الأدلة أو في الدلالات على قدر مُقتصد، ثم يتوسع في دراسة الخلافيات المتفرعة، ويجعل مناط النظر في هذه الخلافيات المتفرعة عن هذه الماهيات، يجعل مناط الترجيح فيها هو ما يُسمى عند نُظار الأصوليين من الأدلة المفصلة في هذه الماهيات، فإن كل من رجّح قولًا استدل له، أليس كذلك؟

وفي الجملة لا يجعلون من أوائل الاستدلال أن هذا مقتضى الماهية، باعتبار أن هذه مقدمة عندهم قد تمت من قبل، فمثلًا: إذا نظروا في التخصيص بالقياس تجد أن من يقول بالتخصيص بالقياس يستدل لقوله بأن القول بالتخصيص بالقياس فيه عمل بكلا الدليلين، ومقصوده بالدليلين ما هما؟ النص العام، والقياس.

فيقول: ولأن التخصيص بالقياس يُرجَّح باعتبار أن فيه عملًا بكلا الدليلين، والعمل بكلا الدليلين إذا أمكن أولى من ترك أحدهما، فتجد أن من يدرُس هذا الفن يعتبر الترجيح في مسألة القياس بمثل هذا، وكان الأولى والاستقراء الصحيح في الأصول أن

يُعتبر فقه الماهية في الباب الذي ينظر فيه؛ لأن هذه المسألة -وهي مسألة التخصيص بالقياس- فرع عن النظر في ماهيتين، وهما: ماهية التخصيص وماهية القياس.

ولهذا قد يذهب كثير من الأصوليين، بل قد يذهب جمهورهم إلى نفي ذلك، ثم يقع مثال مشهور من الشريعة كأنه صريح بإثبات ذلك، ومنه مثلًا في القياس وإن كان سيأتي لكن حتى يرتبط النظر في الموضوع؛ لأنه ليس المقصود في الموضوع أن تُؤخذ كل مسألة من الفرعيات فيقال فيها قولان أو ثلاثة، والجمهور على كذا والراجح كذا، هذا نظرٌ قريب ومتيسرٌ في الجملة، وكأنه لا يحتاج إلى تقرير على جهة السبب.

وإنما الذي يُعتبر فيه القول هو ما يكون من سبب هذه الأقوال، ومناطاتها عند من تكلم بها.

أما الاحتجاج المُفصل بعد ذلك فهذا قدره سهلٌ في الجملة، وإنما يقال: إنه سهل باعتبار أنه منشور في كتب الأصول، ولهذا قد لا يتفقون على هذه الأدلة، بل يتنوع عندهم طرق الاستدلال لما يُرجحونه، والسبب في ذلك: أن الحمل عندهم في الأصل على الماهيات أكثر مما يكون في التعاليل.

ولهذا -كما أشرت لكم- قد يتركون ما اشتهر ثبوته، فيُطلقون في الخلاف ما يكون على خلافه في الظاهر، ويكون له جواب في القياس، فمثلًا في القياس قد قال الله تعالى في كتابه في الإماء: **﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء:٢٥]**.

وقد أجمعوا في الجملة على أن العبد يُنصَّف كما تُنصَّف الأمة، مع أن العبد لم يرد به نص كما جاء في الإماء، فقالوا: هذا من باب التخصيص، لقول الله تعالى: **﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور:٢]**، قالوا: فخُصت الأمة بالنص.

﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾، قالوا: والعبد يُقاس على الأمة، وترى أن هذه المسألة تكاد أن تكون من الإجماع المحفوظ، لكن هل هذه المسألة بقوتها الواقعة في الشريعة ثبوتًا بيِّنا، تُوجب التصحيح للقول بأن القياس يكون مخصصًا، هكذا استدل بعض المتأخرين وجعلوا هذا برهانًا.

والصحيح أن هذا دليل محتمل ولا يكون من البرهان على المسألة؛ ولهذا الجمهور من أهل العلم من الأصوليين من الفقهاء والنُظار يذهبون إلى عدم إطلاق القول بالتخصيص بالقياس، فهذا تنبيه على هذا النوع من المسائل.

وإذا كان كذلك فالمسألة التي بين يدينا قال فيها المصنف: «**يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد**»، والمقصود بخبر الواحد عندهم: ما لم يكن متواترًا؛ ولهذا خبر الواحد عند النُظار والأصوليين الذين على طريقتهم ومن قلدهم من الفقهاء أوسع مما أراده أئمة الشأن من المُحدثين بخبر الواحد.

ولهذا قد يُسمون خبر الواحد وهو عند المُحدثين من المقطوع بحفظه، وإن لم ينطبق عليه حد التواتر الذي سموه في علم النظر ثم دخل على كتب الأصوليين وعلى بعض كتب متأخري أهل الحديث، الذين نقلوا ذلك عن بعض أصحابهم، حتى كاد المتواتر أن ينغلق من جهة الرواية بسبب مثل هذا الحد الذي حدوه به، وحتى أشار بعض الحُفاظ إلى أنه ليس له مثال، والسبب في هذا كله هو إغلاقه من قُبل النُظّار.

وأما إذا اعتُبِر خبر الواحد والتواتر على طرق أئمة الحديث فهذا شأن بيِّن الانضباط والإعمال في الرواية، وفي الجملة فهذا نفَسٌ في منهج النُظار الذين كتبوا في الأصول، وهو أنهم يعتنون في الأبواب بظبط ما يدور على هذا الباب من الأصول والفروع، دون أن يلتزموا بأن كل هذه المسائل التي اعتنوا بضبطها سواء قدّروا فيها إجماعًا أو حكوا فيها خلافًا دون أن يعتنوا بأن هذه المسائل تكون واقعة في الشريعة أو في خطابها ولا بد، فإنهم يعتنون باستكمال الماهية، ولهذا يُفرعون كل ما يُقدره النظر من التقاسيم ويجرون فيه قولًا.

ولا يلزم أن تكون كل هذه التقاسيم قد وقع فيها خطاب الشارع، بل قد يكون بعضها ليس كذلك، ولا ينضبط له مثال يصح، ولكنهم يعتنون بضبط الانتظام لهذه المسائل، نعم.

قال المصنف -رحمه الله-: **«يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، وعليه جمهور الفقهاء»**.

والقول الثاني: أنه لا يصح مطلقًا، وهو قول طائفة من النُظار.

والقول الثالث لبعض الحنفية أو لأكثرهم: قالوا: يجوز إن دخله تخصيص بقطعي من قبل وإلا لم يصح.

وبعض الحنفية وافق بعض النُظار في هذه المسألة، وهو القول بإغلاقه مطلقًا، نعم.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: **«ويجوز تخصيص السنة بالقرآن»**.

الشرح:

قال: **«ويجوز تخصيص السنة بالقرآن»**، وهو أعلى ثبوتًا، والجماهير على ذلك، وإن كان هذه المسألة من حيث الوقوع لا انضباط لها في خطاب الشريعة، ولكن بعضهم جعل تخصيص السنة بالقرآن من باب الآكد، قالوا: لأن المُخصِص أعلى، فهي تكون من باب الآكد، وبعضهم منع ذلك.

أما الذين أجازوا ذلك فإنهم قالوا: إنه تخصيص بالآكد ثبوتًا فيصح، ووجه هذا بيِّن كما ترى، وأما الذين قالوا: بأن السنة لا تُخَص بالقرآن، قالوا: لأن القرآن لما كان قطعيًّا فإنه هو المبتدئ بالأصول.

والتخصيص فرعٌ في تقييد أصل، قالوا: والسنة لا يبتدئ فيها الأصل ثم يجيء في القرآن ما يكون دلالته هي الفرع، فنظروا بهذا الاعتبار، قالوا: فلما اقتضى الأصل ذلك وحق القرآن ذلك عُلم أنه لا يقع ذلك.

قالوا: فلما اقتضى الأصل ذلك وعُلم أن هذا هو حق القرآن أنه المُبين للأصول كما قال الله -جل ذكره- في مقام السنة من الكتاب: **﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ﴾[النساء:١٠٥]**، قالوا: فإذا قيل بهذا وإن كان هو الأعلى فهو ليس من جهة النظر في الأعلى والأدنى من جهة الثبوت، وإنما من جهة أن التخصيص فرع وأن العام هو الأصل، فلا يُبتدأ الأصل بما دون القرآن، ويكون القرآن محله إنما هو على هذه المسألة إنما هو الفرع، قالوا: هذا لا يكون كذلك.

وفي الجملة فهذه المسألة لا ينضبط لها أمثلة في كتاب الله إلا على قدر من التكلف، ولا سيما أن مسألة -وهذا تنبيه غاية في الأهمية- ولا سيما أن مسألة التخصيص فقه وليست نقلًا.

فلما عُلم أن التخصيص فقه صار لا يمكن الجزم بوقوع ذلك في أدلة القرآن، أن تكون مُخصصة لعمومٍ جاء في السنة؛ لأنك إذا جعلته فقهًا فإن الفقه واسع الاعتبار، وهذا قدر من التنبيه على أثر الماهية على فقه المسائل الخلافية في أصول الفقه، وهو لا يختص كما أشرت بهذا المحل، بل في جميع مسائل أصول الفقه وما تفرع عن أصول ماهياتها، نعم.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«وتخصيص عموم القرآن وأخبار الآحاد بالقياس الجلي والخفي؛ لأن ذلك جمع بين دليلين، ومتى أمكن الجمع بين الدليلين كان أولى من اطراح أحدهما والأخذ بالآخر، لأن الأدلة إنما نُصبت للأخذ بها والحكم بمقتضاها، فلا يجوز اطراح شيء منها ما أمكن استعماله».**

الشرح:

هذه مسألة واسعة البحث عند الأصوليين، وهي مسألة التخصيص بالقياس، ولهم فيها أربعة مذاهب:

المذهب الأول: وهو مذهب طائفة من النُظار، قالوا: لا يصح التخصيص بالقياس مطلقًا، وأصول الحنفية تقتضي ذلك، فإن أكثرهم منعوا تخصيص القرآن بخبر الواحد بهذا الاعتبار، وهو من جهة أن خبر الواحد ظني.

فكذلك أصول الحنفية تقتضي ذلك باعتبار أن العام إما أن يكون قطعيًّا، فلا يحتمله القياس، وهو أدنى ظنيةً من خبر الواحد، لقوة مادة الاجتهاد فيه، وحتى ما كان من العام غير القطعي كالعموم الذي ورد بخبر الواحد على تقرير الأصوليين فإن القياس دونه،

لأن القياس ليس نقلًا وإنما هو مركبٌ من النقل والاجتهاد، ولهذا يصبح التخصيص بمادة من الاجتهاد.

فالمقصود: أن المذهب الأول هم القائلون بأنه لا يصح التخصيص بالقياس مطلقًا.

وقالت طائفة من الفقهاء: بأنه يصح التخصيص بالقياس مطلقًا، وقال به بعض النُظار باعتبار أن التخصيص فقه.

والقول الثالث: وهو القول الذي قال أصحابه بأنه يجوز التخصيص بالقياس الجلي دون القياس الخفي، ثم الذين قالوا بهذا المذهب الثالث بينهم خلاف في ضبط الفرق بين القياس الجلي والقياس الخفي، فبعضهم يجعل قياس العلة هو القياس الجلي، سواء كانت العلة منصوصةً أو مستنبطة، ويجعل ما دون ذلك كالشبه ونحوه هو القياس الخفي.

وبعضهم يقول: إن القياس الجلي ما كان على معنى الأصل، وما دونه فهو خفي، وبعضهم يقول: إن القياس الجلي ما كانت علته منصوصة، وما لم تكن كذلك فإنه قياس خفي، إلى غير ذلك من الاختلاف.

ولكن الجامع في هذا القول هو قولهم: أنه يجوز التخصيص بالقياس الجلي دون القياس الخفي.

القول الرابع: وقال به بعض النُظار والحنفية، أي: بعضُ الحنفية، وهو: أنه يجوز التخصيص بالقياس إذا سبق تخصيص القياس بالخبر، وهؤلاء يريدون بالقياس الذي يجوز هو القياس الجلي عندهم؛ لأن مذهبهم فيه تقييد من حيث الأصل.

قالوا: وأما أن يكون القياس ولو جليًّا هو المبتدأ في التخصيص فلا يصح، وإنما يصح أن يكون تابعًا لمُخصصات من الخبر، أو لمُخصص من الخبر قبله، قالوا: فاذا خُص العام

بالخبر كتخصيص السنة بالسنة أمكن أن يُخص أيضًا بالقياس الجلي، وأما إن لم يسبقه تخصيصٌ بالخبر فلا يمكن، فهذه أربعة مذاهب.

المصنف -رحمه الله- رجَّح أن العموم يصح تخصيصه بالقياس جليًّا كان أو خفيًّا، وجعل دليله في ذلك هذا التعليل، قال -رحمه الله-: «**لأن ذلك جمع بين دليلين** »، ويقصد بالدليلين: القياس والعموم الثابت في الخبر، لأن العموم لا يُتصور ثبوته بغير الخبر، فهو جمع بين الخبر -وهو دليل- وبين القياس، والخبر يُراد به دليل الكتاب أو السنة.

قال: لأن ذلك جمع بين دليلين، هذا هو جملة المقدمة، وما بعد ذلك فهو نتيجة، وما بعد ذلك فهو إبانة للنتيجة، فإنه قال لك: «**ومتى أمكن الجمع بين الدليلين كان أولى من اطراح أحدهما**»، يقول: بأنه لو لم يُقل بالتخصيص بالقياس لكان تركًا للقياس، وهو دليل صحيح، أليس كذلك؟ هو يرتب هكذا، قال: لكان تركًا للقياس، وهو دليل صحيح، فلا يُترك.

ولما كانت مقدمة المصنف في استدلاله كلية التزم بأثرها مع أن الجماهير على خلاف التزامه، من المالكية وغيرهم، ولما كانت مقدمة المصنف كلية التزم بأثر كليتها مع أن الجماهير على خلافه، وكأن المصنف وهو فقيه مشهور وله عناية بالفقه في مذهب الإمام مالك، وله تصانيف في ذلك، وله في شرح موطأ الإمام مالك شرح معروف، فهو فقيه كبير، ولم يكن من النُظار الذين لم يشتغلوا بالفقه كثيرًا، كبعض نظار المعتزلة، فهو فقيه بالغ الفقه، بمعنى: أنه يعرف أثر هذا القول على الفروع الفقهية.

ومع ذلك كأنه لم يلتزم أحد طرد التخصيص بالقياس غير الجلي، كأنه لم يلتزم أحد فيما يظهر، لأن القياس غير الجلي كثير ودرجات، فإذا كان إعماله -أعني غير الجلي- من أصله

فيه نظر فمن باب أولى أن يقوى على ماذا؟ فمن باب أولى أن يقوى على تخصيص اللفظ؛ لأن العموم معتبرٌ بم؟ باللفظ، أليس كذلك؟

فلما كان القياس الجلي في أصل ثبوته نظر، ولا يسلم لا في أصله لأن من الأصوليين من نفى القياس، عفوًا القياس الخفي، لأن القياس الخفي في أصل ثبوته نظر، ولا يسلم من ذلك البتة لا في أصله، فإن بعض الأصوليين والفقهاء لم يعملوا به.

والمشهور عند كبار فقهاء أهل الحديث كأحمد وأمثاله أنهم لا يعتبرون بمثل هذه الدرجة من القياس، وهو القياس ماذا؟ وهو القياس الخفي، ولهذا لقوة نقص هذه المادة صار المحققون من أهل العلم إما أنهم لا يعتبرون بها، كما هي طريقة طائفة من فقهاء أهل الحديث، كأحمد، وإسحاق، وأمثال هؤلاء، وإسحاق أقوى في ذلك من أحمد، أكثر إغلاقًا للقياس من أحمد، حتى شابه في بعض قوله ما هو من طريقة أهل الظاهر، وبعضهم في هذه المادة من القياس يتخير فيها تخيرًا ويترك أكثرها، كما هي ظاهر طريقة مالك -رحمه الله-.

والإمام أبو حنيفة -رحمه الله- قيَّد هذا النوع من القياس بإدخال ما يُحكمه ويُتقنه، وهو ما سماه أصحابه، ونُقل هذا عن أبي حنيفة نفسه، ولكنه محفوظ بالقطع عن متقدمي أصحابه، وهو ما سموه بالاستحسان، لأن أخذ الشريعة بالقياس الخفي لم ينتظم مذهبًا لأحد، والأئمة الأربعة لم يعتبروا به على الإطلاق.

وأوسعهم في باب القياس في هذا النوع هو الإمام الشافعي -رحمه الله- لأنه لم يقل بالاستحسان، وجوَّز كثيرًا من الأقيسة.

وأما الأحناف فجعلوا الاستحسان مقيدًا لأوجه القياس الخفي؛ لأن القياس الخفي -وهذا تنبيه مهم- لأن القياس الخفي يتوارد على المحل متعارضًا في كثيرٍ من صوره، القياس الجلي لا يتوارد على المحل متعارضًا.

القياس الجلي لقربه من النص وأثر النص، والنص كما تعلم بريء من الاختلاف، كما هو معلوم بالضرورة من الشريعة، **﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢]**.

أما القياس الخفي فلما كانت مادة الاجتهاد فيه أعلى من مادة أثر النقل، لأن القياس مركب من النقل والاجتهاد؛ ولهذا الذين عرّفوا القياس وقالوا: بأنه نقل حكم الأصل إلى الفرع، هذا التعريف ليس حكيمًا من حيث التحقيق في الماهيات، لأن القياس ليس نقلًا، وإنما إذا قيل كما قال طائفة من الأصوليين: إلحاق فرع بأصل لعلة جامعةٍ بينهما؛ فهذا الحد أو التعريف أظهر وأبين تحقيقًا من الأول، لا من جهة مُفصل التعريف، هذا بحث آخر.

ولكن من جهة تأسيس ابتداء الماهية بكلمة إلحاق، القياس إلحاق وليس نقلًا ولا إعطاءً، بعض الأصوليين يقول: إعطاء، هو ليس إعطاء، وإن كان الإعطاء فيه إجمال، لكن أولى منه في الظهور بعدم المناسبة لا في المناسبة هو قول من يقول بأنه نقل، والصحيح أنه يقال: إن القياس إلحاق.

فالمقصود: أن القياس الخفي مادة الإلحاق فيه أعلى من مادة أثر النص، ولما كان كذلك توارد القياس الخفي في بعض مادته متمانعًا، واتقى الإمام أبو حنيفة ومحققو أصحابه هذا التمانع بما قرروه فيما سموه دليل الاستحسان، لأنه في الأصل عنده دليل صحيح.

قال: فإذا تمانع فإنه يعتبر بالتقديم بالقرائن والاسباب الشرعية المُرجحة، ولهذا قد يُعذَر عما يظهر من بعض الوجوه أنه أولى لمثل هذه الأسباب والقرائن، وحصّل بعض المتأخرين ما كان يستعمله أبو حنيفة وقدماء أصحابه فصاروا يقولون في الاستحسان: بأنه تقديم قياس خفي على قياس جلي، وهو في الحقيقة لا يكون الجلي الأول، وإنما يكون أجلى منه من وجه، وإلا فالجلي المحض لا يتقدم عليه الخفي المحض.

وصار كما أسلفت الإمام أحمد وأكثر فقهاء أهل الحديث لا يعتبرون بهذا النوع أصلًا، وإن كانوا يقولون بأصل دليل القياس، فصارت المذاهب في المسألة التي ذكرها المصنف أربعة مذاهب:

- أنه يصح التخصيص بالقياس مطلقًا.

- أنه لا يصح التخصيص به مطلقًا.

- أنه يصح التخصيص بالجلي دون الخفي.

- أنه يصح التخصيص بالجلي إذا لم يكن القياس هو المبتدئ بالتخصيص، بل سبق تخصيص عموم الخطاب.

وهذا القول الرابع فيه قوة إذا استُعمل التخصيص على معناه المحقق، وإن كان لا يطّرد ذلك، والمقصود بمعناه المُحقَق أن التخصيص فقه وليس نقلًا، فإن قيل: فهل هو واقع في الشريعة؟ قيل كما سبق: -وهذا هو الذي حمل طائفة من الفقهاء والأصوليين على الجزم بإطلاق ثبوته، وأن التخصيص يقع بالقياس-.

قالوا: لأنه جاء في كتاب الله: **﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾**، قالوا: وهذا تخصيص لقوله سبحانه: **﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور:٢]**، وهذا التخصيص كان في الأَمّة.

قالوا: وأما العبد فلم يرد به خبر، ولكنه يأخذ حكم الأمة من جهة التنصيف قياسًا، وهذا مضى عليه العمل وهدي الصحابة، ونُقل فيه الإجماع، وهو الملائم لترتيب الشريعة، وانتظام أحكامها، وعدم اختلافها، قالوا: فلما كانوا على هذه الدرجة من القوة البالغة من جهة ثبوته عُلم أن هذا أصل صحيح، وهو ماذا؟ التخصيص بالقياس.

وهذا الاستدلال يرِدُ عليه مع صحة الحكم الذي فيه، وهو أن العبد يُنَصَّف كما تُنَصَّف الأمة، لكن يرِدُ عليه: أهذا -حين حُمل العبد على الآية المذكورة في الأمة- أهذا من باب القياس الذي هو إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة بينهما؟ لأن الفرع مسكوت عنه لم يبن، ولهذا احتاج إلى إعماله بدليل القياس، فهل هذا من باب القياس الذي يُسمونه أو ليس منه؟

هذا محتمل أن لا يكون من باب القياس أصلًا، ثم إذا جُوِّز أنه من باب القياس ولا سيما إذا اعتبرت القياس بالحدود التي قالها النُظَّار، فجعلت هذا في القياس، فإنما يقع في القياس العالي إذا جُوِّز أنه قياسٌ، فإن ما يقع في القياس العالي لا يلزم أن يقع في القياس النازل، أليس كذلك؟

ما يقع في القياس العالي الذي هو على معنى الأصل أو تقول: مطابق لمعنى الأصل، حتى كاد ألا يُسمى قياسًا، لا يجب حكمه للقياس النازل ولو كان داخلًا في ماهية ما سموه جليًّا.

فإذًا هل هذه الآية والحكم الذي ذُكر فيها أهي دالة على النوع أم دالة على الواحد؟ هي دالة على الواحد، ليست دالة على نوعٍ من القياس وهو القياس الجلي، ولهذا من يستمسك بأن التخصيص يكون في القياس الجلي دون القياس الخفي هل يصلح هذا المثال حجة له؟

يقال: هذا وإن كان جليًّا إذا جُوِّز أن يكون من باب القياس إلا أنه العالي، بمعنى: ليس كل من سُمي جليًّا يكون على رتبته، ومن بابٍ أولى ما ليس جليًّا، فإن قيل: كيف كان ذلك؟ قيل: لأن الجلي وإن اختلفوا فيه في تمييزه عن الخفي كما سبق هو درجات أيضًا.

ولهذا المصنف لما سمى الجلي هو وطائفة من الأصوليين يذهبون إلى أن قياس العلة مطلقًا يُسمى ماذا؟ يُسمى جليًّا، سواء كانت علة منصوصة أو علة مستنبطة، أليس هذا درجات في القياس الجلي؟ درجات، بل إنك إذا نظرت في العلة المنصوصة فما يثبت بالنص علة أيضًا هو درجات، وما كان من العلة المستنبطة فالاستنباط أيضًا في العلة كذلك درجات.

ولهذا إذا قيل: القياس الجلي والخفي في الجملة ليس واحدًا، أعني الجلي ليس واحدًا، والخفي ليس واحدًا؛ ولهذا أُشير في الخفي إلى أن بعض الفقهاء المتقدمين يتخيرون فيه، كالإمام مالك، فأصوله على هذا التخير، أو يقيدونه كأبي حنيفة وقدماء أصحابه، أو يدعونه مطلقًا كأحمد وإسحاق وأمثالهما.

فالمقصود هنا: أن هذه الآية لا ينبغي أن تُوهم من الحكم ما ليس مرادًا فيها، فإن الآية استدل بها بعضهم على أن هذا دليل بيِّن في صحة التخصيص بالقياس، ولولا أن التخصيص فقهٌ وليس نقلًا لبطل التخصيص بالقياس، ولكن لما كان التخصيص ماهيته واسعة احتمل النظر في هذا المحل، وإلا الأصل على خلاف ذلك.

ولذلك إذا قيل: ما هو الأظهر في هذه المسألة التي ذكروا فيها أربعة مذاهب؟ قيل: إذا اعتُبر بماهية التخصيص وأنه فقه وليس نقلًا محضًا فإن بعض القياس يُعتبر في هذا الفقه، سواءً سُمي تخصيصًا بالقياس أو لم يُسمى كذلك، ولهذا له بعض الأمثلة المُجمع عليها، كمثال تنصيف العبد قياسًا على الأمة، نعم.

المتن:

قال -رحمه الله-: «**فصل: وقد يقع التخصيص أيضًا بمعانٍ في أفعال النبي -صلى الله عليه وسلم- وإقراره على الحكم، وما جرى مجرى ذلك**».

الشرح:

وهذا التخصيص به منضبط ومتفق عليه في الجملة، التخصيص بأفعال النبي -صلى الله عليه وسلم- وإقراره منضبط ومتفق عليه في الجملة، من جهة الوقوع في الشريعة، وإن كانت هذه المسألة من حيث الخلاف النظري بين متأخري أهل الأصول منهم من يقول بأنه لا يقع التخصيص بالفعل، هذا مذهب قاله طائفةٌ من الأصوليين.

ولكن من حيث الوقوع في الشريعة فإن التخصيص بأفعال النبي -صلى الله عليه وسلم- المُبينة لعموم القرآن ولعموم السنة؛ أمر مُجمع عليه بين الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- من حيث الأصل.

وأما من حيث آحاد المسائل فهذه محل خلاف، لم؟ فإن قيل: لما يقال في آحاد المسائل يدخلها الخلاف وقد صُحح الأصل؟ فإن قيل: إذا صُحح الأصل فلمَ لم يُقل وهذا مطرد في سائر المسائل؟ لما يقال: وهذا لا يلزم في سائر المسائل التي تكلموا فيها؟

الجواب: لأن آحاد المسائل تكون متأثرة بغير ذلك من الأسباب والأدلة، لأن آحاد المسائل منها ما يكون متأثرًا بدليل آخر، أو بسبب آخر، أو بمقتضٍ آخر، أليس كذلك؟ فلا تضطرد له هذه القاعدة.

لكن إذا نظرنا من حيث الأصل، فإنه يقال: من حيث الأصل البيِّن وهذا منتظم في الشريعة، وإن أطلق بعض المتأخرين من النُظار الخلاف فيه، لكنه ليس خلافًا محفوظًا عن أحد من المتقدمين؛ لاتفاقهم على إجلال العمل بسنة النبي.

ولم يختلفوا أن فعله -عليه الصلاة والسلام- من سنته، وإن اختلفوا في بعض أنواع الفعل، كالفعل العادي وتمييزه عن ما كان من الهدي، فهذا باب آخر، لكن لم يختلفوا أنه -عليه الصلاة والسلام- أفعاله يُقتدى بها في صلاته، وفي نسكه، إلى غير ذلك.

وأنت تعلم أن الرسول -صلى الله عليه وآله وسلم- قال مبينًا أن فعله هدي متبع قال فيما هو من أصول العمل في الشريعة: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»، وقال في النسك: «**خذوا عني مناسككم**»، وكان الصحابة يأخذون عنه هذا في الصلاة، ويأخذون عنه هذا في النُسك، بل وأخذوا عنه ذلك في الصيام.

حتى إنه -صلى الله عليه وسلم- لما واصل في صيامه واصل من واصل من الصحابة في صيامهم، حتى نهاهم عن ذلك، فدل على أن فعله اقتداء، وهذا أصل مُحكم في الشريعة، وإذا كان كذلك وقد جوّز من جوّز التخصيص بالقياس وإن كان إطلاقه فيه نظر، إلا أن مادةً منه تثبت، كما سبق، إلا أن مادة منه وهو العالي منه يثبت باعتبار أن التخصيص فقه وليس نقلًا، ولو كان نقلًا لم يصح.

فإذا كان هذا مُجوزًا في مادة من القياس فمن باب أولى أن يتحقق ذلك في أفعال النبي –صلى الله عليه وآله وسلم– وإقراره، ولا سيما أن ذلك من بيان الرسول –صلى الله عليه وسلم– لكلام الله، وبيانه لما قاله لأمته، فإنه يُبين بفعله ما يقوله –عليه الصلاة والسلام–.

وعلى هذا: فقول المصنف –رحمه الله–: «**وقد يقع التخصيص أيضا بمعانٍ في أفعال النبي –صلى الله عليه وسلم– وإقراره على الحكم وما جرى مجرى ذلك**»، أي: ما كان من هدي النبي –صلى الله عليه وسلم–.

وهنا يقال: بأن كل ما كان من هدي النبي –صلى الله عليه وسلم– قولًا وفعلًا وإقرارًا فإنه يُخصص به العموم ولا شك، على قواعد التخصيص المعتبرة، وهو داخل في قول الله سبحانه: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ**﴾ [**النساء:١٠٥**]، وداخل في قوله: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾ [**الأحزاب:٢١**].

والأسوة من جهة اللغة: هي الاقتداء من جهة الحركة، وليس هي القول المحض، قوله –سبحانه وتعالى–: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾ [**الأحزاب:٢١**]، هو الاقتداء من جهة الأفعال.

وأما الاقتداء بالأقوال وحدها فهذا الكلمة من جهة اللغة لا تقصُره، بل الأسوة من يُقتدى بأقواله وأفعاله، والأنبياء والرسل هم على هذا المقام، الأصل أنه يُقتدى بأقوالهم، وهذا منضبط منتظم، وكذلك بأفعالهم، وإن كانت مسألة الفعل تكلم عنها كثير من المتأخرين وأكثروا فيها القول، مع أنها مسألة من حيث الأصل عند السلف غير مشتبهة.

وأعني بكونها غير مشتبهة عند السلف أنهم يُقررون عن السلف الأول، ويعتبرون أن فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- هدي يُقتدى به، كما تواتر بذلك القرآن والحديث.

وأما بعض الفعل البيِّن من جهة العادي المحض فهذا لم يختلفوا أصلًا في عدم دخوله في كونه محلًا للاقتداء، فهذا إذا اختار النبي -صلى الله عليه وسلم- أو أكل بقدر كذا، فأكل ثلاث لقيمات -عليه الصلاة والسلام- مثلًا، فلا تكون هذه الثلاث من محل الاقتداء؛ لأن هذا من الفعل العادي المحض، والفعل العادي المحض يفعله رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- ولكنه ليس محلًا لم يُشرع فيه اقتداء، وإنما الاقتداء بهديه -صلى عليه وسلم- فهذا لم يكن مشتبهًا على أحد من الصحابة.

وما أراده -صلى الله عليه وسلم- فيما الأصل فيه أنه عادي؛ فنقله إلى أن جُعل له في الشريعة وصف شرعي لحكمة، فخرج عن كونه من محض العادي إلى كونه من ذي الوصف الشرعي، بيَّن النبي -صلى الله عليه وسلم- فيه البيان الذي يُثبت ذلك.

كثنائه -صلى الله عليه وسلم- على لبس البياض، فثناؤه -عليه الصلاة والسلام- على لبس البياض جعل طائفة من أهل العلم من أهل الحديث وغيرهم يستحبونه، مع أن الأصل في اللون أنه وصف عادي، ولهذا لم يُشرع في الأفعال العادية المحضة ذلك، وأما ما يكون متصلًا بالهدي فالنبي يُبينه -صلى الله عليه وسلم- سواء كان فيما اعتاد الناس فعله أو فيما اعتاد الناس تركه.

فالمقصود: أن كثرة البحث في الأفعال بالتقييد وإجراء الخلاف فيها على ما فعل بعض المتأخرين من الأصوليين ليس حكيمًا، لم؟ لأنها مسألة ليست مشتبهة، أفعال الرسول -عليه الصلاة والسلام- قدوة لأمته، الله -جل ذكره- يقول: **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ**

أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب:٢١]، والنبي -عليه الصلاة والسلام- يقول: **«صلوا كما رأيتموني أصلي»، «خذوا عني مناسككم»**.

«قالوا: يا رسول الله، قال: ما بال رجال يواصلون» -أي في الصيام-، -والأحاديث كلها في الصحيح- **«قالوا: يا رسول الله رأيناك تواصل»**، هل نهاهم النبي -صلى الله عليه وسلم- عن الاقتداء بالفعل؟ كلا، مع أنه ما أمرهم بالوصال، وإنما اقتدوا به بمحض... ما أمرهم بالوصال قولًا، والقرآن في الصيام يقول الله فيه: **﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة:١٨٧]**، ولكنهم واصلوا فوق الليل، فلما قال لهم ذلك قالوا: **«يا رسول الله، رأيناك تواصل»**، فقال -عليه الصلاة والسلام-: **«وأيكم مثلي»**، فدل على تخصيصه به -عليه الصلاة والسلام- ولهذا اتفق العلماء المتقدمون على أن الوصال خاص بالنبي -صلى الله عليه وسلم- وأما غيره فلا يُواصل.

وحُكي في ذلك بعض الخلاف عن ابن الزبير وطائفة، وأن ابن الزبير -رضي الله عنه- كان يواصل، حتى بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: لأن النبي اعتبره بالقوة وهو يقوى عليه، ذكر ذلك ابن أبي شيبة بإسناد صحيح عن ابن الزبير، حتى إنه في هذا الإسناد ذكر عنه أنه يُواصل كثيرًا، أي قدرًا غريبًا، على الاحتمال الآدمي، والإسناد ظاهره الصحة عند ابن أبي شيبة من فعل ابن الزبير.

لكن عامة الصحابة -رضي الله عنهم- بلا شك والإجماع بعد ذلك عند السلف من أهل القرون الثلاثة على خلاف هذا الأصل الذي ذكره أو ذُكر عن ابن الزبير.

الشاهد في هذا: أن فعل النبي أصلٌ بيِّن، يخرج منه العادي المحض الذي لم يأتِ دليل يُشير إلى اصطفائه، أي: إلى تشريعه، ويخرجُ منه ما بيَّن النبي أنه من الرأي العادي، والموكول إلى تجربة بني آدم.

ويذكرون في هذا ما قاله النبي -صلى الله عليه وسلم- في تأبير النخل، وهذا المثال لا ينبغي أن ينصب للمسألة تقاسيم وخلافًا، لِمَ؟ لأنه في باب المنضبط، فلا يُجعل أقسام على هذه المسألة وكأن مسألة الأفعال مسألةٌ فيها إشكال، أو فيها تقاسيم عالية، لا، هو العادي منها منضبط أصلًا، ولهذا لم يُبحث أصلًا.

والصحابة مشوا ومضوا على الاقتداء بفعل النبي ويعلمون ما كان من فعله ليس محلًا للاقتداء، وهي الأفعال العادية المحضة، قال حذيفة -رضي الله عنه-: **«فأتى سباطة قوم خلف حائط -كما في الصحيح- فبال كما يبول أحدكم»**، هل كونه أتى سباطة قوم يكون هذا الفعل على هذه الماهية؟ هذا فعل ما؟ هذا فعل عادي<

ولهذا الشريعة جعلت للأفعال العادية في الجملة جعلت لها قواعد وموازين، ولم تجعل لها أسماء، وهذا من كمال الشريعة وعمومها لسائر أجناس بني آدم، مهما اختلفت بلادهم وأمكنتهم وأزمانهم؛ لأن اختلاف الزمان والمكان يؤثر في الأمر العادي، أليس كذلك؟

فمثلًا: لا يقال إن لبس كذا من مادة الثياب كالكتان مثلًا أو الصوف مثلًا أو كذا مثلًا يكون هو الأفضل من غيره، لم؟ لأن هذا يختلف باختلاف المسلمين، فبعض المسلمين بلادهم حارة في غالب الوقت، وبعضهم بلادهم في عامة السنة باردة، وبعضهم يجدون كذا، وبعضهم لا يجدون كذا.

ولهذا الشريعة وسّعت في هذا وجعلت معيارًا، فنهت عن لبس جلود السباع مثلًا على مذهب الجماهير، ونهت عن لبس الحرير، ونُهي عن الإسبال كما قال النبي: «**من جر ثوبه خُيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة**»، فأعطت للباس ولنحو ذلك قواعد، لكنها لم تجعل لها أسماء.

وكذلك الأطعمة، فإن الله جعل الأصل فيها الحُل والإباحة، والُمحرم منها هو الُمفصل، المحرم منها هو المسمى، ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ**﴾ [**المائدة:٣**]، المسمى هي المحرمات، وما لم يُسمى فهو ماذا؟ ما لم يُسمى بعينه أو بوصفه، ما لم يسمى بعينه كالميتة والخنزير.

أو بوصفه كقوله سبحانه: ﴿**وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ**﴾ [**الأعراف:١٥٧**]، فما لم يكن محرمًا وصفًا ولا عينًا في كتاب الله فهو المذكور بقول الله إباحة: ﴿**وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ**﴾ [**الأنعام:١١٩**].

فدل على أن الأصل في الأطعمة الإباحة، وهذا من كمال الشريعة، ولهذا صار طعامها المباح ولباسها المباح وأحوالها العادية المباحة صالحة لكل زمان ومكان، ولكل أمة أو لكل قوم من المسلمين باختلاف بلادهم، وباختلاف زمانهم، وباختلاف مكانهم؛ لهم أن يطعموا وأن يلبسوا ما يشاؤون على قواعد الشريعة، وليس على تعيين الشريعة من جهة الأسماء؛ لأن الشريعة ما جمعت الأسماء المباحة فحدّت أطعمة عشرة أو عشرين أو ثلاثين بالتسمية إباحة.

ولهذا أُبيح ما لم يره أكثر فقهاء المسلمين، أليس كذلك؟ من البلاد النائية التي فيها من الطعوم ما لم يره أكثر الفقهاء، فضلًا عن الصحابة -رضي الله عنهم- لأن الله -سبحانه وتعالى- يقول: **﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام:١١٩]**.

فترى أن هذه الشريعة العظيمة -وهي شريعة الإسلام- كاملة واسعة لسائر المسلمين، ولهذا المسلمون الذين يكونون في بلاد غير المسلمين تكون حالهم واسعة في هذا، وإن كانوا مقيدين بحدود الشريعة، لكنهم على سعة من أمرهم، باعتبار أن الشريعة لم تُعين الاسم، وإنما جعلت الصفة.

وأما في باب عبادة الله لكونها حقًا ولحرمة عبادة الله وجلالها فإنها مقصورة على ما شرع الله ورسوله بالتسمية، وعن هذا كان النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول في عبادة الله: **«من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد»،** فهذا في العباد، وهذا أيضًا من كمال الشريعة ورحمتها.

ولهذا كان شرع الله يُسرًا، كما قال النبي -عليه الصلاة والسلام- كما في الصحيح وغيره من حديث أبي هريرة: **«إن هذا الدين يُسر، ولن يُشاد الدين أحد إلا غلبه»،** هو يسر لأنه إيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وقضاء الله وقدره، وهو يسر لأن فروضه فضلًا عن النوافل لأن فروضه مُعينة من الشريعة.

فإن الفروض من الصلاة هي الصلوات الخمس في اليوم والليلة، والفرض من الصيام هو صيام شهر في السنة، وما خلا ذلك فليس فرضًا، والحج مرة واحدة، كما قال -عليه الصلاة والسلام- في حديث أبي هريرة: **«أيها الناس، قد فُرض عليكم الحج فحجوا»،** فقام رجل فقال: **«يا رسول الله، أكل عام؟ فقال النبي: «لو قلت: نعم لوجبت، ولما**

استطعتم، ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم»، ولهذا الحج فريضته مرة واحدة لمن استطاع إليه سبيلا، هذه سعة في الشريعة، وهذا رفق في الشريعة، وهذه رحمة في الشريعة.

مع أن الله قد قال في كتابه لنبيه حتى لا تُفقه الشريعة على غير وجهها، مع أن الصيام فيها فرضه شهر، والحج فرضه مرة، والصلوات خمس صلوات في اليوم والليلة، إلى غير ذلك، ومع هذا فقد قال الله لنبيه: **﴿قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام:١٦٢]**، ولا تعارض بين هذا وهذا، ولهذا شُرع فيها النوافل وشُرع فيها التطوع.

شُرع فيها النوافل وشُرع فيها التطوع، وترى أن نوافل الشريعة هي المتصلة بأصول عباداتها الواجبة، ولهذا النافلة أخص من اسم التطوع، فإن النوافل متصلة بأصول الفرائض، ولهذا تسمى الصلاة التي قبل الفريضة أو بعدها تسمى نافلة، لمَ؟ لأن الصلاة فيها فرض، أليس كذلك؟

وتسمى الصدقة نافلة، لأن الصدقة فيها فرض، وهي الزكاة، وهي تُسمى صدقة عن الزكاة في كتاب الله، كما قال الله -جل وعلا-: **﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ [التوبة:٦٠]**، فهذه النوافل تُسمى نوافل في الشريعة، ومنه قول الله سبحانه: **﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ﴾ [الإسراء:٧٩]**.

فإن قيل: فما وجه مناسبة ذلك؟ قيل: لأن النافلة في لغة العرب هي الزيادة الفاضلة فيما له أصل متصل، أي: تتصل به هذه النافلة، وأما المبتدأ فلا يُسمى نافلة، والزيادة المنفكة عن أصل ليست هي من مادة النافلة، ولهذا من كمال الشريعة في الجهاد في سبيل الله أن الله

-سبحانه وتعالى- سمى الغنائم التي قال فيها كما في الصحيح وغيره: «**أُحلت لي الغنائم**» سماها النبي -صلى الله عليه وسلم- الغنائم.

ولكن جاء في كتاب الله وجاء أيضًا ذلك بسنة رسول الله، ولكنه في كتاب الله بيِّن معلوم، وهو أن الغنائم سُميت في كتاب الله الأنفال، قال الله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنْفَالِ قُلِ الأَنْفَالُ للهِ وَالرَّسُولِ**﴾ **[الأنفال:١]**، الشريعة سمتها أنفالًا، وهذا فيه إشارة عظيمة في دلالة الشريعة، وهي أن الجهاد لم يُشرع للمغنم، ولا يجوز أن يُبتدأ بقصد ماذا؟ بقصد المغانم؛ لأن الجهاد هو لإعلاء كلمة الله -سبحانه وتعالى- على قواعد شرع الله -سبحانه وتعالى- فصارت هذه من النافلة، أي: من الزيادة المتصلة بأصله، وليست هي الأصل فيه، وإنما الأصل فيه إعلاء كلمة الله -سبحانه وتعالى- على ترتيب الشريعة المعروف له في كلام الفقهاء -رحمهم الله- نعم.

المتن:

قال -رحمه الله-: «**ولا يقع التخصيص بمذهب الراوي، وذلك مثل ما روى ابن عمر -رضي الله عنهما- عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا»**».

الشرح:

«**ولا يقع التخصيص بمذهب الراوي**»، الراوي أي: الراوي للحديث، وهو الصحابي، وهذه مسألة فيها خلاف، الجمهور من أهل الأصول والفقهاء يقولون: لا يصح التخصيص بقول الراوي أو فعله ومذهبه، لا يصح التخصيص بقول الراوي أي: بمذهبه، أو بفعله على خلاف ما روى، وهو كله داخل في كلمة المذهب التي سماها

المصنف، وبعضهم يُعبر عن هذا بقوله: العبرة بما روى لا بما رأى، هذا هو القول الذي عليه الأكثر في تقرير هذه المسألة.

والقول الآخر وقال به كثير من الحنفية أو أكثرهم: بأن مذهب الراوي يُخصَص به، والقول في مذهب الراوي شبيه من وجه في هذه المسألة بما ذكرناه من القول في مسألة القياس، بمعنى: أن مذهب الراوي تارةً يكون صريحًا وتارةً يكون دون ذلك، إذا اعتبرت هذه المسألة من حيث الأصل، فإنك تقول: إن مذهب الراوي الأصل فيه اجتهاد محض، ولما كان اجتهادًا محضًا لم يتجه أن يُجعل مُخصصًا.

وإنما يقال اجتهاد محض وإن كان المجتهدون يجتهدون نظرًا في الشريعة، لكن لم قلنا: إنه اجتهاد محض؟ تمييزًا له عن القول في القياس؛ لأن القياس اجتهاد ليس محضًا، فيه اجتهاد وفيه نقل، ولولا أصل النقل في القياس وهو الأصل وما قضى به لما كان دليلًا أصلًا، أليس كذلك؟

ولهذا لم يقل أحد من الأئمة بأن الاجتهاد المحض مهما علا صاحبه يُعد في الأدلة، أليس كذلك؟ ولا ذهب لهذا أحدٌ، حتى في أجلّ المجتهدين من حيث الأعيان، وهو أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- فلم يذهب أحد إلى أن اجتهاد أبي بكر حجة مطلقًا، وإنما غاية ما بحثوه هو ما كان فيه جمعٌ، كاختلافهم في إجماع الخلفاء الراشدين أهو حجة أو ليس بحجة؟

وهذه المسألة من جنس ما أُشير إليه أن الأصوليين يفرضون ما لم يقع شيء على خلافه، فإنه لم يخالف الخلفاء الراشدون أو لم يقع إجماع للخلفاء الراشدين إلا وفيه سنن من الكتاب والسنة بيِّنة.

المقصود هنا أن مذهب الراوي اجتهاد، ليس مركبًا، بل هو اجتهاد محض، وإن كان مبنى هذا الاجتهاد عند المجتهدين هو الشريعة، لكنه ليس مركبًا كالقياس، المركب من الإلحاق والنقل، ولتركيب القياس من الإلحاق والنقل -تأمل هذا- ولتركيب القياس من الإلحاق والنقل اختلفوا في محله في كتب الأصول، فصار جمهورهم يجعله في الأدلة، وبعضهم لما فيه من مادة الفقه والإلحاق يجعله في الاستدلال، كما هي طريقة أبي حامد الغزالي -رحمه الله- وطائفة.

ويشتبه هذا في كلام الإمام الشافعي -رحمه الله- فإنه تارةً إذا توسع في القياس كاد أن يُسميه اجتهادًا، بل قد أدخله في صريح اسم الاجتهاد في الرسالة، من حيث اسم الاجتهاد العام، وهذا كله بيِّن عند الأئمة -كالإمام الشافعي وأمثاله- أن القياس مركب.

فالمقصود: أن مذهب الراوي اجتهاد محض لا نقل فيه، فلما كان كذلك لم يصر مناسبًا أن يُجعل مخصصًا، وهذا هو القول الراجح من حيث الأصل، القول الراجح من حيث الأصل هو هذا.

والقول الثاني حاملهم فيه أو مُوجبه عندهم هو أن الراوي الذي روى هذا من الصحابة هو أعلم بمُفسر ما روى من النصوص، وقولك: هو أعلم بمفسر ما روى أولى من قولك: هو أعلم بتفسير ما روى، وقولك: هو أعلم بمفسر ما روى أي: بمفسره من النصوص.

قالوا: فلما روى الراوي من الصحابة ما يرويه إلى النبي ثم عمل عملًا فيه تخصيص لبعض عموم هذا عُلم أنه يعلم المخصص، فهو أعلم بمفسره، أي: من النصوص

الأخرى، وليس بالاجتهاد المحض، فخرج بهذا عن تمحض كونه اجتهادًا محضًا في باب التخصيص خاصة، وإن كان الأصل في المذهب أنه اجتهاد.

ولهذا كنتيجة لهذا التقرير من يقول بالتخصيص بمذهب الراوي هل اعتبر بعين الراوي كأسماء معينة من الصحابة دون غيرهم؟ لا، إلا ما يُقيده البعض بالوصف، فيقول: إن كان فقيهًا، فيُقيد ذلك بالوصف لا بالعين، ومع هذا فلما صاروا يُقيدون ذلك في التخصيص مع أنهم متفقون على أن مذهب الراوي من حيث الأصل هو اجتهاد، ولهذا لم يقل أحد منهم بأن مذهب الراوي مطلقًا من القائلين بأن مذهب الراوي يُخصص به، هل قال أحد منهم بأن مذهب الراوي في غير محل التخصيص يكون حجة؟ لا.

تأمل هذا، لم يقل أحد من القائلين من الحنفية بأن مذهب الراوي يُخصص به؛ لم يقل بأن مذهب الراوي في غير محل التخصيص يكون حجة، ولهذا إنما قالوا ذلك قالوا: لأن الراوي أعلم بمُفسره، أي: من النصوص، وبعضهم يقول: أعلم بتفسيره، ولكن الأول هو الأولى.

وهل هذا خاص بالصحابة أو يضطرد في التابعين؟ هذه مسألة فرعية بحثها بعض الأصوليين، وفيها قولان مشهوران، والراجح هو الأول، الذي رجَّحه المصنف، وهو مذهب الجماهير؛ لأن الأصول الشرعية المُحكمة للعمل بكلام الله ورسوله لا يصح أن تُقيَّد بما الأصل فيه أنه اجتهاد محض، وكونه وقع على علم بمُفسره هذا احتمالٌ ينازع الأصل المحكم، أليس كذلك؟

ولو كان ما يفسره بيِّنًا في التخصيص لبان ذلك لغيره من المجتهدين من الصحابة ومن بعدهم، مما يحصل به نتيجة أن كونه مذهبًا للراوي لا أثر له في باب التخصيص، بل

مذهبه -أي الراوي- كمذهب غيره، ولا امتياز له في ذلك، وهذا هو الذي عليه الجمهور وهو الذي يقتضيه الأصل، وهو الأصل المُحكم في ذلك.

فإن قيل: فهل القول الآخر لا أثر له البتة، حتى يكون بين يدي الناظر في الفقه قاعدة مضطردة بأن العبرة بما روى لا بما رأى؟

قيل: مذهب الراوي له مسار في الأثر على فقه النظر في الدليل الذي رواه، بمعنى: أنه إذا فعل الراوي ما ظاهر الدليل الذي رواه على خلافه فإن هذا مسار في الاجتهاد، وإذا عُبِّر بمسارٍ في الاجتهاد؛ لأن هذا هو الاجتهاد الحق، الاجتهاد ليس أن يأتي إلى البيّن البسيط اللازم في المدارك فيسميه اجتهادًا، الاجتهاد هو استثارة النظر، كما سماه أبو حامد الغزالي -رحمه الله- سمى الاجتهاد إيش؟ لما وصف الاجتهاد وصفه بأنه ماذا؟ استثارة النظر.

أما الشيء المنضبط في المدارك فهذا ليس هو الاجتهاد العالي، فهذا يُوجب استثارةً للاجتهاد والنظر لما الراوي ولا سيما إذا كان من الصحابة ظاهر عمله على خلاف ظاهر الرواية التي رواها، فيكون لهذا في كل واقعة يتبين فيها الأمر على درجة تختلفُ عن الواقعة الأخرى، فهذا يؤثر.

ومن هنا يقال بأن مثل هذا الحكم بترجيح مذهب الجمهور لا ينبغي أن يكون قاعدة مُلحة لا يعتبر بفقه الصحابي الراوي للحديث، لأنه على أدنى أحواله من فقه الصحابة المعتبر بفهم الكتاب والسنة، فإنهما إنما يُفهمان على هدي الصحابة -رضي الله عنهما- الذين قال الله فيهم: **﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ [التوبة:١٠٠]**، فدل على أن منهجهم في الفهم منهج أو هو المنهج المعتبر.

ومناهج الفقهاء بعد الصحابة هي فروع عن فقه الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- وإن تنوعت بين أهل الرأي والقياس وأهل الحديث والخبر.

فالمقصود: في ذلك أنه ليس راجحًا، -أعني القول الذي قاله كثير من الأحناف-، ولكن كونه ليس راجحًا لا يعني أنه ساقط الاعتبار، وهذا معنى ينبغي لطالب العلم أن يعتبر به في علم الأصول، فإنه في الجملة؛ الأقوال التي فيها قوة كهذا القول له وجه، فإنه وإن لم يُقل به أو لم يُسمى راجحًا إلا أن له أثرًا في الاعتبار.

وأبلغ منه إذا قلت بأن الراجح التخصيص بالقياس، فإن القول بأن القياس لا تخصيص به ينبغي أن يكون له أثر في الاعتبار، وإن لم يكن راجحًا، لأن هذه الأقوال الأصولية في المسائل المركبة لا تنشأ من الأسباب الضعيفة، كما قد يُتوهم، والمقصود بالتوهم هنا... كما قد يُتوهم، فإن قيل: فأين التوهم الذي قد يقع؟

قيل: التوهم الذي قد يقع إذا نُظر لمثل هذه المسألة نظرًا بسيطًا، ليس نظرًا مركبًا كحالها، إذا كانت المسألة مركبة فانظرها مركبة أو دعها، أما أن تأتيها بنظر بسيط كأنه يُسفه القائل بها من الفقهاء والأصوليين، كيف ذلك؟

حينما يقال: كيف يُقدم رأي أحدٍ على السنة التي رواها؟ فهذا من تقديم رأي الرجال على السنة من كلام النبي -صلى الله عليه وسلم- إذا قيل أنه يُخصص به، هذا نظر وإن كانت مقدماته فاضلة وصحيحة، بل واجبة وعظيمة، وهي أن السُّنة مُعظمة، وأنه لا يصح أن يُقدم على قول رسول الله قول أحد، كما كان الإمام مالك -رضي الله تعالى عنه- في هذا المسجد الشريف وهو في مجلس العلم يقوله، **"كلٌ يُؤخذ من قوله ويُترك إلا**

صاحب هذا القبر"، ويشير إلى النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- في حاله وكلامه، هذا لا شك فيه.

لكن كان مبنى من يقول ذلك على هذا النظر البسيط ليس كذلك، فإنما اعتبروا لها سببًا، وإذا قيل: أنه ليس راجحًا فلا يلزم أن يكون أن ساقط الأثر على هذا الاعتبار.

إذًا الراجح في مذهب الراوي أنه لا يُخصص به، وتسبيب ذلك إجمالًا: أن مذهب الراوي اجتهاد محض وليس مركبًا من النقل والاجتهاد كالقياس، ولهذا لم يصح مخصصًا، وإنما هو كقول بقية الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- نعم.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: **«وذلك مثل ما روى ابن عمر -رضي الله عنهما- عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا»، وقال ابن عمر: التفرق بالا بدان، فذهب بعض أصحابنا»**.

الشرح:

هذا الحديث **«المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا»** وكانا جميعًا أو يُخير أحدهما الآخر، فإن تبايعا على ذلك، فإن تفرقا قبل أن يدع أحدهما البيع فقد وجب البيع، هذا حديث ابن عمر متفق على صحته، وابن عمر -رضي الله عنه- نُقل عنه هذه الرواية، وهو أنه التفرق بالا بدان، أيكون هذا تخصيصًا أم يكون هذا بيانًا محضًا وليس من باب التخصيص؟ المصنف جعله مثالًا للتخصيص بمذهب الراوي.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«فذهب بعض أصحابنا وأصحاب الشافعي إلى أنه يقع التخصيص بذلك، وذهب مالك -رحمه الله- إلى أنه لا يقع به التخصيص وهو الصحيح؛ لأن الأحكام إنما تُؤخذ من قول صاحب الشرع، ولا يجوز أن يُطرَح قول صاحب الشرع لقول غيره»**.

الشرح:

لأن قول غيره اجتهاد محضٌ، فلا يُخصص ما الأصل ثبوته في خطاب الشارع عامًا إلا بمادة من الشريعة، وهو المُخصص الخبري، وهذا بيِّن من الكتاب والسنة على ما سبق تفصيله، أو المُخصِص بالقياس، وهو القياس العالي باعتبار أن التخصيص فقهٌ وليس نقلًا، وإلا لم يصح.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: **«فصلٌ: هذا الكلام في اللفظ العام الوارد ابتداءً»**.

الشرح:

«هذا الكلام» أي: ما سبق من التقارير التي قررها المصنف إنما هو في العام الوارد ابتداءً عامًا، أي: لم يسبقه سبب، فأراد المصنف بعد ما بيّن العام ابتداءً أن يُبين لك أحكام العام الذي ورد على سبب، أي: سبقه سبب.

كالسؤال مثلًا في مثل حديث أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- الذي رواه الإمام أحمد وأهل السنن، قالوا: **«يا رسول الله، أنتوضأ من بئر بضاعة؟»** فهذا سؤال، أليس كذلك؟ ثم قالوا: وهي بئر كذا، يُلقى فيها ما يُلقى مما ذكروه، فقال النبي -عليه الصلاة

والسلام-: «**إن الماء طهور لا يُنجسه شيء**»، فقوله: «**إن الماء طهور لا يُنجسه شيء**» هذا عام من حيث الصيغة لكنه عام لم يرد ابتداءً، وإنما وقع جوابًا على هذا التقسيم.

المتن:

قال -رحمه الله-: «**فأما الوارد على سبب فإنه على ضربين: مستقل بنفسه، وغير مستقل بنفسه، فإما المستقل بنفسه فمثل ما رُوي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه سُئل عن بئر بضاعة فقال: «الماء طهور لا يُنجسه شيء»، فمثل هذا اللفظ العام اختلف أصحابنا فيه**».

الشرح:

قال: «**فمثل هذا اللفظ العام**» وهو الماء، الماء في حديث أبي سعيد هذا هو عام، الماء طهور لا يُنجسه شيء، «**إن الماء طهور لا يُنجسه شيء**» إن مؤكدة، العموم في قوله: «**الماء طهور لا يُنجسه شيء**»، هذه صيغة عموم بلا شك، على القول بصيغ العموم كما هو مذهب الجماهير فيما سبق، وهو المعتبر، فهنا عموم ورد على سبب، وهو سؤال من سأل من الصحابة عن ذلك.

قال المصنف -رحمه الله-: «**فمثل هذا اللفظ العام اختلف أصحابنا فيه**»، ومراده بقوله: «**أصحابنا**» يعني المالكية -رحمهم الله-.

المتن:

قال -رحمه الله-: «**فرُوي عن مالك -رحمه الله- أنه يُقصر على سببه ولا يُحمل على عمومه، ورُوي عنه أيضًا أنه يُحمل على عمومه ولا يُقصر على سببه، وإليه ذهب إسماعيل القاضي وأكثر أصحابنا**».

الشرح:

نعم، هذه مسألة فيها تقرير من جهة الأصول، وهو الأصل فيها، وفيها تقريرٌ من جهة الحكم الفقهي في حكم الماء، ومتى يكون الماء نجسًا، ولها وجهان:

- وجه أصولي باعتبار ما ذكره المصنف من أنه عموم ورد على سبب، وهو السؤال هنا.

- وباعتبار القول فيها من الجهة الفقهية، هل حديث أبي سعيد هذا قد جاء ما يُقيده ويُخصصه أم أنه على عمومه مطلقًا؟ بعض أوجه التقييد والتخصيص مُجمع عليها، وبعض أوجه التقييد والتخصيص مختلفٌ فيها، ويحسُن أن تُبين جملة مختصرة في فقه هذه المسألة إن شاء الله، وفي الكلام فيها من جهة الأصولية الأولى فيما سيأتي.

(١٢)

فينعقد هذا المجلس في التاسع من الشهر السابع من سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- في شرح كتاب الإشارة للعلامة الفقيه المالكي أبي الوليد الباجي -رحمه الله- وكنا انتهينا قبل الصلاة إلى قول المصنف: «**فصل: فأما الكلام في اللفظ العام فهذا الكلام...**».

المتن:

قال المصنف -رحمه الله تعالى-: «**فصل: هذا الكلام في اللفظ العام الوارد ابتداءً، فأما الوارد على سبب فإنه على ضربين: مستقل بنفسه، وغير مستقل بنفسه، فأما المستقل بنفسه فمثل ما رُوي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه سُئل عن بئر بضاعة فقال: «الماء طهور لا يُنجسه شيء»، فمثل هذا اللفظ العامي اختلف أصحابنا فيه، فرُوي عن مالكٍ -رحمه الله- أنه يُقصر على سببه، ولا يُحمل على عمومه، ورُوي عنه أيضًا أنه يُحمل على عمومه ولا يُقصر على سببه، وإليه ذهب إسماعيل القاضي وأكثر أصحابنا.**

والدليل على ذلك: أن الأحكام متعلقة بلفظ صاحب الشرع دون السبب، لأن لفظ صاحب الشرع لو انفرد لتعلق به الحكم، والسبب لو انفرد لم يتعلق به حكم، فيجب أن يكون الاعتبار بما يتعلق به الحكم دون ما لا يتعلق به، وأما ما لا يستقل بنفسه».

الشرح:

إذًا هذا الفصل عقده المصنف في بيان أحكام العام الذي ورد على سبب، بعد أن ذكر ما سبق وهو الأصل في العام الذي يرد ابتداءً في خطاب الله أو كلام الله ورسوله.

ثم ذكر بعد ذلك ما كان من هذا العموم قد ورد على سببٍ، وأخص السبب وأشهره السؤال، وذكر في هذا حديث أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- أنهم قالوا: **«يا رسول الله، أنتوضأ من بئر بضاعة؟»**، فقال: النبي -صلى الله عليه وسلم- وهي بئر يُلقى فيها الحِيض ولحوم الكلاب وبعض النتن، فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: **«إن الماء طهور لا يُنجسه شيء»**، هذا حديث رواه الإمام أحمد وأهل السنن.

وهو حديث ثابت محفوظ، وقد صححه الكبار من الأئمة المتقدمين من أهل الحديث، كالإمام أحمد وأمثاله، فهو حديث محفوظ من حيث الرواية، حديث بئر بضاعة حديث محفوظ من حيث الرواية، البحث فيه في مسألتان كما أُشير إلى ذلك في المجلس الذي سلف.

المسألة الأولى: وهي الأصل في هذا الكتاب، وهي المسألة الأصولية، فقوله: **«الماء طهور لا يُنجسه شيء»** هذا عمومٌ من حيث اللفظ، وهذا لا يُختلف في الجملة عند القائلين بالعموم أنه عموم، فهنا يقع البحث عند الأصوليين هل هذا العموم معتبرٌ مطلقًا أم أنه مُقيد بسببه؟

فإن قيل: إنه معتبر مطلقًا فأثر ذلك أن السبب لا أثر له على تقييد العموم.

وإذا قيل: إنه معتبر مطلقًا فيكون اللفظ كما لو ورد ابتداءً دون سبب، إذا قيل: إنه معتبر مطلقًا أي: دون أثر السبب عليه، فلا يُؤثر السبب على اقتضائه العموم، هذا مذهب.

والمذهب الآخر: وهما مذهبان ذكرهما المصنف عن المالكية، وهما مذهبان لأهل الأصول من المالكية وغيرهم، وليس هذا مما جرى فيه قول المالكية وحدهم، وإنما هما مذهبان لأهل الأصول من المالكية وغيرهم.

المذهب الأول: أنه لا أثر للسبب على العموم، وعليه فيكون العموم على إطلاقه دون أن يُقيده محل السبب.

والقول الثاني: قالوا: إن هذا العموم هو عموم معتبر ولكنه مقيد بمحل السبب، فترى على هذين القولين أن العموم باقٍ، ولكن أهو عموم مطلق عن السبب فيُجرى في أي محل أم أنه عموم مختص بهذا السبب، وهي بئر بضاعة؟ فهل الرسول -عليه الصلاة والسلام- جعل هذا شرعًا عامًا في الماء وهو قوله: «**إن الماء طهور لا يُنجسه شيء**» أم أن هذا العموم في المحل الذي سألوا عنه وهو بئر بضاعة؟

هذان مسلكان للأصوليين وهذا مثال له، هذا مثال لهذه المسألة الأصولية، وهو العموم الذي ورد على سبب، فالجمهور يقولون -من المالكية وغيرهم-: بأن هذا عموم مطلق، وهذا أولى في العبارة الأصولية من قولك: مخصص بالسبب، لأن السبب هنا لا أثر له من حيث التخصيص، هذا ليس من باب التخصيص، لأن السبب هنا لا أثر له من حيث التخصيص، أي: لم يُخرج بعض أفراد العام، أو لم يُقيد بعض أفراد العام الذي هو التخصيص، أليس كذلك؟

ومن هنا يكون التعبير الأصح من جهة اللغة الأصولية -إن جازت العبارة- أن تقول أن القول الأول وهو الراجح الذي عليه الجمهور يقولون بأن هذا عموم مطلق، أي:

مطلق عن التقييد بالسبب، والقول الآخر يقولون: عمومٌ مقيدٌ بمحل السبب، فلا بحث في التخصيص هنا، وإنما هو بحث في تقييد العموم وإطلاقه.

والقول الذي عليه الجماهير: أنه مُعتبر بالعموم المطلق، قالوا: لأن السبب هنا ليس سببًا مؤثرًا في اقتضاء التقييد، فإن جُمل القول الذي قاله النبي -صلى الله عليه وسلم- هذا الآن تقرير للمثال.

قالوا: فإن القول الذي قاله رسول الله -عليه الصلاة والسلام-: **«إن الماء طهور لا يُنجسه شيء»** لا أثر للسبب، وهو المحل الذي سُئل عنه وهو بئر بضاعة، لا أثر له على هذه الكلمات من كلام النبي -صلى الله عليه وسلم- من حيث التقييد؛ لأنه يذكر -عليه الصلاة والسلام- الحكم الذي في الشريعة من جهة طهارة الماء، وأن الماء طهور، قال: **«إن الماء طهور»**، فهو بيان لأصل الشريعة، وحكم الشريعة في الماء وأنه طهور لا يُنجسه شيء.

قالوا: لأن الصحابة -رضي الله عنهم- الذين سألوا عن ذلك هم لا يسألون عن ماء بانت فيه النجاسة، أي: بان فيه أثر النجاسة، فلما كان هذا الماء لم يبن فيه أثر النجاسة قال لهم النبي -صلى الله عليه وسلم-: **«إن الماء طهور لا يُنجسه شيء»**، وهذا هو محل السؤال، فليس محل السؤال في الماء الظاهر الطهارة، كالآبار التي لا غبر عليها من أثر النجاسة، فمثل هذا لا يسألون عنه، أليس كذلك؟

مثل هذا لا يسألون عنه، لكونه فصيحًا من جهة الحكم بأنه طاهر، والطاهر هنا على الاسم الشرعي الأصلي، وليس على التقسيم الفقهي المتأخر بعد ذلك في تسمية الطاهر

والنجس والطهور، إنما طاهر وطهور، والنبي -عليه الصلاة والسلام- قال: **«إن الماء طهور»**.

فالمقصود هنا: أن السؤال -إذا تأملت- لم يكن عن ماء متمحض السلامة، ولم يكن عن ماءٍ متبين النجاسة، أليس كذلك؟ وإنما هو ماء حصل فيه اشتباه، فلما حصل فيه هذا الاشتباه فلم يبن فيه أثر النجاسة فيكون نجسًا، ولا هو من الماء الفصيح طهارة، وإنما قالوا في سؤالهم: وهي بئر يُلقى فيها، أي: يُلقى فيها ما يكون مظنة تنجيسها، فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: **«إن الماء طهور لا يُنجسه شيء»**.

ولهذا قوله -عليه الصلاة والسلام-: **«إن الماء طهور لا يُنجسه شيء»** بعضهم يقول إنه مخصص بما تغير لونه أو طعمه أو رائحته، وهذا قولٌ وإن كان ممكنًا من حيث تقرير الأحكام، لكن تسمية مثل هذا من باب التخصيص فيه نظر، كما سيأتي في المسألة الفقهية.

إنما المقصود هنا: أنه من حيث المسألة الأصولية إذا ورد العموم لفظًا ناشئًا عن سببٍ كالسؤال من الصحابة، فهل يقال: إن هذا العموم عمومٌ مطلق لا أثر للسبب عليه فيُجرى على محل السبب أو على غير محل السبب؟ أو يقال إنه عموم حُكمه مقيد بمحل السبب؟

طريقتان مشهورتان عند أهل الأصول من الفقهاء والنُظار، ذكرهم المصنف قولين في مذهب الإمام مالك كما هما في مذهب غيره.

فإن قيل: فما الراجح؟ قيل: الراجح في الجملة هو قول الجمهور، أنه لا أثر للسبب، ولكن هذا الترجيح هو ترجيحٌ من حيث الأصل، وهذه مسألة بالغة الأهمية هنا، وهو أن

المقصود بالترجيح حين يقال: بأن الراجح أن العموم مطلقٌ، ولا يُقيد بالسبب محلًا هذا ما لم يكن السبب مُوجبًا.

فإذا كان السبب موجبًا للتقييد وجب أثره، ولهذا إذا قيل: هل هذا مطرد في جميع الأسباب إما من السؤال وإما من غيره؟ قيل: هذا ليس مطردًا في جميع الأسباب، ولكن هذا هو الأصل، إلا إذا اقتضى السببُ حكمًا، فإذا اقتضى السبب حكمًا عُمل به.

وهو التعليل الذي ساقه المصنف -رحمه الله- في ترجيحه لهذه الطريقة، قال ما محصله: إن الاعتبار بخطاب الشارع، قال: وأما السبب فهو بذاته لا يُوجب حكمًا، فلما كان السبب منفردًا لا يُوجب حكمًا لم يكن باتصاله بخطاب الشارع مؤثرًا، هكذا جملة استدلال المصنف، اقرأ التعليل.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«والدليل على ذلك: أن الأحكام متعلقة بلفظ صاحب الشرع دون السبب».**

الشرح:

«متعلقة بلفظ صاحب الشرع دون السبب»، هذه مقدمة، نعم.

المتن:

«لأن لفظ صاحب الشرع لو انفرد لتعلق به الحكم»

الشرح:

«لأن لفظ صاحب الشرع لو انفرد لتعلق به الحكم»، كالعموم الابتدائي، هذه المقدمة الثانية، فالنتيجة عنده ماذا؟ فالنتيجة عنده: أن السبب لا يُقيد، أكمل.

المتن:

قال: **«والسبب لو انفرد لم يتعلق به حكم، فيجب أن يكون الاعتبار بما يتعلق به الحكم دون ما لا يتعلق به».**

الشرح:

هكذا استدل -رحمه الله-، وهذا الاستدلال وإن كان من حيث ترتيب المقدمات منتظم ومُوجب للنتيجة إلا أن النتيجة التي ذكرها ليست هي محل السؤال، لم؟ لأن البحث هنا ليس في أثر الخطاب المجرد، ولا في أثر السبب المجرد.

فإنه لو كان البحث في أثر الخطاب المجرد لقيل: خطاب الشرع يعتبر به، فإذا جاء العموم به وجب إعماله، دون أن يُقيَّد ذلك أو أن يُستدعى له سبب، فهذا يصح دليلًا على تصحيح العموم الابتدائي مطلقًا.

وكذلك لو كان البحث في السبب المجرد أيكون له حكم بتجرده؟ أي: أيكون الحكم بمجرد السبب دون اتصال بخطاب الشرع؟ فإن الحكم هنا يكون أن السبب إذا تجرد فلا أثر له.

المؤلف -رحمه الله- استدل على هذين المحلين وأعطى فيهما حكمًا صحيحًا، ولكن هذا الحكم ليس هو محل المسألة، لم؟ لأن محل المسألة في السبب المركب مع خطاب الشرع أيكون له أثر أو لا يكون له أثر؟

ليس البحث في السبب المجرد ولا في الخطاب المجرد، ولكن المصنف وإن لم يُسم ذلك كأنه طرد هذه النتيجة طردًا، ما هي النتيجة الصحيحة التي طردها طردًا؟

لما صح في الاستدلال أن السبب المجرد لا أثر له في الحكم، وأن خطاب الشرع يحصلُ به الحكم وحده ولا يفتقر إلى السبب، هذا هو المجرد، فلما صح ذلك عنده بالوجهين طرده في محله المركب، فأعطى المركب حكم المفرد، وهذا ليس كذلك.

ومن هنا يقال بأن هذا الاستدلال عليه اعتراض؛ لأنك ترى أن هذا الاستدلال الذي ذكره المصنف في المحل الذي جرت فيه المقدمات استدلال تام، الاستدلال الذي ذكره المصنف في محل المقدمات التي سيقت في الدليل هذا هو استدلال تام، وصحيح بالغ الصحة، وهو أن السبب المجرد لا أثر له، وأن خطاب الشرع في العموم يعتبر ولا يفتقر إلى السبب، أليست هذه أحكامًا بالغة الصحة؟

هذه أحكامٌ صحيحة، والمقدمات التي حصَّل بها المصنف هذه الأحكام مقدمات صحيحة، ولكن هذه الأحكام في المجردات، وما يجب في المجردات لا يلزم مثله في المركبات.

ومن هنا يقال بأن هذا الاستدلال الذي ذكره المصنف لا يظهر رجحانه، ولكنه يقال في ترجيح هذا بأن السبب لا يصح أن يكون مقيدًا لخطاب الشارع، لأن الأصل في الشريعة وفي خطابها التجرد عن الأسباب المُوجبة، وأن الشريعة هي ابتداء في التشريع.

فلما كانت الشريعة ابتداءً بالتشريع وجب هذا الأصل، وصار المُقارن من الأسباب سؤالًا أو غيره الأصل أنه لا أثر له ما لم يكن سببًا مُوجبًا، فإذا كان سببًا مُوجبًا صار ذلك مقيدًا للمحل.

وعلى هذا يصير الراجح في هذه المسألة من حيث الأصول أن العبرة بعموم الخطاب ولا أثر للسبب؛ لأن السبب هنا ورَدَ على محل لا يُوجب تقييده، فأما إن تضمن السبب سواءً كان سؤالًا من السائل أو غير ذلك، إن تضمن ما يعتبر في جواب النبي -صلى الله عليه وسلم- فهذا هو السبب المُوجب ويكون مقيدًا عندها السبب للخطاب، ويكون السبب عندها مقيدًا بهذا المحل، هذا من حيث المسألة الأصولية.

والأسباب كتتمة لهذه المسألة أو تتميم لهذه المسألة الأسباب اعتُنِيَ بها عند أهل التفسير، وعند أهل الحديث، وعند الفقهاء، وعند أهل الأصول، فتجد أنهم اعتنوا بأسباب نزول القرآن، أليس كذلك؟

وبحثوا في أسباب النزول، وسموا الوقائع والأسباب التي قارنت نزول بعض الآيات، وكذلك جملةٌ من الرواية عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وردت على أسباب، وكذلك عُني بها الأصوليون في البحث، فبحثوا في مسائل الأسباب، ليس في مسألة السبب المقولة في الحكم الوضعي، هذا مناط معروف آخر، ولكن بحثوا في أثر الأسباب على العموم، وأثر الأسباب على تقييد المطلق، وما إلى ذلك، بحثوا في هذه الأسباب.

وترى أنه الذي يغلب في إطلاق جماهير المفسرين والأصوليين وشُراح الحديث وأهل الأصول أنهم يقولون: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب تارة، وتارة يقولون: الاعتبار بالخطاب ولا أثر للأسباب، إلى غير ذلك.

فهذا في الجملة هو الأصل، وما كان هو الأصل لا يلزم أن يكون مطردًا من جهة، ولا يلزم أن يكون مُسقطًا لأثر السبب من جهة أخرى، ومن أهم ما يكون للباحث أو للدارس في علم الأصول: أن يعرف فروق المسائل على هذه الدرجة، فإنه إذا رُجح القول الذي عليه الجماهير لا يعني هذا إسقاط أثر السبب، بل الأسباب مؤثرة في فهم الخطاب ولا بد، لكن اتقتضي تقييدًا أو لا تقتضي تقييدًا؟ هذا مختلف، أي: مختلف المحل، فتارةً تقتضي تقييدًا وتارة أخرى لا تقتضي تقييدًا وهو الغالب.

ولك أن تقسم من حيث النظر الأسباب إلى الأسباب المُوجبة للتقييد والأسباب غير الموجبة:

- فالأسباب الموجبة لها أثر على التخصيص ولها أثر على التقييد للمطلق.
- والأسباب غير الموجبة ليس لها هذا الأثر، هذه المسألة الأصولية مجملة.

أما المسألة الفقهية فهي في قوله -عليه الصلاة والسلام-: **«إن الماء طهور لا يُنجسه شيء»**، أجمعوا أن الأصل في المياه الطهارة، أجمع الفقهاء -رحمهم الله- أن الأصل في المياه الطهارة، هذا إجماع محفوظ.

وأجمعوا أن الماء إذا تغير بالنجاسة فإنه يكون نجسًا، الإجماع الثاني: أجمعوا أن الماء إذا تغير بالنجاسة فإنه يكون نجسًا، أي: ظهر تغيره بالنجاسة، كالذي تغير لونه أو طعمه أو رائحته بالنجاسة، فهذا أيضًا مُجمع على أنه يكون نجسًا.

ويُروى في هذا حديث، في حديث أبي سعيد هذا أخرج بعض الرواة له كالبيهقي وغيره: "إن الماء طَهور لا يُنجسه شيء إلا ما غلب لونه أو طعمه أو رائحته"، ولكن هذه الزيادة ليست محفوظة من كلام النبي -صلى الله عليه وسلم- وهي بالغة الإعلال، حتى

إنها من باب المتروك، هذه الزيادة من باب المتروك، ليست محفوظة البتة، ولا تحتمل التصحيح روايةً.

ولكن هذا المعنى قد أُجمع عليه، ودل عليه الكتاب والسنة والإجماع، ودل عليه الكتاب والسنة في اجتناب النجاسة والإجماع على هذا، أن الماء إذا تنجس، أي: ظهرت فيه النجاسة وأثرها فإنه يكون نجسًا، هاتان مسألتان فيهما إجماع، وهي أربع مسائل، ذهب منها مسألتان مُختصر القول فيهما لقوة الإجماع فيهما.

المسألة الثالثة: إذا كان الماء كثيرًا ولم يظهر تغيره بالنجاسة فهذا جماهير العلماء يقولون فيه: إنه يكون طهورًا، هذا قول الجماهير، ولا فرق بين أدنى كثيره وفرط كثيره، وهو في فرط كثيره يكاد أن يكون من المُجمع عليه.

وإنما يقال: يكاد أن يكون من المُجمع عليه باعتبار تقييد ماهيات الأشياء، وإلا فإن ثمة محالًا أُجمع عليها بالقطع وليس بقولك يكاد، فإنهم أجمعوا إجماعًا قطعيًّا أن ماء البحر مثلًا أو ماء النهر ونحو ذلك من المياه الكبيرة والمحيطة والبحيرات هذه لا تنجس بعارضٍ في طرفها، هذا مجمع عليه ليس بكلمة يكاد، بل هو من الإجماع الصريح، وإنما قيل يكاد باعتبار انقسام هذا المحل من الحيز، فهل إذا قيل لجهة منه صار الحكم لبقية جهاته التي قاربت محل النجاسة، هذا هو أثر الفرق.

إنما المقصود: أن الماء إذا كان كثيرًا؛ فإنه يكون طهورًا ما لم يظهر فيه أثر النجاسة، وبعض حال الكثير من المجمع عليه، وبعض حال الكثير فيه طرفٌ من الخلاف، ولكن الجمهور على هذا، أي: على أنه طهور.

ومن الذي يحتمل القول ما كان على مثل حديث بئر بضاعة على ترتيب بعض الفقهاء، أن ماءها لم يكن بالغ الكثرة، وهذا علم محلي، هذا علم بالمحل، ليس له أثر في الانتزاع الفقهي ضرورة، لكنه علم بالمحل.

بمعنى: هل بئر بضاعة كانت بئرًا جارية أو لم تكن بئرًا جارية؟ وهل بئر بضاعة إذا قيل إنها ليست جارية هل كان ماؤها كثيرًا بالغ الكثرة أم أنه من أدنى الكثير؟ هو كثير بلا شك، هو كثير، إذا قُسِّم الماء إلى قليل وكثير فعلى تقسيم الفقهاء بئر بضاعة بلا شك أنها داخلة في الماء الكثير، لكن فيها سؤالان:

- أهي بئر جارية أم لم تكن بئرًا جارية؟ قال طائفة من المحققين كالإمام ابن تيمية بأنه لم يكن بالمدينة إذ ذاك بئر جارية، وأنها لم تكن بئرًا جارية، وقالت طائفة بأنها بئر جارية، وقالت طائفة من أهل العلم من الفقهاء بأنها بئر جارية.

- فإن قيل: فما أثر هذا على... قالوا: إن النبي -صلى الله عليه وسلم- لما قال فيها: **«إن الماء طهور لا يُنجسه شيء»** لكونها جارية، ولو لم تكن جارية لما كان لها هذا الحكم، ولكنهم وإن اختلفوا في جريانها من عدمه وفي كثرة مائها من عدمه، أهي عالية الكثرة أو ليس كذلك؟ إلا أنهم لا يختلفون أنها من الماء الكثير.

والمقصود: أن الجماهير من العلماء يقولون: إن الماء الكثير إذا وقعت فيه نجاسة ولم تغُيره فإنه يكون طهورًا، لا يصبح نجسًا.

ومن أخص دليلهم حديث بئر بضاعة، فإن قيل: فكيف قيل إنه قول الجمهور؟ قيل: تقييدًا لبعض وقائع الكثير، وإلا فبعض وقائع الكثير قد أُجمع على أنه يكون طهورًا، أو

بعبارة أدق: أن المحل كله لا يكون نجسًا، لا يكون ماؤه نجسًا، كالمياه الكثيرة البالغة الكثرة، فهذه محلها لا يكون نجسًا كله.

فإذًا هذه المسألة تارةً تُقدَّر خلافية، وتارةً تُقدَّر إجماعًا، فالصورة الثالثة بكل حال حكمها في الجملة ظاهر، وهي أن الأصل فيه الطهارة.

الصورة الرابعة من الصور الفقهية: وهو الماء الذي ليس كثيرًا، وقد اختلف الفقهاء -رحمهم الله- في الماء القليل والكثير، القليل والكثير هذا اسم أطلقوه -أعني الفقهاء- لكن ما حد الكثير عندهم وما حد القليل؟ كثير منهم جعلوا الكثير ما فوق القلتين، أو ما بلغ قلتين فزاد، وجعلوا القليل ما دونهما.

والقلتان هي الواحدة منها ذراع وربع طولًا وعرضًا وعمقًا، القلة الواحدة على ما وصف بعض كبار المتقدمين كالإمام أبي داود صاحب السنن ذراع وربع طولًا وعرضًا وعمقًا، فما كان كثيرًا على هذا الوصف وهو المشهور في مذهب الإمام أحمد والشافعي في صفة الكثير.

وأما الأحناف فإن مذهبهم في الكثير أوسع، ويقولون: إن الماء الكثير هو الذي لا يتحرك أحد طرفيه بتحرك أو لا يتحرك أحد طرفيه بتحريك الآخر، فإذا أزلت يدك مثلًا في أحد طرفيه لم يتحرك الطرف الآخر، فهذا يجعلونه كثيرًا، وعلى هذا فالقلة والقلتان عند الأحناف لا تُعد من الكثير، وإنما الكثير عندهم البِرَك الواسعة ونحو ذلك.

المقصود: أن الماء إذا كان كثيرًا على اختلاف الفقهاء وهو اختلاف مؤثر في الحد، أي: هي مسألة يُبحث فيها، ليست مسألة وصفية، وإنما هي مسألة فقهية -أعني الحد-؛ لأنها ذات أثر في الحكم.

ولكنهم يقولون: إن الماء إذا كان ليس كثيرًا وهو قليل ووقعت فيه نجاسة، عُلم وقوع النجاسة فيه ولم يظهر أثرها، وبعض الفقهاء المتأخرين يقول: إذا وقعت في الماء القليل نجاسة ولم تُغيره، وهذا التعبير فيه نظر، وإن عبَّر به بعض فضلاء الأصحاب -رحمهم الله- في المختصرات، لأنه هنا لا يقال إنها لم تُغيره، لأن هذا نفي لتغيير الماهية، وهذا ليس فيه علم حتى يُنفَى، وإلا لو عُلم عدم تغيير الماهية لثبت الحكم، وإنما الحال هنا أنه لم يظهر أثر التغيير.

وأنت ترى أن الفقهاء -رحمهم الله- جعلوا ما يظهر به التغير في الماء هو اللون والطعم والرائحة، فقالوا: لو وقعت نجاسة يسيرة فتغير لونه وهو يسير صار نجسًا إجماعًا هنا، فصار الماء ينجس بالنجاسة اليسيرة، قالوا: لأنها غيّرته، وهذا صحيح.

لكن إذا كانت النجاسة لا لون لها مفارقًا للون الماء فلم يظهر أثر على اللون، مع أنه قد عُلم وقوعها، فهذا هو محل البحث، الماء اليسير أي: الذي ليس كثيرًا إذا وقعت فيه نجاسة ولم تُغيرها، والأظهر أن يقال: ولم يظهر تغييرها، أي: أثر تغييرها، فهذا فيه قولان مشهوران، وهما روايتان عن الإمام أحمد ومالك.

القول الأول: أن هذا الماء يكون طهورًا، ولا يُعتبر نجسًا، وبعض فقهاء الحنابلة يجعلونه طاهرًا ليس طهورًا، لكن هذا فيه نظر، إذًا القول الأول وهو إحدى الروايتين عن أحمد ومالك أنه يكون طهورًا.

والدليل عندهم على هذا: استدل أصحابهم بحديث بئر بضاعة: «**إن الماء طهور لا يُنجسه شيء**»، قالوا: وهذا الماء باق على الأصل، ما هو الأصل في الماء؟ الأصل في الماء

الطهورية، أنه طهور، كما قال النبي -صلى الله عليه وسلم- الأصل في الماء الطهورية، وهو أنه باقٍ على الأصل.

قالوا: فلما كان الأصل المُحكم في الماء أنه طهور، كما قال النبي -عليه الصلاة والسلام- وكما في كتاب الله كذلك، قالوا: فإن هذه النجاسة لما وقعت فيه ولم تُغيره كما يصف كثير من فقهاء هذا القول، قالوا: يبقى على أصله لعدم وجود التغير فيه عن أصله، ولا يُنقل إلى حكم النجاسة إلا بتغيره، هذا قول لطائفة من أهل العلم، وهو إحدى الروايتين عن أحمد ومالك، ويقول به غيرهم.

القول الثاني: وهو الذي عليه جماهير الفقهاء، وهو الراجح في مذهب الإمام أحمد، وهو القول الظاهر فيما يظهر من جهة الدليل والأصول، أن هذا الماء يكون نجسًا، لأن الأصل في النجاسة إذا وقعت الأصل فيها الأثر في الحكم، ولكنه سقط حكمها في الكثير لأنها مظنة الاستحالة، فعُلق أمر الكثير بالظاهر، فقيل: لا ينجس الكثير إلا إذا ظهر فيه التغير.

وأما اليسير فإن استحالة النجاسة فيه على خلاف الأصل، وعلى أدنى الأحوال على خلاف المظنة، بل المظنة والأصل أنه يكون متغيرًا بها، وليس من شرط تغير ماهية الماء اللون والطعم والرائحة، فإن هذه الأوصاف ليست أوصافًا حاصرة باسم الشريعة، ما عُينت هذه الأوصاف الثلاثة أوصافًا حاصرة مقصورة من الشارع أنها هي مناط الاعتبار، وإنما هذه أوصافٌ جرت بها العادة، وهي أكثر ما يكون شيوعًا، ولكن من حيث الماهية فإن الماء يكون نجسًا إذا كان يسيرًا ووقعت فيه النجاسة.

فقيل: فما الدليل على ذلك والنبي يقول -عليه الصلاة والسلام-: **«إن الماء طهورٌ لا يُنجسه شيء»**؟ قيل: لأن هذا الماء اليسير عُلم وقوع النجاسة فيه، هذه مقدمة مهمة، هذا الماء عُلم من المكلف أن النجاسة قد وقعت فيه، أي: ليست ظنًا، عُلم وقوع النجاسة فيه، أليس كذلك؟ ولما عُلم وقوع النجاسة فيه وهو يسير فليس من شرط أثرها أن يكون مقصورًا على اللون والطعم والرائحة.

ولهذا لو وقع فيه بول آدمي لونه لون الماء، لم يظهر تغيره لونًا وربما طعمًا أو رائحة في بعض الحال، وقد يقع فيه شيء من بول الآدمي، ويظهر فيه ذلك لونًا أو طعمًا أو رائحة، مع أنهما في المحلين من حيث الحكم الشرعي كلاهما بول نجس، لا فرق للبول في نجاسته أن يكون له لون كذا أو لون كذا، أليس كذلك؟

ولهذا إذا قيل: كيف صار نجسًا وخرج عن الأصل؟

قيل: خرج عن الأصل لأنه عُلم وقوع النجاسة فيه، والكثير كان هذا هو الأصل فيه لولا عفو الشريعة لكونه مظنة الاستحالة في الكثير، فالكثير هو المنزوع به عن الأصل، لأنه يُعلم استحالة النجاسة تارةً أو مظنة الاستحالة تارةً أخرى، لأنه في الكثير يُعلم استحالة النجاسة في الماء في بعض الماء الكثير، إذا بلغت كثرته، أو كان جاريًا، أو نحو ذلك، هذا يُعلم الاستحالة، أو هو مظنة الاستحالة، كالكثير الذي ليس بالغًا ولا هو جاريًا، وليس جاريًا، ليس بالغًا وليس جاريًا، فهذا مظنة الاستحالة.

ومن رحمة الشريعة أن دلائلها دلت أن العبرة بالمظنة الراجحة، وهو أنه مظنة الاستحالة في الكثير، أو يُعلم وقوعها ولا بد، أي: الاستحالة، كالمياه الجارية، والمياه البالغة الكثرة.

وأما الماء اليسير فإنه إذا عُلم، ليس الكلام في المشتبه، إذا عُلم وقوع النجاسة فيه علم المكلف أن نجاسة في حكم الشريعة هي نجاسة كبول الآدمي ونحوه وقعت فيه، فإنه يكون ماذا؟ فإنه يكون نجسًا، ولا يُنظر على قول جماهير الفقهاء -وهو الأظهر أصلًا ودليلًا-؛ لا يُقال لا يُنظر في تغيره، بل لا يُنظر في ظهور تغيره؛ لأن هذا الظهور هو علم، وقد حصل العلم بالوقوع أو ليس كذلك؟ الظهور هو علم، الظهور ماهيته هو علم، والعلم في هذه الواقعة قد عُلم بثبوته وإن لم يُعلم بظهوره بالبصر أو بالشم أو نحو ذلك، ولكنه عُلم من جهة الوقوع.

ولهذا القول الذي عليه جماهير العلماء وهو الراجح في مذهب الإمام أحمد وأحد المذهبين عند الإمام مالك، ويقول به أكثر السلف، أن هذا الماء يكون نجسًا، لمَ؟ لعلمه، أي: لعلم المكلف بوقوع النجاسة فيه، والنجاسة وجب اجتنابها، وإذا خالطت محلًا يسيرًا أبطلته، أي: أبطلت حكمه الأول.

ومن هنا جاء عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وهو من الشاهد في هذا والدليل في هذا، ما جاء في الحديث المشهور عند الفقهاء بحديث القلتين، وهو حديث عبد الله بن عمر أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: **«إذا بلغ الماء قُلتين لم يحمل الخبث»**، وهذا الحديث رواه الإمام أحمد وأهل السنن وفيه كلام، وحديث بئر بضاعة أقوى منه ثبوتًا، ولكنه محتمل التصحيح والاعتبار، ولهذا صححه جملة من أهل الحديث واحتج به الإمام أحمد -رحمه الله-، وإن كان تكلم فيه بعض أهل الحديث، لكنه حديث معتبر في الاستدلال.

وبعضهم يقول: إن هذه المسألة الاستدلال بحديث القلتين فيها هو استدلال بالمفهوم، واستدلال القائلين بأن اليسير إذا وقعت فيه نجاسة ولم تُغيره كما يصف بعض الفقهاء إنه

استدلال بحديث بئر بضاعة استدلال بالمنطوق، والاستدلال بالمنطوق مُقدم على الاستدلال بها؟ بالمفهوم.

فيجعلون الراجح القول بأن الماء يكون طهورًا ما دام أنه لم يظهر تغير في لونه أو طعمه أو رائحته، قالوا: لأن حديث أبي سعيد منطوق، وحديث القلتين دلالته دلالة مفهوم، ودلالة المنطوق مقدمة في الأصول على دلالة المفهوم، هذا استدلال ليس في محله.

صحيح أن دلالة المنطوق من حيث الأصل تُقدم على دلالة المفهوم، هذه مسألة مجردة، لكنه في هذا المحل ليس ثمة دلالة منطوق قضت بحكم بحيث يقال إنه قُدم عليها عند الجمهور دلالة مفهوم.

بل المنطوق والمفهوم هنا قد دل على محلٍ واحد، لأن حديث أبي سعيد الخدري إنما هو في أصل الماء، **«إن الماء طهور لا يُنجسه شيء»**، هذا في بيان الأصل في الماء، وهذه مقدمة لا خلاف عليها، وإنما محل الخلاف فيما عُلم وقوع النجاسة فيه.

فإن قيل: فإن حديث بئر بضاعة السائل لما سأل عنه أشار إلى أمر النجاسة فيه، فقالوا: يا رسول الله، أنتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يُلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن؟ فقال -عليه الصلاة والسلام-: **«إن الماء طهور لا يُنجسه شيء»**، قيل هنا بأن السائل لما سأل سأل على سبيل احتمال وجود أثر النجاسة هنا؛ لأنها ليس من شأن هذه البئر ولا من شأن غيرها من الآبار أنها محل لما ذُكر، أليس كذلك؟

لا يمكن أن بني آدم فضلًا عن فضلاء بني آدم وأشد بني آدم مروءة وطباعًا وهم الصحابة -رضي الله عنهم- هذه البئر لو لم تكن إلا لهذا الأمر أو كان هو الغالب عليها لما

اتخذوا منها شيئًا، أليس كذلك؟ فضلًا عن الوضوء بها، وإنما أراد السائل أنه يعرض ذلك، أو هي مظنة لوقوع ذلك باعتبارها في فلاة من الأرض.

فبيَّن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- لهم ذلك بهذا الأصل؛ لأن الماء كثير، وما وجب في الكثير لا يلزم وجوبه في القليل، لم؟ لأن الكثير إما مظنة الاستحالة في أدنى أحواله أو يُعلم استحالة النجاسة فيه في رفيع أحواله، وأما القليل فليس فيه لا مظنة فضلًا عن الحقيقة، بل مظنته تارة وحقيقته تارة هو أثر النجاسة فيه، فهو لا يسلم إما من الحقيقة وإما من المظنة.

وكما أن الشريعة علقت أحد الحكمين بهما فكذلك الحكم الآخر معلق بهما، ومن هنا نزع جمهور العلماء وهو قول أكثر السلف -رحمهم الله- وهو منصوص الإمام أحمد -رحمه الله- إلى أن هذا الماء يكون نجسًا، وأنت لو استعملته في القياس والشاهد لبان لك أن هذا هو المعتبر، لأن بول الآدمي كما فرضت له مثال هنا وهو نجس بالإجماع قد يقع لونه تارةً على لون الماء، ولا يرقب صاحبه لو وقع شيء من هذا البول في إناءٍ يعتبر من الماء اليسير لا يرقب له لون ولا أثر من الرائحة، أليس كذلك؟

وقد يقع ما هو أقل منه قدرًا من بول آدمي لونه اختلط، فيُغير لون الماء، فهذا يمتنع أن يكون الحكم فيهما مختلفًا، ولا أظن أن أحدًا يقول بالاختلاف هنا حتى من يقول بأنه يكون طهورًا ما لم يظهر لونه، لأنها مثل هذا من الممتنع في القول، لأن هذا من الممتنع، لأنه تفريق بين المتماثلات المحضة، بل قد يكون تفريقًا بين ما يكون أولى بالحكم من غيره، كما لو كان الذي لونه لون الماء هو الأكثر قدرًا، وعلى هذا فقول الجمهور هو المعتبر.

وقد ترى أنه ربما أُلِح بعض الشيء في فضل قول الجمهور في هذه المسألة، وهذا له سبب، لأنه تارة تُقرر هذه المسألة وهي مسألة عامة للمسلمين، تارةً تُقرر بتكلف وزيادة من القول في ترجيح القول المخالف لقول الجمهور، حتى كأن قول الجمهور خالف حديث النبي -عليه الصلاة والسلام-: **«إن الماء طهور لا يُنجسه شيء»**، ويجعلون التنجس معتبرًا باللون والطعم والرائحة، مع أن هذه أوصاف صحيحة لكنها ليست أوصافًا حاصرة، نعم.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: **«وأما ما لا يستقل بنفسه فمثل ما سُئل النبي -صلى الله عليه وسلم- عن بيع الرطب بالتمر فقال: «أينقص الرطب إذا يبس؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذًا»، فمثل هذا الجواب يُقصر على سببه ويُعتبر به في خصوصه وعمومه، ولا اختلاف في ذلك نعلمه».**

الشرح:

هذا إذا كان لا يستقل بنفسه، إذا كان الخطاب لا يستقل بنفسه، أي: لا يُقدر الخطاب دون أن يكون السبب متممًا له في الدلالة، الأول: ما يستقل بنفسه، لأنك يمكن أن تُقدر حديث **«إن الماء طهور لا يُنجسه شيء»** مستقلًا بنفسه، ولهذا يُحدث به المسلمون بعد النبي -عليه الصلاة والسلام- ولا يلزم في التحديث به من جهة فقهه ومعرفته والاعتبار به لا يلزم أن يُقال بذكر السؤال الذي نشأ عنه ذلك.

بل إن قوله: **«إن الماء طهور لا يُنجسه شيء»** هذا جملة تامة من المبتدأ والخبر ولكن دخلت "إن" فصار المبتدأ اسمها وصار الخبر خبرها، أليس كذلك؟

«الماء طهور لا يُنجسه شيء» جملة اسمية تامة، دخلت عليها "إن" فصارت عملت عملها الذي هو نصب الاسم ورفع الخبر، على عكس عمل كان، إن عملها وكان عملها، "كان" ترفع المبتدأ وتنصب الخبر، و"إن" تنصب المبتدأ وترفع الخبر، تقول: إن زيدًا قائم، وتقول: كان زيدٌ قائمًا، ولهذا قال ابن مالك -رحمه الله-:

ترفع كان المبتدا اسمًا والخبر ... تنصبه ككان سيدًا عمر

ككان ظل بات أضحى أصبحا ... أمسى وصار ليس زال برحا

فتئ وانفك وهذه الأربعة ... لشبه نفي أو لنفي متبعة

المقصود قوله: **«إن الماء طهور لا يُنجسه شيء»** يُفهم ولو لم يقترن به أصل السؤال، أليس كذلك؟ قال: وأما قوله -عليه الصلاة والسلام-: **«نعم»** وقوله **«فلا إذًا»** فإن قوله: **«فلا إذًا»** أو قوله: **«نعم»** لا يُفهم في خطاب النبي -صلى الله عليه وسلم- إلا إذا جُمع إليه بالسؤال، ومن هنا قالوا: إنه غير مستقل.

لكن يقع هنا سؤال: هل قوله -عليه الصلاة والسلام-: **«نعم»** هل هذا اللفظ عام؟ هل هذا من ألفاظ العموم؟ هم لا يقولون ذلك، فإن قيل: فكيف أوردوه في باب العموم مع أن نعم ليست لفظًا، هي جواب وليست لفظًا دالة على العموم؟ قالوا: لأنها وقعت جوابًا لاسمٍ عام فأخذت حكمه، فإن هذا الجواب مُقدرٌ بقدر الاسم الذي وقع جوابًا له.

فهذا هو المذكور في قول النبي: **«أينقص الرطب إذا يبس؟»** قالوا: نعم، قال: **«فلا إذًا»**، قال -عليه الصلاة والسلام-: **«فلا إذًا»**، فقولهم: قالوا: نعم، وقوله: فقال النبي -عليه الصلاة والسلام-: **«فلا إذًا»** هي معتبرة بما هو الأصل، وهو أنهم يقولون: إنها وقعت جوابًا لاسم العام فتأخذ حكمه.

وهذا الحديث حديث ثابت، رواه الإمام أحمد وأهل السنن، وهو في أحكام الربا، وهذا الحديث أيضًا من الأدلة الدالة على قاعدة سد الذريعة، فإن النبي نهى عنه باعتبار المآل، فدل على أن الشريعة جاءت بقاعدة سد الذرائع.

وقاعدة سد الذرائع قاعدة ظاهرة في الشريعة، وأصلها في كتاب الله، **﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام:١٠٨]**، ولكنها قاعدة لها فقهها، لا يصح أن تُقيَّد مباحات الشريعة فتُخرج عن حدود الشريعة، وسعت الشريعة بإباحتها باسم سد الذرائع، فإن هذا يكون من الإغلاق في دين الله، وإلا فقاعدة سد الذرائع أصلٌ عظيم، واعتنى بها سائر أهل العلم، وهي معتبرة في سائر المذاهب.

وما من أصول من أصول المذاهب إلا ويعتبرون بسد الذرائع، وإن حكى بعض المتأخرين من الأصوليين في العمل بها دليلًا بعض الخلاف بين الفقهاء والأصوليين، ولكن من حيث الأصل لا أحد من الأئمة إلا وهو يعتبر بها، ولكنها قاعدة لها فقهها، حتى لا تُقيد مباحات الشريعة عنوة باسم سد الذرائع، ولكنها ذات ميزان، وإلا فأصلها في كتاب الله، **﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾**، وفي كلام النبي -صلى الله عليه وسلم-.

وهي في القرآن في غير موضع، منها ما ذُكر: **﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾**، ومنها قوله: **﴿لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾[الأحزاب:٣٧]**، ومنه في سنة النبي -صلى الله عليه وسلم- قوله كما في الصحيحين لعائشة: **«لولا أن قومكِ حديث عهدهم بجاهلية فأخاف أن تُنكر قلوبهم لنظرت أن أجعل للبيت بابين: باب يدخل الناس منه وباب يخرجون منه،**

فأخشى أن تُنكر قلوبهم»، فترك النبي -صلى الله عليه وسلم- ذلك، فهذا أصل في سد الذرائع، ومنه هذا الحديث، وغيره كثير، نعم.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: **«باب أحكام الاستثناء»**.

الشرح:

إذًا صار السبب ثلاثة، صار السبب عند التحرير ثلاثة:

- سبب يُفهم الخطاب دونه ولا أثر له، فهذا لا أثر له حكمًا على اللفظ، بل العام لا يُقيد به، وهذا هو الغالب على الأسباب السؤالية التي تقع سؤالًا.

- **الثاني**: إذا كان الخطاب لا يُفهم إلا به، فيكون مُؤثرًا، كما قرره المصنف في السبب الثاني الذي سماه ليس مستقلًا، لكن قوله إنه مؤثر هنا أو القول بأنه مؤثر هنا أهو مؤثر في تتميم الدلالة اللفظية أم أنه مؤثر في تقييد المعنى؟ هو مؤثر في تتميم الدلالة اللفظية، وأما تقييد المعنى فهذا لا يلزم فيه، فما سماه المصنف غير مستقل؛ لأنه لا يُفهم به الخطاب وحده يقال: هذا صحيح باعتبار تتميم دلالة اللفظ، لأنك لا تفهم فلا إذًا إلا إذا فهمت وعرفت ما قبلها، أليس كذلك؟

فإذًا النوع الأول وهو ما يكون السبب فيه غير مؤثر، وهو يُفهم دونه، فهذا سبق حكمه، وهو أن العبرة باللفظ دون السبب، لأن السبب جرى مجرى الوصف الطردي في هذه الحال.

والثاني: وهو الذي سماه المصنف ليس مستقلًا وهذا فيه اعتباران من جهة دلالة اللفظ، فلا تُعرف دلالة اللفظ إلا بجمعه إلى سببه، فهذا لا خلاف عليه ولا يحتمل الخلاف، لأن

قوله -عليه الصلاة والسلام-: **«فلا إذًا»** لو قُطعت عن سابقها لم يُعرف المراد بمحلها، فهو من هذا الاعتبار يُرَد إلى سببه ضرورة.

لكن إذا رُد إلى سببه ضرورة في دلالة اللفظ أيلزم من هذا أن يُرد إلى سببه ضرورة من جهة حكمه في المعنى خصوصًا وعمومًا؟ هذا ليس بلازم، وهذا مناط وهذا مناطٌ آخر، فإن الأول أوجبه ضرورة اللفظ، والثاني ليس لازمًا له، فقد يتبعه وقد ينفك عنه.

القسم الثالث: وهو ما كان فيه السبب مُوجبًا، سواء قُدر استقلال اللفظ عن سببه لفظًا أو لم يقُدَّر، فما كان فيه السبب موجبًا فحكمه معتبر بسببه لقوة السبب هنا في كونه موجبًا.

(١٣)

فينعقد هذا المجلس في العاشر من الشهر السابع من سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- في شرح كتاب الإشارة في علم أصول الفقه للعلامة المحقق أبي الوليد الباجي -رحمه الله-، وكنا أتينا على قول المصنف: «**فصل باب أحكام الاستثناء**».

المتن:

«باب: أحكام الاستثناء.

ومما يتصل بالتخصيص ويجري مجراه الاستثناء وهو على ضربين».

الشرح:

المصنف ذكر هذا الباب وهو باب الاستثناء والقول في الاستثناء عند الأصوليين مشهور وهو مقول في جملة من العلوم، أعني القول في الاستثناء، فهذا الباب يعقده علماء أصول الفقه أو يذكرون أحكامه وإن لم يسموا له بابًا، وغالب ذكرهم لمسائله هو في هذا المحل، فيما يتعلق بأحكام العام والخاص من جهة أن الاستثناء يقع به التخصيص.

وكذلك يذكره من أهل العلوم النُحاة، فإن باب الاستثناء في علم النحو باب معروف، والنحاة يذكرون هذا الباب ويقسمون فيه أقسامًا، وما يُعرف النحاة به مسائل النحو في الاستثناء أو مسائل الاستثناء في النحو؛ بعضها قد لا يكون ضرورة للنظر في أصول الفقه.

ولكن الأحكام التي يذكرها النحاة في باب الاستثناء هي في الجملة على ثلاثة أنواع، قدر:

- منها يتعلق بمحض الإعراب من حيث النصب أو ما عدا ذلك وهو الاتباع، فتارة يقتضي الاستثناء نصبًا وتارة لا يستلزم هذا النصب، وتارة يكون على معنى الاستثناء وفيه غير النصب؛ ولهذا ابن مالك -رحمه الله- في ألفيته لما ذكر الاستثناء قال: "ما استثنت إلا مع تمام ينتصب" وهو ما يسمونه الاستثناء التام الموجب، "وبعد نفي أو كنفي انتخب" وهذا هو المختار، ما هو؟ قال: "اتباع ما اتصل وانصب من قطع وعن تميم" -أي بلغة تميم- "فيه إبدال وقع".

فصاروا يجعلون للاستثناء أحكامًا مختلفة من حيث الإعراب بحسب كونه في سياق الإثبات أو كونه في سياق النفي، هذا قدر وهو في الجملة نحوي.

- **والنوع الثاني:** من مسائله عند النحاة وهذا النوع له أثر على المسائل الأصولية وهو حينما يقسمون في علم النحو الاستثناء إلى الاستثناء المتصل والاستثناء المنقطع، فهذا التقسيم النحوي بيانه ومعرفته له أثرٌ في مسائل الأصول وله أثرٌ في مسائل الفقه، فتمييزه مؤثر ليس صنعة نحوية محضة بل له أثر في الفقه والدلالة.

- **النوع الثالث:** ماذا يكون به الاستثناء في كلام العرب؟ قال بعضهم بأنه لم يتمحض كلمة يلازمها الاستثناء ضرورة، لم يتمحض كلمة أو تقول حرف في الحروف يلازمها الاستثناء ضرورة، فإن أعلى مقامات ما يقع به الاستثناء هو (إلا)، ومع ذلك فإن (إلا) تكون للاستثناء مطلقًا سواء أكان الاستثناء متصلًا أو منقطعًا.

ومعلوم الفرق بين المتصل والمنقطع، فإذا كان المستثنى من جنس المستثنى منه فهو المتصل، وإن كان من غير جنسه فهو المنقطع.

وقال طائفة من النحاة بأن هذا كله يكون استثناء، وعلى هذا تكون (إلا) مفيدة الاستثناء مطلقًا، وقال بعض أهل العربية من النحاة وغيرهم بأن (إلا) إذا جاءت في الاستثناء المنقطع فإن تسمية هذا من الاستثناء هو من باب المجاز.

وجعلوا الاستثناء حقيقته مختصة بما إذا كان الاستثناء متصلًا، وجعلوا الاستثناء المنقطع ليس من الاستثناء في الحقيقة وإنما هو من الاستثناء في الصورة والمجاز.

قالوا: لأنه غير مؤثر في إخراج البعض من المستثنى منه الذي هو حقيقة الاستثناء، ومن هنا التفت طائفة من النحاة وغيرهم بأن ما كان منقطعًا لا يعد استثناء، وإذا كان كذلك على هذا المذهب ترى أن (إلا) تأتي لغير الاستثناء على الحقيقة، فتقع على الاستثناء مجازًا على هذا المذهب، فإذا علمت أن هذا في (إلا) وهي أعلى ما يستثنى به فغيرها من باب أولى.

فهذا النوع هو الأصل في الاستثناء، حتى قال بعضهم كما أشرت أنه لا يقع إلا استثناء على أحد المذهبين.

ومما يستثنى به وهو النوع الثاني: ما هو مُشعرٌ بالاستثناء ولا يجعلونه متمحضًا في الاستثناء، ما هو مشعر بالاستثناء كـ (سوى)، فإن (سوى) يستثنى بها ولكنها ليست كـ (إلا) عندهم وإنما يسمون (سوى) وما كان في حكمها مما يستعمل في الاستثناء يُسميه كثير من النحاة ولا سيما في متقدم النحاة لا يجعلونه استثناءً.

وإن كان المتأخرون أكثرهم يسردون هذا في الاستثناء، لكن عند المتقدمين فيه تمييز فيسمونها أو يجعلونها مشعرة بالاستثناء ولا تقتضيه كما تقتضيه (إلا)، و (سوى) كما تعرف تأتي في كلام العرب على لغات، يقال: (سِوى) بالكسر ولا يقال (سُوى)، وهذه اللغة الثانية، ويقال: (سِوى)، ويقال: (سَوى) بالفتح، هذه أربع لغات.

ذكر الإمام ابن مالك -رحمه الله- ثلاثًا منها، فقال -رحمه الله-: "ولسِوى سُوى"، ولسِوى يعني لغة أخرى وهي سُوى، قال -رحمه الله-: "ولسِوى سُوى سواء اجعلا"، ولسِوى سُوى سواء، هذه ثلاث لغات ذكرها ابن مالك -رحمه الله- "ولسِوى سُوى سواء اجعلا"، هذه ثلاث لغات.

اللغة الثالثة: سِواء بكسر ومد، وهذه لغة ذكرها ولم يذكرها ابن مالك لعله لم يكن مرتضيًا لها، وإلا فهو محصي ومحقق، ولكن ذكرها بعض كبار النحاة كأبي علي الفارسي وهو إمام في النحو معروف، وهو شيخ أبي الفتح ابن جني النحوي المعروف صاحب الخصائص.

النوع الثالث في أحكام النحاة في الاستثناء: أنهم ميزوا ما يقع به الاستثناء صريحًا وما هو مشعر بالاستثناء، الثالث أنهم يذكرون بعض الحروف في اللغة أو بعض الأفعال في اللغة تأتي تارة للاستثناء وتارة لا تكون للاستثناء، فهي ليست متمحضة في الاستثناء يعني ليست مما يختص بالاستثناء مثل ماذا؟ مثل (ليس)، فإن (ليس) تستعمل في أخوات كان، وتستعمل (ليس) ويراد بها الاستثناء، فإن كانت في أخوات "كان" كان ما بعدها وهو الاسم مرفوعًا، وإذا جاءت في الاستثناء المثبت في هذه الحال فإنما بعدها يكون منصوبًا.

ويروى في هذا ما كان بين حماد -رحمه الله- وبين سيبويه في أول طلبه وأنه قرأ حديث: ليس أبو الدرداء، **"ما من أحد من أصحابي إلا لو شئت لوجدت عليه ليس أبو الدرداء"**، يقولون إن سيبويه قرأها: "ليس أبو الدرداءط، ظن أنها ككان وهي كذلك تأتي ككان فيكون ما بعدها مرفوع، فقال له حماد وهو محدث ونحوي قال له: "لحنت يا سيبويه، ليس أبا الدرداء"؛ لأنه هنا في مقام الاستثناء.

المقصود أن (ليس) تأتي على معنى الاستثناء ومثله (ما) يكون، تأتي على دلالة الاستثناء وهنا قال ابن مالك -رحمه الله- واستثني ناصبًا، فقال لك: "واستثني ناصبًا" مع أن الأصل أن تكون ليس تقتضي رفع الاسم، لكنه قال: "واستثني ناصبًا بليس"، وهنا (ليس) جاءت على دلالة الاستثناء.

وتأتي أيضًا في أسماء الاستثناء ما يكون فيه لغات حاشا، فإن حاشا مما يستعمل في الاستثناء، وفيها لغتان للعرب وهي: حاشا وحشا، وهما لغتان ذكرهما أيضًا ابن مالك -رحمه الله-؛ ولهذا قال: وقيل: "حاشا وحشا" فاحفظهما، هما لغتان.

فالمقصود: أن من أحكام النحاة ما يكون مؤثرًا على الفقه والأصول، ومنه ما يكون من صناعة النحو المحضة الذي ليس ضرورة اضطرارية في علم الفقه أو في علم الأصول، هذا فيما يتعلق بأصل الباب.

ويستعمل باب الاستثناء عند أهل البلاغة وهو ما يؤثر من جهة البلاغة، ويستعمل باب الاستثناء عند المتكلمين أيضًا ولا سيما في مسائل بعض مسائل أصول الدين، واستُعمل في كتب أصول الدين عند بعض المتقدمين من السلف على معنى مختص، وهو

ما سموه في مسألة الإيمان بمسألة الاستثناء في الإيمان، وهذا الاستعمال استعمال قديم ذكره المتأخرون كشيخ الإسلام ابن تيمية وغيره.

ولكن ذكره طائفة من متقدمي أهل الحديث كالإمام أبي عبيد -رحمه الله- في كتاب الإيمان، كالإمام أبي عُبيد في كتاب الإيمان وذكره غيره، فهو اسم مستعملٌ قديم، ولكن يقصدون به معنى وهو قوله: "أنا مؤمن -إن شاء الله-"؛ فهذا يسمى الاستثناء، وفيه كلام لأهل الحديث وأئمة السنة وفيه كلام لغيرهم، ويذكر الاستثناء في القواعد الفقهية أصلًا.

فإذًا هذه خمسة معارف يذكر فيها باب الاستثناء: أصول الفقه، والنحو، والبلاغة وعلم أصول دين، والقواعد الفقهية، ويذكر الاستثناء تطبيقًا وليس تقريرًا لقواعده وأصوله في الفقه، ولهذا يذكر الفقهاء أثر أحكام الاستثناء بناءً على ماذا؟ يذكرونه تطبيقًا بناء على أثره، ودلالته اللغوية، وأثره في علم الفقه، في علم أصول الفقه والقواعد الفقهية وعلم البلاغة.

الفقهاء -رحمهم الله- يذكرونه تطبيقًا، ويستصحبون في هذا التطبيق ماذا؟ يستصحبون في هذا التطبيق ما تقرر في العربية نحوًا وبلاغة، وما تقرر في علم أصول الفقه وعلم القواعد الفقهية، وهذا يكثر عندهم في أحكام ومن أخصها أحكام الطلاق؛ فإنها يكثر فيها باب الاستثناء وأثره في ذلك، هذا فيما يتعلق بأصل هذه المقدمة، قال المصنف: «**باب أحكام الاستثناء**» باعتبارها من المخصصات فإنه يقع التخصيص بالاستثناء بلا خلاف.

المتن:

قال المصنف: **«ومما يتصل بالتخصيص ويجري مجراه الاستثناء وهو على ضربين: استثناء يقع به التخصيص واستثناء لا يقع به التخصيص».**

الشرح:

قال- رحمه الله-: **«ومما يتصل بالتخصيص ويجري مجراه»**، كأن كلامه مشعر بعدم تسميته تخصيصًا وهذا مسلك لبعض الأصوليين، لا يسمون هذا من باب التخصيص، وإنما يسمونه ما أخذ حكم التخصيص، وفي الجملة هذا اصطلاح، فإنه ليس موقوفًا لا على أصل اللغة، ولا على أصل الشريعة، وما لم يوقف على أصل اللغة وعلى أصل الشريعة فهو الاصطلاح المحض.

ولكن لما كان الاستثناء مما يقع التخصيص به وقد علمت أن التخصيص بيانٌ وفقه فإن تسميته تخصيصًا يكون متحققًا ولا بد، فالعدول عن هذه التسمية لا يظهر له وجه ومناسبة، إذا علمت أن التخصيص فقه وبيان فإن العدول عن هذه التسمية لا يظهر له سبب يقتضيه.

قال: **«ومما يتصل بالتخصيص ويجري مجراه الاستثناء وهو على ضربين: استثناء يقع به التخصيص واستثناء لا يقع به التخصيص».**

أي استثناء مؤثر واستثناء غير مؤثر، المؤثر هو: الاستثناء المتصل الذي يكون المستثنى من جنس المستثنى منه أو بعضًا من المستثنى منه فهذا كما ترى يقع به استثناءٌ ظاهر فيقع به تخصيص ظاهر.

وأما الاستثناء المنقطع وهو: الذي يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه فهذا لا يقع به استثناء في الحقيقة كما سبق، حتى إن بعضهم لم يسمه استثناء إلا مجازًا، وإذا كان كذلك فلا يقع به تخصيص؛ لأنه لا محل لكونه مؤثرًا، فإنك إذا قلت: "جاء القوم إلا دوابهم" أو "جاء الرجال إلا دوابهم"، أي ما هم عليه من الخيل مثلًا، فهذا استثناء منقطع، لم؟ لأن المستثنى ليس من مادة المستثنى منه فلا يقع في هذا تخصيص.

هكذا يقول الجماهير من علماء النظر والأصول أن هذا لا يقع به تخصيص، الجماهير من النظار والأصوليين يقولون إنه لا يقع به تخصيص، وفي المسألة خلاف يأتي إشارة المصنف إليه ويأتي الوجه الذي ذكره في هذا.

إنما المقصود أن الاستثناء مؤثرٌ في التخصيص وغير مؤثر في التخصيص من حيث التقسيم الكلي، المؤثر في التخصيص هو الاستثناء المتصل، وغير المؤثر في التخصيص عند الجماهير من النظار والأصوليين هو الاستثناء المنقطع.

المتن:

قال المصنف -رحمه الله-: **«فأما الاستثناء الذي يقع به التخصيص فعلى ثلاثة أضرب: استثناء من الجنس، واستثناء من غير الجنس، واستثناء من الجملة، فأما الاستثناء من الجنس فقولك: أرأيت الناس إلا زيد، وأما استثناء بعض الجملة فقولك: رأيت زيدًا إلا يده».**

الشرح:

المصنف -رحمه الله- هنا يقول: **«فأما الاستثناء الذي يقع به التخصيص فعلى ثلاثة أضرب»**، على ثلاثة أنواع:

- **الأول:** استثناء من الجنس، تقول: "**جاء الرجال إلا محمدًا**"، "**جاء الرجال إلا زيدًا**"، "**جاء القوم إلا كبيرهم**"، "جاء القوم إلا عالمهم"، هذا استثناء متصل وهذا يقع به التخصيص بلا شك؛ لأنه على حقيقة التخصيص.

- **وكذلك الاستثناء من الجملة**، تقول: "**رأيت زيدًا إلا يده**"، فإن اليد من الجملة، أي من جملة المسمى قبله، وهذا قصد المثنى بقوله: بالجملة، لا يقصد الجملة النحوية، فقال -رحمه الله-: **"واستثناء من الجملة"**، لا يقصد هنا الجملة النحوية وإنما يقصد الجملة المادة المستثنى منها أو الشيء المستثنى منه.

كقولك: "رأيت زيدًا إلا يده" فهذا أيضًا تخصيص باليد، فتكون اليد مخصوصة من عموم الاسم، فتكون اليد مخصوصة من عموم ما دل عليه اسم زيدٍ، فإنه يدل على جميع أجزائه، فإنك إذا قلت: "رأيت زيدًا" دل على عمومه فإذا قلت: "إلا يده" كان هذا تخصيصًا.

وكما تعلم أن النحاة خاصة وبعض الأصوليين يذكرون الأمثال البسيطة؛ وذلك لبيان الصورة التي يريدونها، وأنت ترى المصنف فيما سبق يذكر أمثلة من التطبيق، ولهذا يجري فيها الخلاف، وكما سيأتي في كلامه وهذا كالآيات التي يذكرها أو الأحاديث التي يذكرها في التطبيق.

وتارة يعدل إلى ذكر المثال البسيط الساذج الذي يرادُ به فقط بيان الصورة، ترى أن المصنف قال: «**إن الذي يقع به التخصيص ثلاثة: استثناء من الجنس**» ومثّل له، «**واستثناء من الجملة**» ومثّل له.

- وذكر بينهما الاستثناء من غير الجنس، ولم يمثل له بل أشار إلى الخلاف فيه بعد ذلك، ثم ذكر بعد ذلك ما يكون تصويرًا له، لكنه جاوزه في المثال الأول أو في البيان الأول.

وهذا فيما يظهر هو المراد بالاستثناء الذي لا يقع به التخصيص في الأصل؛ لأن المصنف لما قال لك: «**هو استثناء لا يقع به التخصيص**» ختم هذا الباب ولم يذكر له كلام يختص به يميزه.

فكأن المصنف قسم الباب على المشهور عند الأصوليين، قسم الباب على المشهور عند جمهور الأصوليين وهو أن الاستثناء على ضربين:

- ما يقع به التخصيص وهو المتصل في الجملة.

- وما لا يقع به التخصيص وهو غير المتصل الذي يسمونه المنقطع، الذي سماه النحاة الاستثناء المنقطع، ويكون بمعنى لكن كما يقولون، فهذا الاستثناء المنقطع لا يقع به التخصيص.

المصنف بدأ بالتقرير لهذا الباب على طريقة جماهير الأصوليين، لكنه لما فصله فصله على اختياره، كيف فصله على اختياره؟ جعل الاستثناء المنقطع وهو الاستثناء من غير الجنس، جعله في أضرب الاستثناء الذي يقع به التخصيص، وهذا اختيار للمصنف للشيخ أبي الوليد -رحمه الله- ولطائفة من الأصوليين، اختيار له ولطائفة.

والجمهور على أن الاستثناء المنقطع لا يقع به التخصيص، وترى هذا التقرير والالتفاف أو الالتفات بعبارة أحرى، الالتفات في عرض المصنف بهذا الأسلوب ظاهر؛ لأنه قال لك: «**استثناء يقع به التخصيص، واستثناء لا يقع به التخصيص**» ثم قال في

الذي يقع به التخصيص: هو ثلاثة، وذكر منه ما كان من غير الجنس مع أن هذا هو الذي عند الجمهور لا يقع به التخصيص.

المتن:

قال المصنف: «**وأما الاستثناء من غير الجنس فلا يقع به التخصيص؛ لأنه لا يخرج من الجملة بعض ما تناولته وعندي أنه يجوز، وقال محمد بن خويز منداد: لا يجوز، ودليلنا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ [النساء: ٩٢]، والخطأ لا يقال فيه للمؤمن أن يفعله، ولا ليس له أن يفعله، لأنه ليس بداخل تحت التكليف، وقد قال النابغة:**

وَقَفتُ فيها أُصَيلانًا أُسائِلُها عَيَّت جَوابًا وَما بِالرَبعِ مِن أَحَدِ
إِلّا أَوارِيَّ لَأيًا ما أُبَيِّنُها وَالنُؤيَ كَالحَوضِ بِالمَظلومَةِ الجَلَدِ».

الشرح:

المصنف هنا أشار إلى ما سبق ذكره وهو أن ما كان من غير الجنس لا يقع به التخصيص هذا إشارة إلى مذهب الجمهور، ثم قال -رحمه الله- قال: «**فلا يقع به التخصيص**»؛ لأنه لا يخرج من الجملة بعض ما تناولته، هذا هو التسبيب الذي سبب به الجمهور.

قالوا: "فإنك إذا قلت جاء القوم إلا ركابهم"، جاء الرجال إلا ركابهم فإن هذا لم يخرج من اسم الرجال فيه، فإن الركاب غيرهم، هكذا قالوا، فقالوا: فلم يقع به تخصيص.

المصنف قال: وعندي أنه يجوز، أي يجوز أن يقع به التخصيص، وضرب لهذا دليلًا أو ذكر لهذا دليلًا قال: ودليلنا قوله تعالى: **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ [النساء:٩٢]**، قال: فإن الخطأ لا يقع التكليف به لا أمرًا ولا تركًا؛ لأنه خطأ.

واستدل كذلك بما جاء في شعر النابغة مع أن ما جاء في شعر النابغة غير مضطر لما ذكره، ولكن إذا قيل: ما الراجح في هذه المسألة؟ قيل: الراجح فيها أن الاستثناء المنقطع لا يقع به التخصيص من حيث الأصل، إلا إذا كان الكلام مُشعرًا باتصال ما هو من غير جنس المستثنى منه؛ فيكون الإخراج به تخصيصًا، وعلى هذا ينتظم ما أشكل على قول الجمهور مما جاء في كتاب الله أو جاء في شعر العرب.

وعلى هذا القيد يسلم قول الجمهور فيما ورد في كتاب الله على خلاف أصلهم، أو جاء في شعر العرب وكلامها، ولك أن تحمله هنا على ما ذكره المصنف في قول النابغة الذبياني وفي شعر غيره.

المقصود الفقه لهذا المعنى، فيقال: إن الأصل في الاستثناء المنقطع أنه لا يقع به التخصيص على الأصل، إلا إذا كان السياق مشعرًا بدخول ما ليس من جنس المستثنى منه فيه فيكون إخراج بعض ما ليس من جنسه من باب التخصيص، وهذا من آثار البلاغة التي أشرت إليها أن البلاغيين بحثوا في الاستثناء؛ لأنه قد يكون من البلاغة أن لا يذكر ما ليس من جنس الشيء مع قصد إرادته في السياق.

فمثلًا إذا قالوا: "جاء القوم إلا خيلهم"، أو "جاء الوفد إلا خيلهم"، هذا استثناء من غير الجنس، فإنك تقول: "جاء الوفد" والوفد هم الرجال، أليس كذلك؟ الوفد يكون من بني آدم لا يكون من الخيل، فإذا قيل في العربية: "جاء الوفد إلا خيلهم" فهذا يقع به التخصيص، مع أنه منقطع، أليس كذلك؟ لم وقع به التخصيص؟ لأن ذكر الخيل وحدها كأنه مشعر بتحييز خيلهم فلم يأتوا على خيلهم، وإنما أتوا على إبلهم مثلًا، يخشون غدرًا والخيل لا يستغنون عنها.

"فلما جاءوا إلا خيلهم" أصبح هذا من المشعر بأن الوفد هنا لا يراد به الآدمي وحسب، بل جاء القوم على حمالتهم وما هم عليه من الركاب والشأن إلا الخيل، وقد يكون الاستثناء المنقطع وهو الأصل فيه ليس كذلك.

ومما يبين لك هذا أنك لو تأملت في صميم دلالة اللغة وهذا ينبه إليه بعض الكبار من أئمة البلاغة في كلامه كأبي عبيدة معمر بن المثنى الذي فتق علم البلاغة، الذي فتق هذا العلم وأصّله قبل الشيخ عبد القاهر وأمثاله من البلاغيين الذين اشتهروا عند المتأخرين.

فإنه كيف أن العرب كثر في كلامها، بل وجاء ذلك في كتاب الله وهو ما يسمى عندهم بالاستثناء المنقطع، مع أن (إلا) إذا جاءت تدل على إخراج بعض ما قيل، أليس كذلك؟ ومع ذلك جروا في هذا المجرى.

لو كان الاستثناء المنقطع يتمحض منقطعًا ما انتظم على حروف الاستثناء، ولكنه يأتي منقطعًا في مقام يشعر سياقه وإن لم تدل حروفه.

فإنك إذا قلت: جاء "الوفد إلا زيدًا" فهذا قد دل السياق أو الحروف؟ هل هذا من دلالة الحروف الصريحة ولّا من أشعار السياق؟ "جاء الوفد إلا زيدًا" من دلالة الحروف الصريحة والكلمات الصريحة.

لكن إذا قلت: "جاء الوفد إلا خيلهم" فهذا لو جريت مع الحروف والكلمات لما كان تخصيصًا؛ لأنك تقول: جاء الوفد لكن خيلهم لم تأت، ومن هنا قالوا عند الجمهور: إن الأصل في المنقطع أنه لا يقع به الاستثناء.

الشيخ -رحمه الله- المصنف -يعني أبا الوليد- قال: إنه عنده يجوز أن يقع به، وذكر لهذا دليلًا من القرآن أو تطبيقًا من القرآن وذكر بيت النابغة الذبياني، المهم هنا في التقييد

الذي يظهر لي -والله أعلم- هو مذهب الجمهور أن الاستثناء المنقطع لا يقع به التخصيص إلا إذا كان السياق، لماذا قالوا لا يقع بالتخصيص؟ قالوا لأن حروفه لا تدل عليه وهذا صحيح.

ولكن هل الاستثناء معتبر بمحض الحروف والكلمات أم يكون باعتبار السياق تارة؟ المعتبر الثاني أنه كما يكون بمحض الحروف فإنه يعتبر بالسياق، وعلى هذا فإذا قالوا: "جاء الوفد إلا خيلهم"، والسياق يقتضي ذلك عُلم أن هذا تخصيص وأن الإبل قد أتت وأن الركاب الأخرى ماذا؟ قد أتت مع أنها لم تذكر في الكلام، أليس كذلك؟

لأن تخصيص الخيل يدل على غيرها وأن السياق مشعر به، فتكون النتيجة أن الاستثناء المنقطع أو ما يسمونه إذا كان المستثنى من غير جنس المستثنى منه؛ فالأصل أنه لا يقع به التخصيص، ولكن قد يقع به التخصيص إذا كان السياق يقتضي ذلك، وهو السياق المُشعر بدخول ما ليس من جنس المستثنى منه كالأمثلة التي فرضت وبينت.

المتن:

قال المصنف -رحمه الله-: «**فصل:**

الاستثناء المتصل بجمل من الكلام معطوف بعضها على بعض يجب رجوعه إلى جميعها عند جماعة أصحابنا، وقال القاضي أبو بكر فيه بمذهب الوقف، وقال المتأخرون من أصحاب أبي حنيفة: يرجع إلى أقرب مذكور إليه، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ*إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾».

<u>**الشرح:**</u>

الاستثناء المتصل ويقولون أحيانًا في العبارة الاستثناء المتعاقب الجمل، يعبرون عن هذه المسألة بما عبر به المصنف بقوله الاستثناء المتصل بجمل من الكلام.

وقوله: بجمل من الكلام الجمل هنا على معناها الأصولي وليس على معناها النحوي؛ لأن الجملة عند النحاة لا تكون إلا تامة، إما جملة اسمية أو جملة فعلية، وأما عند الأصوليين إذا استعملوها في مثل هذا المقام فهو أوسع، فلا يُراد هنا الجملة النحوية، وإنما يراد الجملة الأصولية.

المقصود: أنه يقول الاستثناء المتصل بجمل من الكلام وتارة يقولون المتعاقب الجمل، معطوفٌ بعضها على بعض، أي بحروف العطف، والعطف قد يكون بالواو وهو الأقوى أثرًا في هذه المسألة.

ولم قيل: إنه الأقوى أثرًا في هذه المسألة؟ لأن أصحاب المذاهب سواء من ذهب هذا المذهب أو ذاك المذهب الذي يأتي بيانها يتفقون على قوة الواو في هذا وأن ما يقولونه منتظم في هذا الحرف وهو حرف العطف الواو، وأما ما فوق الواو في الدلالة، وإنما يقال أنه فوق الواو؛ لأن (الواو) في الأصل لا تقتضي إلا الجمع إلا بقرينه، الأصل في الواو أنها لا تقتضي إلا جمعًا وتشريكًا إلا بقرينة، وما فوقها في الدلالة وهو حرف (الفاء، وثم).

والفاء وثم يقولون: (الفاء) للتعقيب و(ثم) التراخي و(الواو) للجمع، مع أنك إذا استقرأت ما في كتاب الله أو استقرأت ما في كلام العرب وجدت أن (الواو) تأتي لغير التشريك والجمع، وأن (الفاء) تأتي لغير الترتيب، وأن (ثم) تأتي لغير التراخي.

وعلى هذا يصلح أن يقال: ترتيبًا وضبطًا، إن الأصل في الواو الجمع والتشريك إلا بقرينه فقد تقتضي ترتيبًا، والأصل في (الفاء وثم) عكس ما عليه الواو، الأصل في الفاء التعقيب ولكنها تأتي لمطلق الجمع، الفاء تأتي لمطلق الجمع كذلك.

تقول: اقرأ مذهب أبي حنيفة فمالك فالشافعي فأحمد، هذا لا يستلزم أن يكون هذا من باب ماذا؟ من باب التعقيب وإنما المقصود أنك تقرأ لهذه المسألة ما قاله أهل المذاهب الأربعة أو تقول اقرأ في مذهب أبي حنيفة ثم في مذهب مالك ثم في مذهب أحمد ثم في مذهب الشافعي، فهذا لا يوجب بالضرورة أن ثم تكون لم؟ للتراخي.

فالمقصود: أن الواو في الأصل للجمع ولكنها قد تقع لغير ذلك، والفاء الأصل فيها أنها للتعقيب ولكنها تكون للجمع المطلق الذي للواو من حيث الأصل، وثم للتراخي ولكنها تكون لغير التراخي، وهذا الاستثناء من أحكامها الذي أُشير إليه مقطوع به، واللغة وكلام العرب صريح به؛ ولهذا حينما ينبه إلى مثل هذه المسائل من مسائل اللغة لأن هذه المسائل تارة تؤثر في أحكام الشريعة، ولهذا أحكام الحروف وأحكام الجمل وما إلى ذلك.

والعربية بجملتها ركن في فهم الشريعة، العربية ركن في فهم الشريعة، وإنما هي ركن في فهم الشريعة؛ لأن القرآن الذي بيّن الشريعة نزل بلسانٍ عربي مبين، ولهذا دلالات الحروف، ودلالات الجمل، والتقديم والتأخير، وآثار المعاني على الأحكام، المعاني البلاغية على الأحكام، كل ذلك لا بد من الاعتبار به، ولا سيما في باب الاستنباط.

فإن الأحكام الأولى من أحكام كتاب الله تكون بينة وإن تضمنت بلاغة ودلالات بلاغية إلا أنه لا يفتقر فهمها إلى العلم بهذا المفصل من آثار اللغة وجهات اللغة بلاغة أو نحوًا؛ لظهور بيانها.

ولكن ما كان من باب الاستنباط من القرآن فإن من أخص ما يبنى عليه فقه الاستنباط هو كلام العرب والعلم باللغة وطريقة اللغة في ذلك ولا سيما في باب البلاغة.

المقصود هنا: أن المصنف -رحمه الله- قال: **«الاستثناء المتصل بجمل معطوف بعضها على بعض»**، عند الجمهور يقولون: يعود الاستثناء إلى جميع الجمل المتعاقبة سواء كان الحرف في هذا التعاقب هو الواو عند جمهور هؤلاء، أو كان الفاء أو ثم.

وبعض الأصوليين يقول: إن هذا القول مخصوص بالواو، وأما "الفاء" فلا ترتقي إلى هذا الأثر من التبعية وكذلك "ثم" لا ترتقي إلى هذا الأثر من التبعية، وهذا الذي اقتضى التفريق بين أثر الواو وأثر الفاء وثم.

فالجمهور يقولون: الواو والفاء وثم على حكم واحد، فالاستثناء الذي تعاقبها وهي حرفه فإنه يعود إلى جميع ما سبق، هذا قول جمهور أكثر الأصوليين، وقال طائفة من أهل هذا المذهب بأن هذا مقصور على الواو دون الفاء وما وثم، دون الواو ودون الفاء وثم.

إذًا هنالك تفريق أصولي في حكم الواو وفي حكم الفاء وثم، كما فرقوا عند النحاة وغيرهم، وأما إذا كان الحرف ليس هذه الحروف الثلاثة من حروف العطف كحرف العطف الذي يدل على الانتقال أو ما يسمونه الإضراب، مثل "بل" فإن "بل" وإن استعملت حرف عطف فإنها لا تقتضي هذا الحكم وهو أن الاستثناء يعود على جميع ما سبق، بل يكون مقصورة على ما بعد "بل" بل مقصورًا على ما بعدها.

وبهذا تعلم أن حروف العطف من حيث الحكم عند الأصوليين ليست واحدة فيما قرروه من جهة أن الاستثناء يعود على جميع الجمل المتعاقبة، فأقوى تطبيقه عندهم هو في الواو، وفي الفاء وثم بعض الاختلاف، وإن كان الجمهور يسوون حكمها كحكم الواو، وأما حروف الاضطراب أو حرف الاضطراب والانتقال كـ "بل" فإنها ليست على هذا الحكم.

وقال طائفة من الأصوليين قابلوا قول الجمهور وهو المشهور عند الحنفية بأن الاستثناء المتعاقب لجُمل يعود على الجملة الأخيرة وحسب ولا يتعلق أثره وتخصيصه بالجمل الأولى، وإنما يكون تخصيصه مؤثرًا أي: الاستثناء يكون تخصيصه مؤثرًا على الجملة الأخيرة دون ما قبلها.

وذكر المصنف لهذا مثالًا أو تطبيقًا في كتاب الله وهو قول الله -سبحانه وتعالى- في القذف: **﴿وَالَّذينَ يَرمونَ المُحصَناتِ ثُمَّ لَم يَأتوا بِأَربَعَةِ شُهَداءَ فَاجلِدوهُم ثَمانينَ جَلدَةً﴾ [النور:٤]** هذا الحكم الأول، أليس كذلك؟ **﴿وَلا تَقبَلوا لَهُم شَهادَةً أَبَدًا﴾ [النور:٤]**، هذا الحكم الثاني وهي الجملة الثانية، **﴿وَأُولئِكَ هُمُ الفاسِقونَ﴾ [النور:٤]**، وهذه الجملة الثالثة، ثم جاء الاستثناء **﴿إِلَّا الَّذينَ تابوا﴾ [النور: ٥]**.

فهنا على تطبيق قول الجمهور ولا سيما أن الحرف هنا هو الواو الذي مستقر أمره عندهم، فعلى قول الجمهور أن قوله: **﴿إِلَّا الَّذينَ تابوا﴾ [النور:٥]** يؤثر على المحال الثلاث في ظاهر الأمر، ولكنهم من حيث الفقه -انتبه- في ظاهر الأمر لما يقولون كأتصيل؛ ولهذا حينما يضع الأصوليون قاعدة فإن العلوم كلها، العلم الواحد يبنى بعضه على بعض.

والعلم المُختص يبنى على غيره المؤثر فيه، هذه قاعدة منهجية غاية في الأهمية، العلم الواحد يُبنى بعضه على بعض، ثم العلم الواحد هذا بجملته يبنى أيضًا فهمه على غيره من العلوم، ليست العلوم الأجنبية عنه ولكن العلوم المتصلة به نوع اتصال.

فلو أخذت بظاهر القاعدة وما قُرر في مذهب الجمهور أنه يعود على جميع ما سبق، لقلت إن قوله: **﴿إِلَّا الَّذِينَ تابوا﴾ [النور:٥]**، يعود على كل ما سبق وهي الجمل الثلاث، ولكنهم -أعني الفقهاء -رحمهم الله—يقولون: إن الأول أو الجملة الأولى لا يعود عليها الاستثناء.

والجمهور الذين قرروا هذه القاعدة يقولون إن الأول لا يعود عليه الاستثناء وهو قوله: **﴿فَاجلِدوهُم ثَمانينَ جَلدَةً﴾ [النور:٤]**، فهذا لا يرفعه التوبة، هذا لا يرفعه التوبة، لم قالوا؟ لأنه متعلق بحق الآدمي، والتوبة لا ترفع حق الآدمي.

فإن من سرق مالًا مثلًا، فتاب توبة نصوحًا تاب الله عليه فيما بينه وبين ربه، لكن أليس يجب عليه أن يُعيد المال إلى صاحبه؟ بلا شك، هذا أمر معلوم ضرورة من الشريعة، أن السرقة إذا تاب منها لا تُسقط رد المال أو رد الحق، فالتوبة لا تحفظ حق الآدمي ولا ترفعه.

وعليه فقوله: **﴿إِلَّا الَّذينَ تابوا﴾ [النور: ٥]**، بإجماع الفقهاء لا يدخل في ذلك الحكم الأول المتعلق بحق الآدمي، وإن كان لبعضهم كلام في كون هذا هل هو من محض حق الآدمي أو ليس منه؟ لكنهم اتفقوا على أن الاستثناء بالتوبة لا يدخل فيه حق الآدمي.

وصار البحث بعد ذلك عند عامة الفقهاء في الجملة الثانية والثالثة وهي قوله: **﴿وَلا تَقبَلوا لَهُم شَهادَةً أَبَدًا وَأُولئِكَ هُمُ الفاسِقونَ﴾ [النور:٤]**، وأولئك عند الله هم

الفاسقون، التوبة ترفع الفسق، فإذا تاب القاذف فإنه يرتفع فسقه إذا تاب توبة نصوحا، فصار محل البحث المؤثر فيه هذه القاعدة الأصولية هو مسألة الشهادة، فهل يقال إن القاذف إذا تاب تقبل شهادته لارتفاع فسقه أو لا تُقبل شهادته لأن الاستثناء إنما يعود على الجملة الأخيرة كما قال الحنفية؟

هذه الآية تطبيقُ القاعدة عليها فيها انتظام والمقصود بقولك فيها انتظام أي هنالك توافق بين المذهب الفقهي والمذهب الأصولي، ومن هنا قال كثير من الحنفية وأكثرهم بأن القاذف لا تقبل شهادته، وإنما التوبة ترفع فسقه، قالوا: لأن الاستثناء يعود على الجملة التالية أي المتأخرة وحدها دون ما قبلها.

وقال الجماهير من العلماء وهو قول لبعض الحنفية أيضًا بأن القاذف إذا تاب فكما يرتفع فسقه فإنها تُقبل ماذا؟ تقبل شهادته، الذين قالوا: إنها تقبل شهادته بعد توبته، قالوا: لأن الله -جل وعلا- قال: **﴿إِلَّا الَّذينَ تابوا﴾ [النور:٥]**، فعاد على كل ما سبق إلا ما تمحض حقًا لمخلوق فلا يرتفع بالتوبة.

قالوا: ولما كانت الشهادة هي في أصلها من نصب الشريعة في أحكامها ارتفع ذلك، وبعض الفقهاء -رحمهم الله- وهذا يقول به بعض الأحناف أيضًا يُعللون قبول الشهادة من باب استلزام التوبة لذلك، قالوا: لأن قوله سبحانه إلا الذين تابوا لما رفع فسقه قالوا: إن الراد لشهادته هو كونه فاسقًا.

فلما تحقق جزمًا أن الاستثناء بالتوبة رفع الفسق أي التوبة ترفع الفسق قالوا: فلما رفعت الفسق وجب أن ترفع ما تفرع عنه أو وقع من الحكم بسببه، قالوا: فإنه إنما ردت شهادته لهذا، ولهذا يجعلون قوله: **﴿وَلا تَقبَلوا لَهُم شَهادَةً أَبَدًا وَأُولئِكَ هُمُ الفاسِقونَ﴾**

[النور:٤]، على أنه من باب السبب في الدلالة، أي أن سبب رد الشهادة هو كونه فاسقًا، قالوا: فإذا ارتفع فسقه قُبلت شهادته، هذا التطبيق على هذه الآية في قوله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَأُولئِكَ هُمُ الفاسِقونَ*إِلَّا الَّذينَ تابوا﴾ [النور: ٤-٥]**.

لكن هنا سؤال: هل هذه القاعدة الأصولية بين الجمهور والحنفية أو بين الجمهور وأكثر الحنفية يطردُ تطبيقها في آي القرآن؟ الجواب: لا يطرد.

فمثلًا إذا جئت لقول الله تعالى: **﴿إِنَّما جَزاءُ الَّذينَ يُحارِبونَ اللَّهَ وَرَسولَهُ وَيَسعَونَ فِي الأَرضِ فَسادًا أَن يُقَتَّلوا أَو يُصَلَّبوا أَو تُقَطَّعَ أَيديهِم وَأَرجُلُهُم مِن خِلافٍ أَو يُنفَوا مِنَ الأَرضِ ذلِكَ لَهُم خِزيٌ فِي الدُّنيا وَلَهُم فِي الآخِرَةِ عَذابٌ عَظيمٌ*إِلَّا الَّذينَ تابوا مِن قَبلِ أَن تَقدِروا عَلَيهِم﴾ [المائدة: ٣٣-٣٤]**، هل الاستثناء هنا عاد على جميع الجمل بالأثر، كما تقوله هذه القاعدة عند الجمهور أو على الجملة المتأخرة فقط عند الحنفية؟ لا تجد أن هذه القاعدة تنطبق على آية المحاربة.

لا تنطبق هذه القاعدة الأصولية لا على مذهب الجمهور، ولا على مذهب الحنفية، وبهذا تعلم أن القواعد الأصولية المركبة التي يستقرؤها علماء الأصول هي قواعد مصححة في أصلها، ولكن إذا اعتبر تطبيقُها في الكتاب أو في كلام النبي -صلى الله عليه وسلم- وجب أن ينظر إلى المقارن من المؤثرات، فقد يكون لهذا المقام من السياق في كتاب الله ما ليس للسياق الآخر من الدلالة؛ ولهذا لا يتمحض إمضاء القواعد.

وهذا على كل حال منهجٌ ينبغي لطالب العلم أن يعتبر به؛ ولهذا إذا تأملتم وجدتم أن السلف الأول بنوا فقههم مع أنه إذ ذاك لم تسم قواعد مكتوبة بين أيديهم، أليس كذلك؟

وإن كانوا علماء بهذه القواعد وبصراء فيها، ولكن القواعد إذا حُدت حدًا، وفصلت تفصيلً، وفصلت فصلًا أصبح التوهم في تطبيقها يكثر.

أما إذا أخذها طالب العلم بوجه من الاستكمال لها ولما جاورها من القواعد، ولما قد يقيدها من القواعد، ثم اعتبر بأثر السياق وما يقتضيه من الحكم إلى غير ذلك، فهذا في الجملة لا يقع عنه خطأ، وإن كان تحصيل هذا الجمع يطول؛ ولذلك ينبغي لطالب العلم ألا يتخطى أقوال الجماهير بحُجة ما تقتضيه القواعد.

على الأقل أن لا يتخطى قول الجماهير بحجة أن ما اختاره على خلاف قول الجماهير قضت به القاعدة الأصولية أو القاعدة الفقهية المعينة، فإن هذا يقع به كثير من التوهم، إما لأن هذه القاعدة ليست منضبطة أو لأنها قاعدة إضافية وليست قاعدة ذاتية، أو أن تكون هذه القاعدة في أصلها ليست قاعدة صحيحة من أصلها وإن ظن أن ما جعله فيها هو من الصحيح.

المتن:

قال المصنف -رحمه الله-: «**والدليل على ذلك: أن المعطوف بعضه على بعض بمنزلة المذكور جميعه باسم واحد، ولا فرق عندهم بين من قال: اضرب زيدًا وعمرًا وخالدًا، وبين من قال: اضرب هؤلاء الثلاثة**».

الشرح:

هذا المثال الذي مثل به المصنف هو مثال ساذج بمعنى مثال مفروض لتقريب الصورة، وينبغي أن يعلم أن الأمثلة الساذجة يسهُل أن تدل على الحكم؛ لأن من يُمثل بها لإصابة الرأي يستطيع أن ينظم مثالًا سليمًا، أليس كذلك؟

فإذًا مُثّل هذا المثال ووجدته منتظمًا مع قواعد العربية فهذا لا يدُلّك على عموم القاعدة ولكنه يصحح أصلها فقط، فإذا مثل بمثال من هذه الأمثلة الساذجة أي البسيطة المفترضة، التي يمثل بها النحاة كثيرًا ويمثل بها الأصوليون أحيانًا فهذا المثال: اضرب الرجال، اضرب كما قال المصنف: اضرب زيدًا وعمرًا وخالدًا، ثم قال: هو كقولك: اضرب هؤلاء الثلاثة.

هذا مثال ساذج كما تعرف، يعني لم يأت بمثال من صميم اللغة فضلًا عن نص الكتاب أو السنة، وإذا كان كذلك فهذه الأمثلة إذا وجدتها صحيحة فإنها لا تقتضي إلا الأصل ولا تقتضي العموم، وهذه قاعدة أن كل مثالٍ ساذج فإنه لا يدل على عموم البتة، وإنما يدل على تصحيح الابتداء بهذا الاختيار أو هذا الترجيح.

ولذلك إذا أتيت بالآيات من الكتاب -كما سبق الإشارة- فأتيت بآية القذف، وأتيت بالآية التي ذكرها الله في المحاربين؛ وجدت أن تطبيق هذه القاعدة هي دخلت عليه قيود وآثار، أليس كذلك؟ لم؟ لأنك إذا أجريت التطبيق دخلت المعاني المؤثرة ودخلت الأسباب الشرعية، ودخلت الشروط الشرعية، ودخلت الموانع الشرعية، ودخلت الالتفات اللغوي بلاغة من سياق إلى سياق آخر، كل هذه المعاني المؤثرة والمقتضيات المؤثرة لا يريدونها في المثال الساذج، أليس كذلك؟

ومن هنا إذا صح المثال الساذج تصورًا؛ فإنه لا يدل على الصحة من جهة العموم البتة، بل كان ينبغي أن يقال إن الأمثلة الساذجة في الأصول ينبغي ألا تدل على صحة شيء لا على العموم -وهذا ظاهر- بل ولا على الأصل.

بل يكون المثال المصحح للأصل أو للعموم فيما يصح فيه العموم من القواعد، هو من أمثلة الشريعة أو على أدنى الأحوال إذا كانت المسألة ذات جهة لغوية يكون من صريح أو صميم كلام العرب الأولى، هذا الذي يمكن أن يحصل به أصل؛ وأما الأمثلة الساذجة فينبغي أن تكون عند الأصوليين لا تذكر إلا لبيان الصورة فحسب، هي فقط لبيان الصورة الذهنية، وليست على سبيل تقرير المعنى، لم؟

لأنك ترى أن هذه القواعد التي يذكرونها تارة لا يمضي عمومها في القرآن، أليس كذلك؟ حتى لو دل عليها دليل أو آخر من القرآن فلا يلزم أن يكون الأمر كذلك في جميع أدلة الكتاب المُبين، أو في كلام الرسول -صلى الله عليه وآله وسلم-؛ ولهذا هذه الأمثلة الصورية الساذجة هي أمثلة صورية، ينبغي أن تكون مقصورة الأثر على التصور الذهني، غير مؤثرة على تصحيح الأحكام أو استبانة تصحيح الأحكام من جهتها.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«ولا فرق عندهم بين من قال: اضرب زيدًا وعمرًا وخالدًا، وبين من قال: اضرب هؤلاء الثلاثة.**

وإذا كان كذلك، فلو ورد الاستثناء عقيب جملة مذكورة باسم واحد لرد إلى جميعها، فكذلك إذا ورد عقيب ما عطف بعضه على بعض».

الشرح:

المصنف احتج لقول الجمهور بوجهين، الوجه الأول، أنه ضرب لك هذا المثال: **«اضرب زيدًا وعمرًا وخالدًا»**، وقال: إنه كما لو قيل: **«اضرب هؤلاء الثلاثة»**، ولو أنه

قال: كلم زيدًا وعمرًا وخالدًا، وقال كلم هؤلاء الثلاثة لكان أولى، لكن ربما أنه جر كلمة اضرب وضرب من النحاة، فإن النحاة أكثروا من كلمة ضرب زيد عمرًا.

المقصود أنه كلِم زيدًا وعمرًا وخالدًا، أو كلِم هؤلاء الثلاثة حتى نبتعد عن الضرب، فهذا المثال على كل حال كما سبق لا يصلح حجة، وإنما هو يصور دلالة المسألة، فإن قيل: الدليل الثاني الذي ذكره واحتج به شبيه باحتجاجه -رحمه الله- لما احتج في مسألة سبقت وقيل: إن احتجاجه هذا احتجاجٌ بإعطاء المركب حكم المفرد، وهذا هو الذي يحتاج إلى صرف نظره، فإنه يقول:

قال: **«وإذا كان كذلك، فلو ورد الاستثناء عقيب جملة مذكورة باسم واحد لرُد إلى جميعها، فكذلك إذا ورد عقيب ما عطف بعضه على بعض»**.

يعني يقول كما أن الجملة الواحدة إذا تعدد ما في سياقها، فإن العطف هنا لا يكون له اختصاص عن أوله وآخره، بل يكون على معنى واحد في الاستثناء فيه، فكذلك يقول: إذا تعاقبت الجمل، هذا قياس، أليس كذلك؟ قاس الحكم المسلم به أو فرض للحكم المركب الحكم الذي أعطاه للمفرد.

هذا استدلال لكنه يرد عليه ماذا؟ يرد عليه أنه يمكن أن يقال: بأن الجمل المتعاقبة قد انقطعت كل جملة عن أختها وأصبح يمكن أن تسمى وحدها وهي جملة تامة، أليس كذلك؟ فلا تأخذ حكم الجملة الواحدة التي لا يمكن أن يُقسمَ بعضها عن بعض أو يفك بعضها عن بعض.

فإذًا احتجاج المصنف هنا فيما يظهر ليس احتجاجًا ظاهرًا؛ لأنه أجراه من باب المقايسة، وهذه المسألة في أصلها ليست مسألةً تعتبر بالمقايسة، وإنما هي مسألة تعتبرُ

بالاستقراء، فيصير الاحتجاج الأولى في هذه المسألة أن يقال: إن استقراء كلام العرب يدلُ على أنهم إذا استثنوا بعد التعاقب، فإنهم يريدون بكلامهم في الاستثناء ما سبق من الجمل، فهذا هو الذي يمكن أن يعتبر به.

وأما تحصيل ذلك بالقياس بقياس الجملة الواحدة على الجمل المتعددة، فهذا قياسٌ ليس صحيحًا، لم؟ لأن المركب هو محل النزاع، ولأن التركيب له أثر، ولأنه وقع حتى في صريح ما استدلوا عليه أعني الجمهور، ولأنه وقع حتى في صريح ما استدل به الجمهور من القرآن وهو آية القذف وقع أن جملة منها لم تدخل في الأثر، أليس كذلك؟ وهي قوله سبحانه: **﴿فَاجلِدوهُم ثَمانينَ جَلدَةً وَلا تَقبَلوا لَهُم شَهادَةً أَبَدًا وَأُولئِكَ هُمُ الفاسِقونَ۝إِلَّا الَّذينَ تابوا﴾ [النور: ٤-٥]**، فلم يدخل الجلد في ذلك، فدل على أن الأثر هنا لا يُعتبر بالقياس.

وعلى هذا فإن هذه المسألة ينبغي أن يكون المناط في ترجيح قول الجمهور فيها هو الاستقراء، فإن قيل: ما وجهه؟ قيل إنه مضى في كلام العرب كذلك إلا إذا قامت قرينة في كلامهم، وإذا جئت إلى الشريعة فتقول: إن الاستثناء المتعاقب الجمل فإنه يعود على كل ما سبق إذا كان الحرف الواو أو الفاء أو ثم، ولا يقع ذلك في حرف (بل) ونحو ذلك مما يفيد انتقالًا؛ إلا أن تدل قرينة لغوية أو شرعية تقتضي إخراج البعض من هذه الجمل المتعاقبة عن أثر الاستثناء.

ومن القرينة الشرعية هنا في آية القذف قوله: **﴿فَاجلِدوهُم ثَمانينَ جَلدَةً﴾ [النور:٤]**، فالدليل والقرينة الشرعية قاضية أن هذه لا تدخل في الاستثناء، أي لا يؤثر فيها الاستثناء، فلا أثر للجلد لا يتأثر بالتوبة، وعلى هذا فقول الجمهور هو الراجح، ولكنه معتبرٌ ليس بالقياس كما مثّل المصنف.

وأما المثال الساذج الذي ذكره فإنه يدل على إمكان الصورة فحسب، لكنه لا يدل على لزوم ذلك، وإنما لزوم ذلك من حيث الأصل هو الاستقراء فيما يظهر وليس القياس الذي ذكره المصنف.

المتن:

قال المصنف -رحمه الله-: «**باب حكم المطلق والمقيد:**

ومما يتصل بالخاص والعام المقيد والمطلق ونحن نبين حكمهما -إن شاء الله-».

الشرح:

قبل أن ننتقل لهذا المسألة، مسألة الاستثناء المتعاقب الجمل فيها أهمية، اختصارها هو ما قُرر آنفًا، ولكنك لو رجعت إلى بعض التفصيل الأصولي فيها، وجدت أن أصل هذه المسألة من حيث الاعتبار فيه خلاف.

والمقصود بهذا: أن هذه الجمل المتعاقبة إذا قيل فيها بقول الجمهور مع الاستثناء، أو قيل فيها بالمذهب الذي قاله أكثر الحنفية؛ ففيها مسألة قبلها وهي كالقاعدة لها، وفيها مذهبان مشهوران ذكرهما بعض الأصوليين ولا سيما من نظار الأصوليين، وهو: هل هذه الجمل المتعاقبة التي تبِعها الاستثناء ودخل عليها هل حكمها من حيث المعنى معتبرٌ بمحض اللغة والخطاب أم أن حكمها يكون معتبرٌ بماذا؟ بالقياس؟

بعضهم يقول: إن هذه المسألة مبنية على الخطاب المحض، أي: على اللغة المحضة وهذا يسهل ضبطه كما ترى؛ لأنك تعتبر بمجرد ورود اللغة.

وبعضهم يقول: -وهذا مذهب لبعض الأصوليين- يقول: إن الجمل المتعاقبة يعتبر أثر القياس على تعاقبها جملةً أو واحدة منها أو بعضًا منها بالقياس؛ وعلى هذا لا بد أن تكون

الجملة إذا كانت ثلاثًا من الجمل، ما معنى هذا القول؟ معناه إذا كانت ثلاثًا من الجمل قالوا: الاستثناء متعلق بالثالثة ولا بد، هذا لا يحتاج عندهم إلى استدلال.

ما يقولون إنه لا يتعلق بالثانية والأولى كما يقول كثير من الحنفية ولا يقولون بماذا؟ بأنه يتعلق بالثلاث؛ لأنها جمعها حرف العطف الواو مثلًا، هذا المذهب ماذا يقول أصحابه؟ يقول أصحابه: إن الاستثناء في الجمل الثلاث يتعلق بالثالثة بلا استدلال، قالوا: لأن هذا هو مقتضى الاستثناء وهو ضرورته؛ فلا نحتاج الجملة الثالثة إلى استدلال.

قالوا: وأما الجملة الثانية وكذلك الأولى فيُنظر في دلالتها، فإن كانت دلالتها من حيث المعنى تتفق علةً مع دلالة الجملة الثالثة؛ فتصير مناسبةً لها في العلة تأثرت بما؟ تأثرت بالاستثناء.

وإن كان إذا أجريتها على العلة القياسية، العلة المقولة في القياس ليس بينهما مناسبة، لا يشتركان في العلة في هذا السياق؛ فإنه لا يصح أن يكون للاستثناء أثر على الجملة الثانية، ومثلُ القول في الجملة الأولى، لعل هذا واضح.

وإذا كان كذلك فيمكنك أن تقول هنا: أن المذاهب في هذا ثلاثة: المذهبان اللذان ذكرهما المصنف وهذا المذهب الثالث، هذه طريقة.

أو لك أن تقول: أنهما مذهبان، ولكن مذهب الجمهور يقع فيه تفصيل، والأصح هو أن تقول: إنها ثلاثة مذاهب؛ لأن القياس هنا اعتبر ليس قرينة، وإنما اعتبر عند هؤلاء النظار هو الموجب والمؤثر، وصار الخطاب واللفظ هو القرينة المُشعرة.

فعلى هذا القول وهو قول عميق الدلالة يجعلون الاقتران اللفظي ماذا؟ يجعلون الاقتران اللفظي بين الجمل المتعاقبة التي تبعها استثناء، يجعلون الاقتران اللفظي بالعطف

يجعلونه مشعرًا بأن حكمها واحد، ولكنهم يقولون: لا يكفي هذا الخطاب اللفظي حتى يصح في خطاب الشريعة، هذا في خطاب الشريعة وليس في كلام اللغة، يقولون: حتى يصح في خطاب الشريعة إجراء العلة المقدرة بين هذه الجمل، فإن اقتضت العلة مناسبة الاشتراك بين هذه الجمل الثلاث قيل: إن الاستثناء يعود أثره على الجمل الثلاث وإذا قضت العلة بعدم ذلك صار الاستثناء لا يعود إلا للجملة الأخيرة.

وهذا فيما يظهر أنه مذهب مختص، وليس داخلًا في قول الجمهور الذي أشير إليه، لم؟ لأنهم لا يذكرون القياس هنا قرينة وإنما يجعلون القياس وعلته هو الموجب وكأنه الشرط لهذا التصحيح الذي أشعر به الخطاب، فيجعلون الخطاب مُشعرًا ويشترطون لإمضاء هذا الإشعار اللفظي يشترطون له هذا الشرط.

أو تقول يجعلون القياس هو الموجب والحاكم ويجعلون اللفظ ماذا؟ هو المشعر، وإذا قلت: هو المشعر هذا أدنى من قولك: يجعلون اللفظ هو الأصل، هم لا يجعلون على هذا المذهب اللفظ هو الأصل، وهذا مذهب حرره بعض كبار النظار من الأصوليين وبعض المتكلمين في كتب علم الكلام، يقولون: إن الاستثناء في الشريعة غير الاستثناء في اللغة، الاستثناء في الشريعة أحكام، أليس كذلك؟ أحكام شرعية إما في باب الخبر، وإما في باب الطلب.

ولمّا كان أحكامًا شرعية ما صح إمضاؤه على ظاهر اللفظ؛ حتى يبين أن هذا قد أراده الشارع، قالوا: ولا تستبين إرادة الشارع لهذا الحكم المتعاقب أثره إلا إذا فُحص بالسبب والعلة، فإذا فحص بالسبب والعلة وبانت مناسبته صح أن يقال: بأن ما أشعر به اللفظ، يحكم به وهو أن الاستثناء يعود أثره إلى الجمل الثلاث أو الأربع أو الاثنتين أو الخمس أو غير ذلك.

ومما يقوي هذا القول فيما يظهر أن هذا القول قول بالغ الأثر؛ مما يقويه ما سبق الإشارة إليه في آية القذف، وأن منها جُملة لم تدخل، أليس كذلك؟ ومما يقويه أن الآية التي جاءت في المحاربين أيضًا كذلك، لم تنتظم هذه القاعدة عليها لا على قول الجمهور فلا يصح طردها لا على قول الجمهور ولا على قول الحنفية.

وهناك جمل أخرى في كتاب الله أو آيات أخرى في كتاب الله، وكذلك في سنة النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-، فهذا قول متينٌ بالغ التدقيق، وهو جمعٌ بين أثر اللفظ وأثر الشريعة، فإن قيل: فأين أثر الشريعة؟ ألسنا نقول: بين اللفظ والقياس أو العلة؟ قيل: القياس والعلة هنا هي علة الشريعة، ليست العلة اللغوية ولا العلة العقلية، أليس كذلك؟

فإذًا هذا القول أيضًا فيه احتياط؛ لأنه استعمال لموجب الشريعة على الدلالة، والأصل يقتضي هذا القول وهذا التحقيق، الأصل يقتضيه، فإن قيل: ما هو الأصل الذي يقتضيه؟

قيل: الأصل أن فهم كتاب الله وسنة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- وإن بنيت على كلام العرب وهذا أصل بل ركن في الفهم، إلا أن فهم القرآن والسنة معتبر بركنين، ما هما؟ اللغة والشريعة نفسها، فالفهم لا يتمحض لغة، الفهم لا يتمحض لغة، بل لا بد من الاعتبار بترتيب الشريعة واقتضائها في الفهم، فهما ركنان لفهم الخطاب الشريعة واللغة، ولا ينبغي أن تجرى اللغة على طردها وتجردها الأصلي على خطاب الشريعة دون النظر في دلالات الشريعة من حيث أسبابها وعللها وموانعها وغير ذلك.

المتن:

قال المصنف -رحمه الله-: «**باب حكم المطلق والمقيد:**

ومما يتصل بالخاص والعام المقيد والمطلق ونحن نبين حكمهما -إن شاء الله-، التقييد يقع بثلاثة أشياء: الغاية والشرط والصفة، فأما الغاية فقولك: اضرب زيدًا وعمرًا أبدا حتى يرجع إلى الحق».

الشرح:

قال المصنف -رحمه الله-: «**باب حكم المطلق والمقيد**»، بعضهم يجعل هذا الباب مستقلًا عن باب العموم ويجعلون الإطلاق والتقييد مختصًا وبعضهم يجعله متصلًا بباب العموم، التمييز بينهما هو طريقة التمييز بين العموم والإطلاق هو طريقة أكثر المتأخرين من الأصوليين الذين ميزوا بين العام وحدوه بحدٍ يميزه أو يعينه عن المطلق وكذلك الخاص والمقيد.

وأما في كلام المتقدمين من العلماء كالإمام الشافعي -رحمه الله-، وكالإمام أبي عبيد القاسم بن سلام، وكالإمام أحمد وطائفة فإنهم يستعملون العام والمطلق على معنى واحد؛ ولهذا ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: أن المتقدمين من السلف وسمى أعيانًا منهم كالشافعي وأحمد وأبي عبيد، يُجرون القول في العام والمطلق على معنى واحد، أي: يستعملون تارة المطلق فيما هو من صيغ العموم أو يستعملون العام فيما هو من صيغ الإطلاق، فيسمون هذا عامًا أو هذا مطلقًا.

وأنت ترى أن اللغة في دلالتها تحتمل هذا الاعتبار؛ ولمّا كانوا على الفقه الأول المُحكِم لنظرهم في الشريعة لم يحتاجوا إلى هذا التمييز بينهما كثيرًا، ولما جاء المتأخرون ميزوا بينهما.

وطريقة المصنف مشعرة بما عليه السابقون فإنه لم يجعله فصلًا مستقلًا منفكًا عن القول في العموم وإنما جعله متصلًا به؛ ولهذا بحث بعض الأصوليين في باب العام والتخصيص: بالتخصيص بالغاية، والتخصيص بالصفة، والتخصيص كذلك بالشرط.

وقال طائفة منهم: بأن الغاية والصفة والشرط ليست في باب التخصيص، وإنما هي في باب تقييد المطلق، هذا إشارة من حيث الاصطلاح واستعمال لفظ المطلق مع العام، أهو غيره أو ليس غيرًا؟ يقال: هذا بحسب الاصطلاح، ولكن الذي استقر عليه الاصطلاح المتأخر عند الأكثر؛ هو أن المطلق على معنى والعام على معنى غيره.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«ومما يتصل بالخاص والعام المطلق والمقيد، ونحن نبيِّن حكمهما -إن شاء الله-».**

قال: **«التقييد يقع بثلاثة أشياء: الغاية والشرط والصفة».**

الشرح:

التقييد أي: للمطلق، أي: ما جاء في الخطاب مطلقًا، كقوله سبحانه: **﴿فَتَحرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء:٩٢]**، فهذا مطلق فإن الرقبة هنا لم توصف بأنها مؤمنة، فتقول: هذا مطلق، تقول: جاء رجال، حضر رجال، هذا مطلق، أما إذا قلت: حضر الرجال أو حضر جميع الرجال فهذا من باب العموم، وأما إذا قلت: جاء رجال أو جاء نساء، فهذا يعد من باب المطلق، ومنه في كتاب الله: **﴿فَتَحرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء:٩٢]** في آية الظهار، فهذا مطلق.

المصنف يقول: إن تقييد يقع بثلاثة أشياء: الغاية، والشرط، والصفة، هذا من حيث المقيدات اللفظية وهي: الأصل في التقييد أنها تأتي مصرح بها إما من باب الشرط، وإما

من باب الغاية، وإما من باب الصفة، كقوله -سبحانه وتعالى- في آية الطهارة: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا إِذا قُمتُم إِلَى الصَّلاةِ فَاغسِلوا وُجوهَكُم وَأَيدِيَكُم إِلَى المَرافِقِ﴾[المائدة:٦]، وقوله -سبحانه وتعالى-: ﴿إِلَى المَرافِقِ﴾ مع أن اليد في العربية يقع اسمها ودلالتها على ما فوق ذلك ولكنه في الوضوء قُيد بذلك، فقال -سبحانه وتعالى-: ﴿وَأَيدِيَكُم إِلَى المَرافِقِ﴾[المائدة:٦]، ومثله في قوله: ﴿وَامسَحوا بِرُءوسِكُم وَأَرجُلَكُم إِلَى الكَعبَينِ﴾[المائدة:٦]، فقوله: ﴿إِلَى الكَعبَينِ﴾ هذا من باب التقييد.

أو التقييد بالصفة كقول الله -سبحانه وتعالى- في آية القتل الخطأ: ﴿فَتَحريرُ رَقَبَةٍ مُؤمِنَةٍ﴾ [النساء:٩٢] وقوله: ﴿مُؤمِنَةٍ﴾ هذا يعتبر تقييد ولكنه من باب التقييد بالصفة، فهذا كله يُسمى المقيدات اللفظية، وهي التي يأتي اللفظ صريحًا بذكرها قيدًا إما من باب الصفة، وإما من باب الشرط، وإما من باب الغاية بأحد حروفها الدالة عليها، كـ (إلا وحتى) ونحو ذلك.

ولم يذكر المصنف -رحمه الله- إلا هذا والجماهير من الأصوليين لا يذكرون إلا هذا وهي المقيدات اللفظية، ولكن هنا نوعٌ آخر في التقييد وهو المقيد المعنوي.

والمقصود بالمقيدات المعنوية: هي القواعد الحاكمة في الشريعة على الفروع إما قواعد كلية في الشريعة، أو قواعد في هذا الباب، أي في الباب الذي الفرع فيه، فهذان النوعان من القواعد إذا صحا صحة بينة فإنهما يعدان من المقيدات للفروع وإن كان تقييدهما ليس كالتقييد الذي يقع بالحرف.

التقييد الذي يقع بالحرف أشبه ما يكون بالتخصيص؛ ولهذا كما أسلفت عده بعضهم في باب التخصيص، التخصيص بالغاية والتخصيص بالصفة والتخصيص بالشرط.

وأما المقيدات المعنوية فهي من باب الحاكم على الفرع، ولهذا القواعد الفقهية الصحيحة كالقواعد الكلية الكبرى، أو القواعد المحكمة الصحة، أو المنتظمة الصحة على أدنى الدرجات؛ وإنما يقال ذلك اتقاء لما دون ذلك من فروع القواعد المختلف فيها، أو التي ذكرها بعض المتأخرين ولم تحرر من جهة ثبوتها في الشريعة.

وإنما القواعد الكلية الكبرى أو المنتظمة الصحة فإن هذه القواعد من أخص استعمالها أنها حاكمة على الفروع ولهذا تقيد بها، وهذه قاعدة مطردة، ما من فرع من فروع الشريعة في الأحكام الفقهية إلا وهو محكومٌ بالقواعد الحاكمة؛ لأن الله -سبحانه وتعالى- لما بيَّن أحكام الشريعة في كتابه بيَّنها مفصلة، وجعل لها قواعد حاكمة عليها، وسلطانًا على هذه الفروع؛ ولهذا تمضي فروع الشريعة محكومة بقواعدها.

والقواعد هي المعرّفة بكمال الشريعة في فروعها؛ ولهذا لما جاء عمران الحصين -رضي الله تعالى عنه- إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- وفيه مرض وشكا إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- قال له رسول الله كما في الصحيح: «**صل قائمًا فإن لم تستطع فقاعدًا فإن لم تستطع فعلى جنب**»؛ فدل هذا الحديث بتفصيله وهو من سُّنة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- على ماذا؟ على حكم صلاة المريض، أليس كذلك؟

ومثله في كلام الله -جل وعلا-: ﴿**فَمَن كانَ مِنكُم مَريضًا أَو عَلى سَفَرٍ**﴾ [**البقرة:١٨٤**] كذلك، فيُفصَّل في كتاب الله -سبحانه وتعالى- أو في سنة النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-.

ولكنك ترى في كتاب أن الله يذكر هذه القواعد الحاكمة في الشريعة كقول الله -سبحانه وتعالى-: ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا استَطَعتُم**﴾ [**التغابن:١٦**]، وكقول الله سبحانه: ﴿**لا**

يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفسًا إِلّا وُسعَها﴾ [البقرة:٢٨٦]، وكقول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَما جَعَلَ عَلَيكُم فِي الدّينِ مِن حَرَجٍ﴾[الحج:٧٨]**.

وهذا الذي استقرأه علماء القواعد فيما بعد، وسموا بعضًا منه بالقواعد الفقهية كقاعدة الأمور بمقاصدها، وقاعدة اليقين لا يزول بالشك، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، إلى غير ذلك.

المقصود: أن التقييد والبحث هنا في باب المطلق والمقيد، التقييد والتقييد الشرعي للحكم المطلق في خطاب الشريعة، هذا التقييد يكون باللفظ وسمى المصنف فيه أخص المقيدات اللفظية وهي الصفة والشرط والغاية، وهذه مقيدات متفق على استعماله، وقد جاءت أدلة بها في كتاب الله بيَّنة كما أشير إليه في آية الطهارة، أو في آية كفارة القتل الخطأ، وآية الظهار ونحو ذلك، هذه المقيدات اللفظية.

ولكن تقييد أحكام الشريعة كما يعتبر بالمقيدات اللفظية فهو يعتبر بالمقيدات المعنوية التي لم يأت بها لفظ مقارنٌ لعين الخطاب، وإنما هي كليات الشريعة وقواعدها الحاكمة، وهنا لا بد أن تكون قواعد معتبرة الصحة مطبقة الصحة عند العلماء المتقدمين، بيّنة صريحة في كتاب الله، أو في سنة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

كقاعدة رفع الضرر في الشريعة المعروفة عندهم بقاعدة لا ضرر ولا ضرار، حتى إنه روي فيها حديث من رواية أبي سعيد، ولكنه ليس محفوظًا بل علته بينة وهو من باب المتروك لا يصح رفعه إلى النبي -عليه الصلاة والسلام-، ولكن المعنى معتبر وهو في كتاب الله، وقد قال الله في ذلك في مثل قاعدة الضرر والضرار، من شاهدها في كتاب الله

قوله سبحانه: **﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة:١٠٧]**.

فالمقصود أن التقييد في الشريعة، في فروع الشريعة يعتبر كما يعتبر بالمقيدات اللفظية فإنه يعتبر بالقواعد الحاكمة الشرعية وهذا له شرطان:

- **الشرط الأول:** أن تكون القاعدة من القواعد المحكمة.

- **والشرط الثاني:** أن يكون المستعمل للتقييد بها من ذوي الفقه والاجتهاد؛ لئلا يقيد مطلق من الشريعة باسم القواعد، ويكون هذا من باب التوهم على الشريعة، فهذا لا يصح أن يستعمله إلا فقيه ذو فقهٍ، وقد درج فقه المتقدمين من السلف على هذا؛ ولهذا صاروا يقيدون بالقواعد الحاكمة، حتى صارت عندهم تفسر الدلالة.

وعلى هذا ترى أنهم مثلًا في باب الأمر مضوا في كثير من الأمر؛ مع أنهم يجعلون في المشهور عند جمهورهم أن الأصل في الأمر الوجوب إلا لصارف، وذكروا صارفًا في كثير من الحروف وهو الصارف اللفظي، ولكنه أحيانًا يقع الصارف ولا يكون لفظيًّا، فجروا في كثير من الآداب على أن الأمر فيها للندب وليس للوجوب، أليس كذلك؟

مع أنه لا يوجد حرف صارف من حيث الألفاظ، وإنما اعتبروا بالقواعد الشرعية الحاكمة: أن هذا ليس من باب الوجوب بل هو من باب الندب، وكذلك في باب النهي اعتبروا بذلك، وهذا المنهج هو الظاهر في أصول الأئمة الأربعة -رحمهم الله-، وإنما يتخففُ من كثير منه ولا يقال من جميعه ابن حزم والظاهرية.

ولهذا تجد أن الظاهرية لما جعلوا الأمر للوجوب طردوه في الآداب حتى أوجبوا ما لم يوجبه الجمهور، بل ما قد يكون الإجماع القديم على خلافه؛ لأن الأمر عندهم لم يقع به صارف من حيث الألفاظ وهذا صحيح؛ ولهذا إذا قيل: الأمر للوجوب فهو أصل مجمل.

والصارف قد يكون لفظًا كقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: **«صلوا قبل المغرب، صلوا قبل المغرب، صلوا قبل المغرب»** قال في الثالثة: **«لمن شاء»** فقوله: **«لمن شاء»** هذا صارف صريح باللفظ، أليس كذلك؟

ولكنه قبل ذلك الصارف بيّن من جهة القواعد الحاكمة، القواعد الحاكمة كما أشرت قد تكون قاعدة كلية وقد تكون قاعدة في باب الصلاة، كقول النبي -صلى الله عليه وسلم- للرجل لما قال له وذكر له الصلوات الخمس كما في الصحيحين قال يا رسول الله: **«هل على غيرهن؟ قال النبي -عليه الصلاة والسلام- لا، إلا أن تتطوع»**، فهذا يدل على أن هذا قاعدة حاكمة في هذا الباب.

وأحيانًا بعض الفقهاء -رحمهم الله- يحاول أن يؤسس لذلك في كتبه، وممن يميل إلى هذا التأسيس ويستدعيه في تقريره للفقه النووي -رحمه الله- في شرحه للمهذب، فإنه يبتدأ بعض الأبواب بجمع ما جاء فيها؛ فيجعل هذا من جهة دلالته يقتضي أصلًا ثم يفرع بعد ذلك، فهذا كله من أثر هذا، وكأنه هذا الجمع بين القواعد ومفرد الخطاب هو تحقيق الاستقرار للشريعة على نصابها الصحيح.

المقصود: أن المطلق والمقيد يكون التقييد باللفظ، وهذا شائع في كلام الأصوليين معروف، وأخص ما يقع به التقييد المطلق من الحروف أو في باب اللفظ الصفة والشرط والغاية.

- والنوع الثاني الذي أشرت إليه وهو: التقييد المعنوي، وهذا يكون بالقواعد الحاكمة الصحيحة إما في عموم الشريعة وإما في الباب خاصة وله شرطان:

- أن تكون القاعدة منضبطة الصحة.

- وأن يكون المستعمل للتقييد بها على الفروع من ذوي الفقه والاجتهاد في الشريعة.

المتن:

قال المصنف -رحمه الله-: **«فأما الغاية فقولك: اضرب زيدًا وعمرًا أبدًا حتى يرجع إلى الحق، فلولا»**.

الشرح:

«اضرب»، رجعوا إلى الضرب؛ لأنه مثالًا صار عندهم، كلم زيدًا وعمرًا، قال: اضرب زيدًا وعمرًا حتى يرجع إلى الحق، فهذا من باب الغاية.

المتن:

قال: **«فلولا أنه قُيد الضرب بالرجوع إلى الحق لاقتضى ذلك ضربه أبدا، وأما الشرط فقولك: من جاءك من الناس فأعطه درهما فقُيد ذلك بالشرط»**.

الشرح:

من جاءك من الناس فأعطه درهما ولو كان المثال: من جاءك من الفقراء، لو كان: من جاءك من الفقراء فأعطه درهما، لكان هذا أصدق في المثال، أما قولك: من جاءك من الناس، فهذا لا يتحقق فيه الشرط على الدرجة الصحيحة، ولكنه على الدرجة الصحيحة أن تقول: "من جاءك من الفقراء"؛ فدل على أن الفقر شرط للإعطاء.

أما إذا قلت: من جاءك من الناس فما بقي أحد، أليس كذلك؟ ما بقي أحد، الشرط من جهة المعنى ضعيف، لكن تحقق الشرط من جهة المعنى أن تقول: من جاءك من الفقراء فأعطه درهمًا؛ فدل على أنه لا يعطى من ليس فقيرًا، فلا يعطى الغني.

فلو قال: من جاءك من الفقراء أو قال من جاءك من الناس فقيرًا فأعطه درهمًا، لو قال: من جاءك من الناس فقيرًا لصح، أما من جاءك من الناس ما يظهر هنا أثر الشرط من جهة المعنى.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«وأما الصفة فقولك: أعط القرشيين المؤمنين، فقيد بصفة الإيمان ولولا ذلك لاقتضى اللفظ كل قرشي»**.

الشرح:

وأما الصفة فقولك: أعطى القرشيين المؤمنين، ومنه في كتاب الله قوله -سبحانه وتعالى- في كفارة القتل: **﴿فَتَحريرُ رَقَبَةٍ مُؤمِنَةٍ﴾ [النساء:٩٢]**، فقوله: **﴿مُؤمِنَةٍ﴾**، هذا تقييد بالصفة، ومؤمنة هنا في كتاب الله بمعنى مسلمة، الإيمان هنا بمعنى الإسلام، وليس المقصود بالإيمان الإيمان المذكور في المقام الأعلى وهو قوله سبحانه: **﴿قَد أَفلَحَ المُؤمِنونَ*الَّذينَ هُم في صَلاتِهِم خاشِعونَ﴾ [المؤمنون:١-٢]**، ولهذا اسم الإيمان تارة يكون مطلقًا، وتارة يكون مقيدًا من جهة الصفات.

فإذا جرد عن الصفات صار بمعنى الإسلام فكل مسلم يكون مؤمنًا وهو المقصود بقوله تعالى: **﴿فَتَحريرُ رَقَبَةٍ مُؤمِنَةٍ﴾**، أي: معها أصل الإيمان، ولهذا أجمع الفقهاء -رحمهم

الله- على أنه يصح العتق هنا، ولو كانت هذه الرقبة ذات كبائر، أي: ولو كان المعتق من أهل الكبائر، فإنه معه أصل الإيمان فيسمى به مؤمنًا.

وأما لأن المقام هنا مقام عتق، ومقام العتق الشريعة تتشوف فيه إلى أدنى الدرجات؛ ولهذا كل من ثبت له أصل الإيمان وأصل الإسلام صح أن يكون معتقًا في خصال الكفارة، هذا لما كان ذلك موجودًا، إنما المقصود أن قوله: **﴿مُؤْمِنَةٍ﴾** هو على هذا المعنى.

مع أن النبي -عليه الصلاة والسلام- كما تعلم كما جاء في الصحيحين في حديث سعد قال: «**قسم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قسمًا فقلت: يا رسول الله: أعط فلانًا فإنه مؤمن، فقال النبي -عليه الصلاة والسلام-: أو مسلم**»، قال سعد: «**أقولها ثلاثًا أو مؤمن ويرددها علي**» أي: الرسول -عليه الصلاة والسلام- يرد على سعد، فيقول: «**أو مسلم**».

ثم قال -عليه الصلاة والسلام-: «**إني لأعطى الرجل وغيره أحب إلى منه مخافة أن يكبه الله في النار**»، فصار اسم الإيمان في هذا المقام على معنى الإيمان العالي وهو الإيمان المحقق بالصفات المذكور في مثل قول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنونَ*الَّذينَ هُم في صَلاتِهِم خاشِعونَ﴾[المؤمنون:١-٢]**، فلما كان المقام في حديث سعد -رضي الله تعالى عنه- هو مقام ثناء وتزكية قال النبي لسعد: «**أو مسلم**»، مع أن الرجل المذكور في حديث سعد يدخل في قوله: مؤمنًا؛ لأنه معه أصل الإيمان بل وزيادة؛ والدليل على ذلك أن النبي -عليه الصلاة والسلام- ذكر أنه ما تركه نقصًا في حاله من جهة الديانة، بل إنه -عليه الصلاة والسلام- أشار إلى فضل فيه ومحبة فقال: «**إني لأعطى الرجل وغيره**» أي: المتروك «**أحب إليَّ منه**».

ولكنه ما ارتضى من سعد الإشادة بالتزكية بما لا يحيط به إلا الله من جهة الكمال، ما ارتضى -عليه الصلاة والسلام- من سعد التزكية فيما لا يحيط بكماله والعلم بكماله إلا الله -سبحانه وتعالى-، فإن إيمان العباد لا يحيط بكمال أحوالهم فيه وتفاصيله فيه إلا الله -سبحانه وتعالى-.

ولكن المسلمين فيما بينهم يعلمون إسلامهم وإسلام بعضهم لبعض، ولهذا يُميز المسلم عن غيره بإسلامه وهو التوحيد، وشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وما إلى ذلك من أصول الإيمان المعروفة التي يعرف بها ويثبت بها الإسلام.

فالمقصود: أن هذا الاسم الشرعي وهو من أخص أسماء الشريعة وهو الإيمان:

- تارة يقع على مقام جملة الإيمان وأصله؛ فيستعمل في حق من لم يحقق كماله كما جاء في قوله: **﴿فَتَحرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤمِنَةٍ﴾**، فهذا يقع بعتق من كان معه أصل ذلك.

- وتارة يأتي على معنى الكمال كما في قوله: **﴿إِنَّما المُؤمِنونَ الَّذينَ إِذا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَت قُلوبُهُم﴾[الأنفال: ٢]** وفي قوله: **﴿قَد أَفلَحَ المُؤمِنونَ*الَّذينَ هُم في صَلاتِهِم خاشِعونَ﴾[المؤمنون:١-٢]**، وفي قوله: **﴿إِنَّ اللهَ اشتَرى مِنَ المُؤمِنينَ أَنفُسَهُم وَأَموالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ﴾[التوبة:١١١]**، فإن هؤلاء فصلوا بعد ذلك بقول الله -جل وعلا-: **﴿التّائِبونَ العابِدونَ الحامِدونَ السّائِحونَ الرّاكِعونَ السّاجِدونَ الآمِرونَ بِالمَعروفِ وَالنّاهونَ عَنِ المُنكَرِ وَالحافِظونَ لِحُدودِ اللهِ وَبَشِّرِ المُؤمِنينَ﴾[التوبة:١١٢]**.

وهو الذي ميز الحديث الذي جاء من رواية سعد -رضي الله عنه- فيما سبق الإشارة إليه، نقف عند قول المصنف -رحمه الله-: **«فإذا ثبت ذلك»**.

(١٤)

فينعقد هذا المجلس في العاشر من الشهر السابع من سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف، مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- في شرح كتاب الإشارة في أصول الفقه للعلامة أبي الوليد الباجي -رحمه الله- وكنا أتينا قبل الصلاة على كلام المصنف في باب المطلق والمقيد.

المتن:

قال المصنف -رحمه الله تعالى-: **«باب: حكم المطلق والمقيد، ومما يتصل بالخاص والعام، المُقيد والمطلق، ونحن نُبين حكمهما إن شاء الله، التقييد يقع بثلاثة أشياء: الغاية والشرط والصفة».**

الشرح:

التقييد يقع بثلاثة أشياء، وهذا التقييد من حيث اللفظ، وسبق أن التقييد يعتبر باللفظ ويعتبر بالمعنى.

المتن:

«فأما الغاية فقولك: اضرب زيدًا وعمرًا أبدًا حتى يرجع إلى الحق، فلولا أنه قُيِّد الضرب بالرجوع إلى الحق لاقتضى ذلك ضربه أبدًا».

الشرح:

نعم، هذا غاية، «**حتى يرجع إلى الحق**» هذا غاية، فهذا من التقييد بالغاية، وحروف الغاية متعددة في اللغة.

المتن:

قال: «**وأما الشرط فقولك: من جاءك من الناس فأعطه درهمًا، فقُيِّد ذلك بالشرط**».

الشرح:

وهو المجيء، «**فقُيِّد ذلك بالشرط**» فهو قوله: من جاءك، فمعناه أن من لم يأتِ لا يدخل في هذا الشرط.

المتن:

قال: «**وأما الصفة فقولك: أعطِ القرشيين المؤمنين، فقُيِّد بصفة الإيمان، ولولا ذلك لاقتضى اللفظ كل قرشي**».

الشرح:

نعم، فقوله: «**أعطِ القرشيين المؤمنين**» هذا لفظ مُقيد بصفة، وهي الإيمان، ومنه في كتاب الله: ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ**﴾ [**النساء:٩٢**]، إلى هذا القدر سبق شرحه قبل الصلاة،

.

المتن:

قال المصنف -رحمه الله-: «**فإذا ثبت ذلك وورد لفظ مطلق ومقيد، فلا يخلو من أن يكونا من جنسين أو من جنس واحد، فإن كانا من جنسين فالمشهور من قول العلماء أنه لا يُحمل المطلق على المقيد؛ لأن تقييد الشهادة بالعدالة لا يقتضي تقييد رقبة العتق بالإيمان.**

وأما إن كانا من جنس واحد فلا يخلو إما أن يتعلقا بسببين مختلفين أو بسبب واحد، فإن تعلقا بسببين مختلفين نحو أن يُقيد الرقبة في القتل بالإيمان، ويُطلقها في الظهار، فإنه لا يُحمل المطلق على المقيد عند أكثر أصحابنا إلا بدليل يقتضي ذلك.

وقال بعض أصحابنا وأصحاب الشافعي: يُحمل المطلق على المُقيد من جهة وضع اللغة، والدليل على ما نقوله: أن الحكم المطلق غير المقيد، وإطلاق المطلق يقتضي نفي التقييد عنه، كما أن تقييد المقيد يقتضي نفي الإطلاق عنه.

فلو وجب تقييد المطلق؛ لأن من جنسه ما هو مُقيد لوجب إطلاق المقيد لأن من جنسه ما هو مطلق، وأما إذا كانا متعلقين بسبب واحد مثل أن ترد الزكاة في موضع واحد مقيدة بالصوم وترد في موضع آخر مطلقًا، فإنه لا يجب عند أكثر أصحابنا أيضًا حمل المطلق على المقيد، ومن أصحابنا من أوجب ذلك، وهو من باب دليل الخطاب، وسيرد في موضعه الكلام عليه إن شاء الله».

الشرح:

هذا التقسيم الذي ذكره المصنف وفصّل به مسألة المطلق والمُقيد ابتدأه بقوله -رحمه الله- بعدما أسس لمسألة التقييد بالحروف أو بالألفاظ، وهو التقييد بالجهات الثلاث: جهة الغاية، أو جهة الصفة، أو جهة الشرط.

فقال بعد ذلك في بيان ورود التقييد في الخطاب قال: «**فإذا ثبت ذلك وورد لفظ مُطلق ومُقيد، فلا يخلو إما أن يكون من جنسين أو من جنس واحد**»، إذا ورد المطلق والمقيد؛ فمُحصل هذا الورود على أربع صور، ثم نعود بعد ذلك إلى التفصيل لجمل المصنف جملة جملة.

لكن نأخذها من حيث الجانب الكلي لها والتقسيم الكلي لها إلى أربع صور:

- **فإما أن يكون الحكم والسبب واحدًا**، وهو اتحاد الحكم واتحاد السبب، إذا ورد خطاب مطلق وخطاب مقيد، وهذا أولى من قولك: إذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد، لأنه هنا وهنا هو من الخطاب، أي: جملة، فإما -وهو **الصورة الأولى**- أن يكون الحكم والسبب متحدًا، فهذا للأصوليين والفقهاء فيه قول.

- **الصورة الثانية**: أن يكون الحكم والسبب مختلفًا، لا يتفق لا حكمًا ولا سببًا، وهذا لهم فيه قول، ويأتي أيضًا.

- **الصورة الثالثة**: أن يكون الحكم متحدًا أو متفقًا، والسبب هو المختلف.

- **الصورة الرابعة**: أن يكون الحكم هو المختلف والسبب هو المتفق أو المتحد، وصارت الصور أربعًا: أن يتحد الحكم والسبب، أن يختلف الحكم والسبب في الخطابين الذين أحدهما مطلق وآخر مقيد

إذًا عندنا خطابان: أحدهما: مطلق، والآخر: مقيد، فلها أربع صور:

- **الصورة الأولى**: أن يكون الحكم والسبب متحدًا، وهذه هي أولى الصور بحمل المطلق على المقيد، ومن مثالها في الشريعة: ما جاء بحديث ابن عمر -رضي الله عنهما- في الصحيحين أن النبي -صلى الله عليه وسلم- في المناسك قال: **«فمن لم يجد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الكعبين»**.

ثم جاء في حديث عبد الله بن عباس أن النبي -صلى الله عليه وسلم- بعرفة قال: **«ومن لم يجد النعلين فليلبس الخفين»**، ولم يأمر -عليه الصلاة والسلام- في رواية ابن عباس التي نقلها بعرفة أنه قال: **«وليقطعهما أسفل من الكعبين»**، فهذا من الخطاب

المطلق، والأول الذي في حديث ابن عمر خطاب مقيد، وهذا الخطاب اتحد فيه الحكم والسبب، فهل يقال: إنه إن لم يجد النعلين فليلبس الخفين ولا يقطع منها شيء أو أنه يقطع؟

هذا من حيث الفقه فيه قولان للفقهاء هما روايتان عن الإمام أحمد، والراجح: أنه لا يقطع.

ولكن من حيث الأصول هذه الصورة اتحد فيها الحكم واتحد السبب، وإذا اتحد الحكم والسبب بين الخطابين اللذين أحدهما مطلق والآخر مقيد؛ فالأصل عند عامة الأصوليين والفقهاء أنه يُحمل المطلق على المقيد، وكأن هذا عندهم من أولى -ولا يقال أولى-، ولكنه من أولى المحال التي يُحمل فيها المطلق على المقيد، ومع ذلك فإن أمثلته في الشريعة لم تسلم من عدم اطراد من حيث الحكم الفقهي.

ولهذا هذا المثال مع أن صورته بينة كما ترى وفيه مطلق ومقيد؛ إلا أن هذا المثال من حيث التطبيق والوقوع لم يسلم من الخلاف، بل فيه خلاف مشهور، ليس خلافًا شاذًا، ولعل سببه في هذا المثال أن حديث ابن عباس وهو المتأخر هو الذي رفع التقييد، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لقل أثر هذا الخلاف في المسألة، إنما هذه الصورة هي أولى الصور في باب المطلق والمقيد حملًا، أي: يُحمل فيه المطلق على المقيد له، ومع ذلك فيها خلاف من جهة تطبيقها.

وأما من جهة الأصول المُجردة فيُقال: إن هذا يُحمل المطلق فيه على المقيد عند الجماهير من الفقهاء والأصوليين، وهو أولى الصور الأربع في حمل المطلق على المقيد، ولهذا يُصححهُ الأغلبية أو الأكثر من الفقهاء والأصوليين من حيث القواعد والأصول.

وإن كان إذا استعملته في التطبيق الفقهي يجب أن تعتبر أنه لا يضطرد، وهذا التنبيه معتبرٌ بما سبق الإشارة إليه، إلى أن هذه القواعد الأصولية التي يذكرها علماء الأصول تارةً تكون متأثرة بجهة اللغة تأثرًا بينًا.

وعلى هذا إذا استعملتها -أعني القاعدة الأصولية أو الترجيح الأصولي في هذا التقسيم- فإنه لا يضطرد لما يُداخل ذلك إما من تقييد الشريعة تارة، وإما من تقييد اللغة تارةً أخرى، فصار عندك في هذا التطبيق استصحاب ثلاثة معاني أو ثلاث معتبرات:

المعتبر الأول: هو القاعدة الأصولية التي تقول: بأنه إذا اتحد السبب والحكم فإنه يُحمل المطلق على المقيد، ولكن هل هذا يكون كافيًا؟ الجواب: ليس كذلك، بل لا بد إذا استعملت هذا المعتبر أن ترجع إلى المعتبر الثاني.

والمعتبر الثاني: هو سياق الشريعة وأثرها على تطبيق هذه القاعدة الأصولية، فإنه قد يقع في سياق الشريعة في هذا المحل ما يختلف عن المحل الآخر، كما سبق في مسائل الاستثناء، فما قيل: في الاستثناء يطرد في مثل هذا، لأن مسائل الأصول هذه على هذا الترتيب.

الوجه الثالث أو المعتبر الثالث الذي تستصحبه: وهو اللغة، فإذا جمعت هذه المعتبرات انتظم معك ما يصلح تطبيقًا وطردًا لهذه القاعدة، وهو ما لا يصلح طرده على هذه القاعدة، وعليه إذا قيل: أهذه القاعدة صحيحة؟ أنه إذا اتحد السبب والحكم في الخطابين اللذين أحدهما مطلق والآخر مقيد يُحمل المطلق على المقيد؟ قيل: هذا صحيح، وعليه العامة من أهل الأصول والفقه، أنه إن اتحد السبب والحكم حُمل المطلق على المقيد.

لكن لا ينتظم لك ذلك بالتطبيق فقهًا صحيحًا إلا إذا اعتبرت هذه القاعدة التي هي المعتبر الأول؛ قيدتها بالمعتبرين بعدها، وهما ماذا؟ معتبر الشريعة، فإن الشريعة لها اختصاص في الأحكام، وتُقيد تارة وتُرخص تارة، وقد يكون القيد محمولًا على ذوي الأعذار، وقد يكون مطلقًا لعموم المكلفين، إلى غير ذلك، فلا بد من اعتبار تقييد الشريعة وأثرها على هذه القاعدة.

الثاني: هو أثر اللغة، فإن قيل: فما وجه أثر اللغة؟ قيل: لأن باب المطلق والمقيد وكثير من باب التخصيص هو مركبٌ من دلالة الشريعة واللغة، بل أصله عند التجريد هو لغوي.

والدليل على هذا: أن المصنف -رحمه الله- هنا لما ذكر المقيدات جعل المقيدات من حيث اللفظ، وهي التي ذكرها ولم يذكر غيرها، -أعني الُمقيدات المعنوية-، وهذا هو الأصل عند الأصوليين في التقييد، يقولون: التقييد بالصفة والغاية والشرط، والُمعرِّف بالصفة والغاية والشرط هي اللغة، أليس كذلك؟

وعلى هذا يبيّن لك أن هذا الباب باب المطلق والمقيد هو كباب الاستثناء مثلًا، وكباب صيغ العام التي سبق القول فيها، فهذه الصيغ التي قيلت مثلًا في العموم لا يطرد العموم فيها، وعن هذا قال طائفة من أهل اللغة ومن أهل الأصول كما تعلم بأن هذه الألفاظ لم تُوضع للعموم، وطائفة من أهل اللغة لا يُثبتون العموم، وكثير من الأصوليين لا يُثبتون العموم، وإن كان الراجح عند أكثر أهل اللغة هو عند الجمهور من أهل الأصول هو خلاف ذلك.

ولكن الجمهور الذين قالوا بأن العموم له صيغ أليسوا قد قالوا كما سبق معنا بأن ثمة عامًا مخصوصًا؟ وهذا واضح، ولكنهم قد قالوا أيضًا بأن ثمة عامًا أُريد به الخصوص، فمع كونه من حيث اللفظ لم يدخله مُخصص لفظي، ولكنهم جعلوه من العام الذي أريد به الخصوص، هو عام من جهة اللفظ ولكنه من جهة المعنى والدلالة أرادت الشريعة به ماذا؟ أرادت الشريعة به الخصوص.

وكذلك في باب الاستثناء كما سبق، ولهذا ترى أن أدوات الاستثناء لم يتمحض منها شيء على الانتظام في الاستثناء، وبعضها إما أن يكون مترددًا بين الاستثناء وغيره، أو يكون إذا دخله الاستثناء كما سبق من غير الجنس أصبح الاستثناء المنقطع صار كأنه ليس استثناء في حقيقته، بل كأنه من باب المجاز.

ولهذا مثلًا في سوى التي سبق الإشارة إليها، ترى أن ابن مالك -رحمه الله- يُشير إلى اختلاف اللغويين في أثر دلالة هذه الحروف على الاستثناء.

فمثلًا: قال في سوى ما سبق ذكره قال: "ولسِوى سِوى سَواء اجعلا * على الأصح"، انظر قال: "على الأصح ما لغير جُعل"، يقول: "اجعل لسوى" سواء كانت باللغة المشهورة سِوى أو باللغة الأخرى، قال: "على الأصح"، أي: في طرق النحاة وأهل اللغة، "ما لغير جُعل"، فصارت "غير" هنا هي الأصل، أليس كذلك؟ مع أن "غير" تأتي في اللغة إثباتًا وتأتي في اللغة نفيًا، تقول: أعطيته الطعام وغير ذلك، هذا سياق ماذا؟ هذا سياق إثبات، تقول: جاء القوم غير زيد، هذا سياق ماذا؟ نفي، فالآن ابن مالك -رحمه الله- لما ذكر سوى جعلها تابعة لغير، أليس كذلك؟

ولسِوى سِوى سواءً اجعلا ... على الأصح ما لغير جُعِلا

مع أن "غير" ليست كذلك، ولكن لما كان بعض المتقدمين من النُحاة ويذكرونه مذهبًا لسيبويه لا يجعلون سوى أصلًا في الاستثناء إلا في الضرورة الشعرية، صار ابن مالك يختار مثل هذا، وسبق معنا أن ليس باتفاقها للعربية تأتي استثناء ولا تأتي استثناء.

لماذا يقال في هذه المسائل الأصولية؟ ليُعلم ماذا؟ أثر اللغة على فهم الخطاب، وهذه مسألة لا بد أن يُدقَق فيها كثيرًا، أثر اللغة على معنى الخطاب، فلا تُؤخذ القواعد الأصولية أخذًا مطلقًا مجردًا، ولهذا كما سبق أن (ليس) تأتي من أخوات كان كما هو معروف، وتأتي أداة استثناء، كما قال ابن مالك -رحمه الله-:

واستثنِ ناصبًا بليس وخلا وبعدا وبيكون بعد لا

هذه استثناءات، (يكون) الأصل أنها تأتي في الإثبات، ولكنها تأتي يكون في سياق الاستثناء، ولكنها تقترن هنا بلا، ولهذا قال: "وبعدا وبيكون بعد لا"، كل هذا إذا تأملناه في باب العموم، أو في باب التخصيص، أو في باب المطلق والمقيد؛ وجدنا للغة أثرًا فصيحًا بينًا مؤثرًا على فهم الخطاب، ولهذا ينبغي استصحابه في فهم ذلك.

ولهذا الأثر اللغوي اعتنى جملة من مفسري كتاب الله من أهل العلم من المفسرين بجهة اللغة، ولا يكاد يسلم أو يخلو -بعبارة أصدق- لا يكاد يخلو كتاب من كتب التفسير التي كتبها العلماء السالفون لا يكاد يخلو من التنبيهات اللغوية، ولكن مستقل ومستكثر.

ومما يُشير لك إلى هذا: أن كثيرًا من كبار أئمة اللغة الذين عُرفوا كأئمة في اللغة أكثر من كونهم علماء في فقه الشريعة؛ صنفوا في معاني القرآن على جانب أو على جهة اللغة، حتى صار هذا الاسم معاني القرآن، هذا إذا بحثت في كتب اللغويين السابقين وجدت أن هذا العنوان "معاني القرآن" اسم لأكثر من ثلاثين كتابًا كتبها كبار من أئمة اللغة، منهم الفراء، ومنهم الزجاج، ومنهم النحاس، كلهم على نفس العنوان، عنوان الكتاب ما هو؟

"معاني القرآن" للزجاج، معاني القرآن للنحاس، معاني القرآن للفراء، إمام الكوفة المعروف، إلى غير ذلك، وحتى يذكرون للكسائي في هذا كتابًا على نفس هذا.

وتجدهم أنهم ما قالوا: إعراب القرآن، مع أنهم في الجملة أئمة نحاة، وإنما يقولون معاني القرآن، فإذًا الاتصال ما بين اللغة والشريعة اتصال معروف محفوظ، ولا سيما في استعمال القواعد الأصولية.

وعليه: فكل قاعدة أصولية في باب الدلالات: كالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم ونحو ذلك، كل قاعدة أصولية تُقرَر في باب الدلالات فإنها تُعتبر بمعتبرين: أحدهما: تقييد الشريعة، والأخرى: تقييد اللغة، أو تكون اللغة حاكمة عليها والشريعة حاكمة عليها، حتى لا يُفتات في فهم كتاب الله بمجرد قواعد مرسلة أصولها صحيحة، ولكن الفقهاء أو الأصوليين الذين قرروها إنما قرروها على أصول الترتيب العلمي المعتبر، وليس على التجريد الذي لا يريدونه.

- **إذًا هذا النوع الأول**، وهو ما اتحد سببه وحكمه، فهذا يُحمل المطلق فيه على المقيد، إلا إذا اقتضى تقييد الشريعة أو اللغة ما يكون بخلاف ذلك، وهو ما قد يُسميه البعض بالقرائن، مع أن التسمية له بالقرائن قد لا يكون هو الأجود.

- **القسم الثاني**: وهو ما يكون السبب والحكم فيه مختلفًا، فالسبب مختلف والحكم مختلف، فهذا لا يصح أن يُحمل فيه المطلق على المقيد إذا اختلف السبب والحكم، لم؟ لأنه إذا اختلف السبب والحكم، صار أحد الخطابين غريبًا عن الآخر، فلا هو مجتمع معه في سببه، ولا هو مجتمع معه في حكمه.

ومن مثاله قوله -سبحانه وتعالى- في الطهارة والوضوء: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة:٦]**، فقوله سبحانه: **﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾** هذا تقييد، أليس كذلك؟ فهذا خطاب في كتاب الله مُقيد.

وجاء في قوله سبحانه: **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ [المائدة:٣٨]**، فهذا فيه ذكر الأيدي ولكنه ليس مقيدًا، فهنا اختلف السبب واختلف الحكم، ولما اختلف السبب والحكم لم يذهب الفقهاء -رحمهم الله- إلى أن هذا من باب حمل المطلق على المقيد، فلا يصح هنا حمل المطلق على المقيد، لما اختلف السبب واختلف الحكم؛ لا يصح أن يُحمل المطلق على المقيد، كآية الوضوء مع آية السرقة، ولهذا لم يستعمل هذا الأئمة -رحمهم الله-.

الصورة الثالثة: أن يتحد السبب ويختلف الحكم، فإذا اتحد السبب واختلف الحكم فهذه محل خلاف بين العلماء، هل يُحمل المطلق على المقيد أو لا يُحمل المطلق على المُقيد؟ لثبوت أحد الجهتين دون الأخرى، والجهتان هنا هما السبب والحكم.

ومثلها الصورة الرابعة، وما هي الصورة الرابعة؟ إذا اتحد الحكم واختلف السبب، فإذا اتحد الحكم واختلف السبب فكذلك، والأظهر في هاتين الصورتين أنه لا يطرد فيهما إطلاق، الأظهر في هاتين الصورتين، وهما إذا اتحد الحكم واختلف السبب.

مثل ماذا اتحد الحكم واختلف السبب؟ مثل الكفارة في قول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء:٩٢]**، هذا حكم، أليس كذلك؟ هذا في كفارة القتل.

وقال الله -سبحانه وتعالى- في كفارة الظهار: **﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾**، فهذا أيضًا حكم، ولكن الخطاب فيه في آية الظهار مطلق، فاتحد الحكم ولكن السبب قد اختلف، السبب في

الأول هو القتل الخطأ، والسبب في الثاني هو الظهار، فهل إذا اتحد الحكم واختلف السبب يُحمل المطلق على المقيد؟ أما في هذا المثال فنعم.

ولكن هل هذه قاعدة تطرد في خطاب الشريعة مطلقًا؟ هذا فيه ثلاث طرق لأهل الأصول: منهم من قال بحمله، ومنهم من قال بعدم حمله، ومنهم من بالتوقف، والقول بالتوقف هنا باعتبار عدم صحة الإطلاق.

فإن التوقف عند الأصوليين في الجملة يكون بهذا المقصد، والتوقف عند النُظار في علم الكلام له مقصد آخر، لكن إذا استعملوه في علم الأصول، فأكثره ليس على المعنى المشهور في علم النظر، وإنما هو التوقف عن الإطلاق.

فإن قيل: ما الراجح في هذا النوع؟ قيل: الراجح أنه يُعتبر في كل سياق بما يُلائمه، فيُنظر في أسباب الشريعة الأخرى واقتضائها وعللها ومقاصدها، وإذا نُظر هذا النظر صح حمل المطلق على المقيد لاتحاد الحكم مع اختلاف السبب تارة ولم يصح تارةً أخرى.

فإن قيل: فما وجه الإشارة من جهة اقتضاء أسباب الشريعة ومقاصدها وقواعدها في هذا المثال الآنف إلى أنه يُحمل فيه المطلق على المقيد؟ قيل: لأن التقييد جاء بقوله سبحانه: **﴿مُؤۡمِنَةٍ﴾**، وهو التقييد بالصفة، **﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍ﴾ [النساء:٩٢]**، وعُلم أن الشريعة في آية الظهار لما جعلت على المسلم المكلف إذا ظاهر من زوجته فإن عليه كفارة إذا قام شرطها في الشريعة، وجعلت من الكفارة تحرير الرقبة؛ فعُلم أنه لا يُراد في الشريعة في تحرير الرقبة من ليس مسلمًا، هذا يُعلم من جهة قواعد الشريعة واقتضائها.

ولما كانت الشريعة متشوفة إلى الإعتاق، وإلى عتق الرقيق وقد ندبت إليه وحثت عليه؛ حتى جعلته في كفارات متنوعة في الشريعة كما تعلم، وذكر فيه النبي -صلى الله عليه

وسلم- فضلًا كثيرًا من جهة الثواب لمن أعتق، **«من أعتق مملوكًا أعتق الله بكل عضو منه عضوًا من النار»**، كما جاء في الصحيح عن النبي -صلى الله عليه وسلم-.

فلما كانت الشريعة متشوفة إلى ذلك؛ عُلم أنه لا يُراد أعلى من أصل الإيمان، وعلى هذا صار ما يُنظر به من جهة أسباب الشريعة ومقاصدها يقتضي في هذا المثال حمل المطلق على المقيد.

وهنا يقال: هل الذي أوجبه -أعني حمل المطلق على المقيد هنا- هل الذي أوجبه محض الاشتراك في الحكم مع اختلاف السبب؟ الجواب: هذا معتبر فيه؛ لأنه اتفاق في أحد الجهتين، ولكنه ليس مُوجبًا بذاته، بل لا بد أن يُصاحبه معتبر آخر يُصدقه، أو على عبارة أصدق: أن لا يوجد معتبر ينافيه، وهذا مهم في فقه علم أصول الفقه.

الصورة الرابعة: إذا اتحد السبب واختلف الحكم، مثل ماذا؟ مثل الوضوء والتيمم، فالسبب واحد والحكم مختلف.

قال الله تعالى في الوضوء: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾**، هذا في الوضوء، وفيه تقييد بالغاية كما ترى.

وقال الله -سبحانه وتعالى- في التيمم: **﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾**، والأيدي هنا في التيمم ما ذُكر فيه غاية.

فهذا قد اختلف فيه الحكم، فهذا تيمم وهذا وضوء بالماء، واتحد السبب، أليس كذلك؟ فهذا اتحد فيه السبب واختلف الحكم، فهل يُحمل المطلق على المقيد أو لا يُحمل المطلق على المقيد؟ هذا فيه خلاف، ولكنه في هذا المثال لا يُحمل المطلق على المقيد، لم؟ لأن معتبر الشريعة قد قضى بعدم مناسبة حمل المطلق على المقيد في هذا الخطاب.

فإن قيل: فما معتبر الشريعة الذي قضى بعدم ذلك؟ قيل: ما حُفظ من فعل النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- في صفة التيمم وأنه يكون إلى الكفين فقط، ولا يُجاوز في التيمم إلى الذراع؛ إذا مسح المتيمم فإنه يمسح الكفين ولا يمسح إلى الذراع، فصار بيان الشريعة هنا قاضيًا بالنفي.

كما أن بيان الشريعة في آية الكفارة في تحرير الرقبة صار قاضيًا بالإثبات، أليس كذلك؟ ولما قضى قضاءُ الشريعة في أحد المثالين بالإثبات لم يُوجب اضطرادًا، ولما قضى مثال الشريعة بالنفي في آية الوضوء والتيمم لم يُوجب اضطرادًا، أي: في كل ما جاء في خطاب الشريعة قد اختلف حكمه واتحد سبب.

وعلى هذا؛ فإذا كان الحكم والسبب متحدًا، فهذا الأصل في سياق الشريعة حمل المطلق على المقيد، وهذا هو مقتضى الأصل والقياس، إلا إذا تميز له ما يمنعه، وأما إذا كان السبب والحكم بينهما اختلاف أو مختلفين؛ فلا يصح أن يُحمل المطلق على المقيد، كآية السرقة مع آية الوضوء، لأن هذا في باب العقوبات وهذا في باب العبادات، هذا في باب الحدود وهذا في باب التعبد المحض، أليس كذلك؟ ولهذا لا يُحمل المطلق على المقيد.

وأما إذا اتحد السبب واختلف الحكم أو اختلف الحكم واتحد السبب فهذا هو محل الاعتبار، وهذا هو محل الاستقصاء في الشريعة، ولا يصح -فيما يظهر والله أعلم- لا يصح فيه إطلاق وطرد، وإذا كان الأول الأحكم الذي اتحد سببه وحكمه لم ينتظم فيه إطلاق حتى في أشهر الأمثلة التي يُمثل بها كثير من أهل الأصول، وهو ما جاء في حديث لبس المحرم للخفين إن لم يجد النعلين، ومع ذلك -كما تعلم- مضى فيه خلافٌ معروف، وفيه عن أحمد -رحمه الله- روايتان هما قولان للفقهاء.

الشاهد في هذا: أن المطلق والمقيد من حيث الورود في الجملة هو على هذا المدار، إما أن يكون السبب والحكم متفقًا، وإما أن يكون السبب والحكم بينهما اختلاف، وإما أن يتحد الحكم ويختلف السبب، أو يتحد السبب ويختلف الحكم، هذا تقسيم كاشفٌ لورود المطلق والمقيد في خطاب الشريعة.

والمصنف -رحمه الله- في كلامه هذا ضمنه قدرًا من ذلك، ولكنه فصّل بعض التفصيل وعلل بعض التعليل، نقرؤه ونتبينه في جمله حتى تستبين في شرح الكتاب، قال: «**فإذا ثبت**».

المتن:

قال المصنف -رحمه الله-: «**فإذا ثبت ذلك وورد لفظ مطلق ومُقيد فلا يخلو من أن يكونا من جنسين أو من جنس واحد، فإن كانا من جنسين فالمشهور من قول العلماء أنه لا يُحمل المطلق على المقيد**».

الشرح:

من جنسين إذا اختلف السبب والحكم، إذا اختلف السبب والحكم عُلم أن هذا جنس وهذا جنس.

كقولك: الطهارة وباب الحدود، فهذا جنس وهذا جنس، هذا في باب التعبد المحض، وهذا في باب العقوبات في الشريعة والحدود فيها، فلما اختلف السبب والحكم صح لك أن تقول بعبارة أخرى: هذا جنس وهذا جنس آخر.

المتن:

«فإن كانا من جنسين فالمشهور من قول العلماء أنه لا يُحمل المطلق على المقيد؛ لأن تقييد الشهادة بالعدالة لا يقتضي تقييد رقبة العتق بالإيمان، وأما إن كانا من جنس واحد؛ فلا يخلو إما أن يتعلقا بسببين مختلفين أو بسبب واحد».

الشرح:

هنا، ترى أن المصنف هنا جعل الجهة الأعلى أثرًا في تقسيمه هي جهة السبب، والسبب في ذلك هي جهة السبب، والسبب في كلامي هذا أن حمل المطلق على المقيد من شرطه أن يتفق السبب، من شرطه عنده أن يتفق السبب، لأنه إذا اختلف السبب صار هذا منزلة اختلاف العلة.

ولهذا سمى كما تعلمون في القياس سمى بعض الأصوليين سموا العلة في القياس سببًا، وبعضهم يقول: إن العلة تدخل في اسم السبب، ولا يكون السبب كالعلة من جهة أن السبب عام، فيكون في معقول المعنى وغير معقول المعنى، ويجعلون العلة هي في معقول المعنى، ولهذا سموا ما يقولونه في القياس علة ولم يسموه بالاضطراد سببًا، مع أنها سبب في حقيقتها، لكنهم يقولون: إن السبب يشمل ما كان معقول المعنى، وهذا يصلح أن يكون علة، ولكنه يدخل في السبب ما ليس معقول المعنى، ومن هنا تجنبوا كلمة السبب في أركان القياس وصاروا يقولون: العلة، التي هي عندهم الوصف الظاهر المنضبط كما تعلم.

المتن:

قال المصنف -رحمه الله-: **«فإن تعلقا بسببين مختلفين نحو أن يُقيد الرقبة في القتل بالإيمان، ويُطلقها في الظهار»**.

الشرح:

فهما سببان مختلفان، السبب الأول: فإن تعلق بسببين مختلفين، ما هما السببان هنا؟

السبب الأول: القتل الخطأ.

والسبب الثاني: الظهار، مظاهرة الزوج لزوجته.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«فإنه لا يُحمل المطلق على المقيد عند أكثر أصحابنا إلا بدليل يقتضي ذلك»**.

الشرح:

وقول المصنف -رحمه الله-: **«إلا بدليلٍ يقتضي ذلك»** هذه الجملة فيها إشارة رفيعة من الفقه، وهو بيَّن لك أنه تجنب الإطلاق، وعليه تعلم أنه ليس الشأن هنا في البحث أي القولين أولى من جهة التجريد في الأصول، هل هو حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة أو عدم ذلك؟ هذا بحث من حيث الصورة ليس مكلفًا، لكن بمعنى أنه يمكن أن يُحاط به من جهة البحث والاستقصاء.

ولكن الشيء الذي يحتاج إلى استقراء مُوسع ما هو؟ هو ما أشار له المصنف هنا بقوله: **«إلا بدليلٍ يقتضي ذلك»**، وفي باب الكفارة علمنا أن الدليل يقتضي ذلك أو لا يقتضيه؟

علمنا أن الدليل يقتضي ذلك، ما هو؟ أن الشريعة أرادت في العتق أن يكون من أهل الإسلام، ولكنها لم تشترط شرطًا فوق أصل الإسلام في ذلك؛ لأن الشريعة متشوفة إلى الإحسان إلى الخلق، والعتق وجه من الإحسان، ولهذا جعله الله -سبحانه وتعالى- في الأعمال الصالحات.

كما في كتاب الله وسنة نبيه -صلى الله عليه وسلم- كما الله تعالى: **﴿فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ﴾ [البلد:١٣-١٤]**، فالإحسان إلى الخلق من أعظم مقاصد الشريعة.

وعن هذا قال النبي -صلى الله عليه وسلم- لما قيل: «**يا رسول الله، أي الإسلام خير؟ قال: «تُطعم الطعام»**، لأن إطعام الطعام فيه إحسان إلى الخلق، ولهذا شُرع ذلك، حتى صار الإحسان في بعض حاله من أسباب الكفارات، كما في المرأة البغي من بني إسرائيل التي سقت كلبًا، فغفر الله لها، ويكون ضده بضده، أي: ما يكون على خلاف ذلك.

فالإحسان إلى الخلق مقام عظيم ندبت له الشريعة في أحكامها تارةً بأحكام واجبة وتارةً بأحكام مندوبة مستحبة، وأنت ترى أن ثمَّة أحكام شرعية مضت في الشريعة هي من باب الإحسان إلى الخلق وهي من الواجبات، ويقتضيها مقام العدل بين الناس فيما رزقهم الله.

وعن هذا قال الله -جل وعلا- في بيان قواعد هذا الباب في كتابه العظيم: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾**، هذه هي القاعدة الكلية، ثم جاء التفصيل لها بعد ذلك بقوله سبحانه: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾ [النحل:٩٠]**، هذا إشارة إلى مقاصد الشريعة في الترقي في هذا العدل والإحسان.

قوله: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**﴾ العدل: ما وجب، والإحسان: ما نُدب إليه، هذا تقرير لأصل الأحكام.

ثم جاء في الآية الإشارة إلى الترقي على اقتضاء مقاصد الشريعة، فقال: ﴿**وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى**﴾ مع أن الدرجات فيها بقية، أليس كذلك؟ الدرجات فيها بقية، ولكنه نُبِّه بواحد من هذه الدرجات إشارة إلى مقاصد الشريعة في الترقي.

وعن هذا قال النبي في الزكاة لما بعث معاذًا إلى اليمن قال: «**وأخبرهم أن الله افترض عليهم صدقة**» كما في الصحيحين «**تُؤخذ من أغنيائهم فتُرد إلى فقرائهم**»، هذا تنبيه على مقاصد الشريعة، وأن الزكاة موازنة في المجتمع، لأن يكون المجتمع تغلب أو تغليب ما يُسمى بالطبقة الوسطى في المجتمع؛ لأنه كلما أمكن تغليب الطبقة الوسطى في المجتمع من جهة المال فهذا يتفق مع مقاصد الشريعة، لمَ؟

لأن الناس في بني آدم منذ خلق الله الناس، منذ نزل آدم إلى الأرض وجاءه الولد، وإلى أن تقوم الساعة، لا يسيطر على الناس الغنى المطلق، ولا يكون أغلبهم هكذا في جميع الحال.

وإنما الذي جاءت به الشريعة هو إغلاق مادة غالبية الطبقة الفقيرة عند المسلمين، فشرعت الأحكام الشرعية العظيمة، ولهذا جعل الله الزكاة ميزانًا لهذه المجتمعات.

وتجد أن الله في كتابه قال: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ**﴾ **[التوبة:٦٠]**، فجُمع في هذه الآية وهي الآية المُعينة تعيينًا لأهل الزكاة، مع أن الآية في مقام التعيين، ولهذا عامة الفقهاء يقولون بأنه لا يصح الخروج عما عينته هذه الآية في الزكاة، وهذا هو فيما يظهر إجماع الصحابة.

إنما المقصود هنا أن الله في كتابه يقول: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ**﴾ ثم قال سبحانه: ﴿**وَالْمَسَاكِينِ**﴾[**التوبة:٦٠**]، فذُكر الفقير والمسكين، مع أن لغة العرب مضت أنها تُسمي الفقير مسكينًا والمسكين فقيرًا، وهذا أيضًا في كتاب الله.

ولكنه في هذا المقام لما صار في مقام التعيين ذُكر فيه مقام الترقي؛ لتحقيق مقصد الشريعة، فإن الشريعة العظيمة التي أنزلها الله -سبحانه وتعالى- هي كاملة في أحكامها، كاملة في مقاصدها، فقال سبحانه: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ**﴾، وهنا الفقير على معنى والمسكين على معنى، فالمسكين قد يكون له عمل، ولكنه لا يكفيه، فقد يكون من أعلى الطبقة الفقيرة المقارب للطبقة الوسطى، فتريد الشريعة هنا ألا ينزل في فقره، بل أن يترقى ويخرج من محيط ودائرة الطبقة الفقيرة ليصبح في عداد الطبقة الوسطى، وهذا فيه حماية لسياج الطبقة الوسطى، وفيه ترقي بالطبقة الفقيرة.

ولهذا المسكين قد يكون ذا عمل، أليس كذلك؟ ودليله من كتاب الله أن المسكين قد يكون له عمل: قوله -سبحانه وتعالى- في قصة الخضر: ﴿**أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ**﴾ [**الكهف:٧٩**]، فلهم مُلك ولهم إيش؟ لهم مُلك ولهم عمل، وسماهم الله مساكين، فهذا من كمال الشريعة أنها لا تقصد إلى إنقاذ الإنسان، وإنما تقصد إلى الترقي به.

ولهذا قال الفقهاء -رحمهم الله- في الزكاة: إنها تُوضع بيده؛ لأنها تمليك على الحقيقة، إنها تُوضع بيده لأنها تمليك على الحقيقة، إلى غير ذلك.

ومثله في زكاة الفطر، أن الشريعة أوجبت زكاة الفطر، كما في حديث أبي سعيد المتفق عليه، وحديث ابن عمر: «**فرض النبي -صلى الله عليه وسلم- صدقة الفطر من رمضان،**

صاعًا من طعام، على كل حر أو عبد، صغير وكبير، ذكر وأنثى من المسلمين»، فرض على كل مسلم يستطيعها.

صدقة الفطر من رمضان صاعًا من طعام، لمَ؟ ليفيض أو ليكون هنالك -إن صحت العبارة وهي صحيحة لكن باعتبار السياق العلمي الفقهي-؛ ليتحقق ما يُسمى أو ما يُعرف بالأمن الغذائي للمسلمين، لأنه إذا كان المسلمون في كل سنة إذا أفطروا من رمضان تكافلوا بماذا؟ بالطعام، وأي طعام هو؟ لا بد أن يكون قوتًا، هو الذي يقبل الادخار، صاعًا من طعام القمح، أو صاعًا من شعير، أو صاعًا من تمر، ومثله الأرز، أو غير ذلك، حسب الأقوات البشرية.

فتجد أن كل بلاد فيها أقوات تشتهر أكثر من غيرها، الدُخن، الذرة، الشعير، القمح، الأرز، إلى غير ذلك، هذه أقوات، ولهذا لو أخرج زكاة الفطر فاكهة، أخرج زكاة الفطر من التفاح مثلًا، مع قيمته الغذائية عند أصحاب الاختصاص، إلا أنه لا يصلح في زكاة الفطر؛ لأنه ليس إيش؟ ليس قوتًا، والمقصود من الشريعة تحقيق الاكتفاء والتوازن في حماية المسلمين من جهة أقواتهم.

ولهذا وجب في هذه الأقوات إذا زرعوها أن يؤدوا زكاتها، أليس كذلك؟ وجب إذا زرعوها أن يؤدوا زكاتها، فقال الله في كتابه: **﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام:١٤١]**.

ولما كان بعض المسلمين يزرع شيئًا يسيرًا ليس فيه غنى، وإنما فيه كفاف، وجبت عليه الزكاة فيها أو لا تجب؟ لم تُوجب الشريعة، وانظروا في كمال هذه الشريعة، لم تُوجب الشريعة فيه الزكاة، كما قال النبي -عليه الصلاة والسلام- كما في الصحيح وغيره: **«ليس**

فيما دون خمسة أوسق صدقة»، والوسق ستون صاعًا، فإذا كان دون خمسة أوسق فلا زكاة فيه.

ثم إذا زرعه هذا الزارع وكان كثيرًا فوق خمسة أوسق كم يُخرج منه زكاة؟ هنا جاءت الشريعة بالتفصيل، فإن كان هذا الزارع قد تعب فيه وحفر بئرًا، أو استعمل ثانية (٥١:٣٠) من الإبل وغيرها لما كانوا يستعملونها، ولا يزالون يستعملونها في بعض بقاع الأرض، أو استعمل فيه الآلات الحديثة كالمكائن ونحوها، فهذا قد بذل فيه جهده وماله عاليًا، أليس كذلك؟ فصارت الزكاة فيه نصف العُشر.

وأما إذا كان هذا الزرع تسقيه السماء، وهو ما قد يسميه البعض بعلًا، أو يُسقى بالثلوج المتراكمة على أرضه، إنما لا يبذل فيه الآدمي السبب كما يبذله في الثاني، فلما كان جهده فيه قليلًا صار حق الفقراء فيه أكثر، فقال -عليه الصلاة والسلام- كما في الصحيح وغيره: **«فيما سقت الأنهار والغيم العُشر، وفيما سُقي بالثانية نصف العشر»**، هذا كمال في الشريعة لا يبلغه كمال ولا يجمع متكلم.

لا يقال: الوقت لا يكفي لبيان كمال الشريعة، وليس الإشكال في مادة الوقت، الإشكال في أنه لا يجمع جامع مهما تكلم في كمال الشريعة؛ فإنه لا يجمع قول المتكلمين فيها ما جعل الله فيها من الكمال، ولا يحيط بهذا الكمال أسبابًا ومقاصد وحكمًا ومآلات إلى غير ذلك إلا الله -سبحانه وتعالى- الذي أنزلها، جعل الله فيها الكمال المطلق، وما جاء به رسوله -صلى الله عليه وسلم-.

وأما الفقهاء فإنهم لا يُحيطون بكمال الشريعة، وإنما يجتهدون في استقراء هذا الكمال، وهم متفاوتون في ذلك درجات، ولكن بحمد الله أئمة الإسلام وهذا الدين العظيم جعل

الله أهل الإمامة في الدين والعلم فيه فقهاء بصراء في هذه الشريعة، من عهد الصحابة –رضي الله تعالى عنهم–؛ فصار فيهم البُصراء الفقهاء الكبار في هذه الشريعة العظيمة، الذي قال الله فيها: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا**﴾[المائدة:٣]، نزلت هذه الآية العظيمة على رسول الله وهو واقف بعرفة.

كما جاء في الحديث: "**أن حبرًا من أحبار اليهود قال لأمير المؤمنين عمر: آية في كتابكم لو علينا معشر يهود نزلت لاتخذنا يوم نزولها عيدًا، قال له عمر: أي آية؟ قال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، قال عمر: إني لأعلم أين نزلت ومتى نزلت، نزلت على رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلم– وهو واقف بعرفة**"، وذلك في حجة الوداع، ومعلومًا أن النبي –صلى الله عليه وسلم– بعد حجة الوداع بقي ما يُقارب اثنين وثمانين يومًا، أو تزيد يومًا أو تنقصه، ثم توفاه الله –سبحانه وتعالى–؛ فنزلت هذه الآية في كمال نبوة النبي –صلى الله عليه وسلم–، ولم يزل الوحي ينزل كما جاء في حديث أنس حتى تُوفي رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلم–.

المقصود: أن هذه الشريعة قام أئمة العلم فيها وهم بصرائها وفقهاؤها، وأجلهم الصحابة –رضي الله عنهم– وأئمتهم الخلفاء الراشدون أبو بكر الصديق، وعمر، وعثمان، وعلي، فهؤلاء هم أئمة الفقهاء فيها، أبو بكر وعمر وعثمان وعلي بن أبي طالب، وهو ابن عم رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وكان –رضي الله تعالى عنه– سيدًا في الفقه، كما كان سيدًا في الدين، وكما كان سيدًا في النسب، فكان من أسياد الفقهاء، ومن أساطين الفقهاء.

حتى إن أمير المؤمنين عمر –رضي الله عنه– ما رجع لرجل في الفقه ما رجع لعلي بن أبي طالب، ما رجع أمير المؤمنين عمر –رضي الله عنه– في الفقه في خلافته ما رجع لأمير

المؤمنين علي بن أبي طالب -رضي الله عنه-؛ لما هو عليه ما آتاه الله -سبحانه وتعالى- أعني عليًّا من الفقه في الدين، إلى غير ذلك من أصحاب النبي، ثم جاء أئمة الإسلام وفقهاء التابعين ومن بعدهم.

ثم صار لهؤلاء الأئمة الفضلاء السادة الفقهاء وهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت، وللإمام مالك بن أنس، وللإمام محمد بن إدريس الشافعي، وللإمام أحمد بن محمد بن حنبل -رحمهم الله- مذاهب مشهورة، ولغيرهم من أمثالهم ممن قبلهم وبعدهم كذلك، ولا يزال الفقه بحمد الله منتشرًا في أرجاء المسلمين وفي أيدي فقهائهم ينظرونه.

وكتب الفقه التي كُتبت في هذا التاريخ العظيم من تاريخ المسلمين إلى اليوم هي بالآلاف، كتب الفقه؛ وهذه كلمة ليست على سبيل الإطلاقات اللفظية، وإنما على سبيل الحقائق العلمية، كتب الفقه التي كُتبت في التاريخ منذ بدأت الكتابة الفقهية على يد كبار علماء الحنفية، كالإمام أبي يوسف، والإمام محمد بن الحسن، والإمام الشافعي صاحب المذهب.

وقبل ذلك في أجوبة الأئمة التي نُقلت في المصنفات، أو في أجوبة الأئمة التي قُيدت من كبار أصحابهم كأجوبة الإمام مالك، وبعد ذلك أجوبة الإمام أحمد وأمثال هؤلاء.

ثم صُنفت المصنفات الفقهية المقتصدة والمتوسطة والمطولة، هذه الكتب بلغت بالآلاف، تفصيلًا، وبيانًا، واستدلالًا باللغة، والأدلة، والأسباب الأصولية، والأسباب الفقهية، وهذا كله من فضل الله سبحانه ومن كمال هذه الشريعة، فإنها معدنٌ، وإنها ماء لا ينصرف.

ولهذا سماها الله الشريعة، **﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ﴾[الجاثية:١٨]**، وإنما سماها الله شريعة لأن العرب الذين نزل القرآن بلغتهم يعرفون معنى كلمة الشريعة، فإن الشريعة عندهم هو الماء الذي لا ينقطع، إذا كان الماء معينًا صافيًا لا ينقطع سموه ماذا؟ سموه شريعة، وأما إذا اجتمع غديرٌ من ماء المطر مهما كان معينًا ولكنه أيام ويذهب بالشمس ما سمت العرب هذا الماء شريعة، ومثله لو كان أُجاجًا ما سمته العرب شريعة، فالعرب لا تُسمي شريعة إلا الماء المعين الذي لا ينقطع، ومنه قول امرئ القيس:

ولما رأت أن الشريعة وردها ... وأن البياض من فرائصها دامي

تيممت الماء الذي عند ضارج ... يُفيء عليها الظل عرمضها طامي

الشاهد: أنه قال: "ولما رأت أن الشريعة وردها" ماذا قصد بالشريعة؟ الماء الذي يجري من هذه العين الجارية الصافية زُلالًا، فالقصد: أن الله سبحانه شرَّف هذه الشريعة أسماء وأحكام، فسماها الشريعة، وسماها الصراط المستقيم، **﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة:٦]**، الصراط المستقيم هو شريعة الله، وهو الإيمان بالله، وهو توحيده، وهو عبادته، وهو اتباع ما أمر به، وهو اتباع هدي رسوله -صلى الله عليه وآله وسلم- إلى غير ذلك.

فالمقصود: أن هذه الشريعة ينبغي للمسلم أن يتفقه فيها، وأن يُكثر من حمد الله عليها، وشكر الله على نعمته بها، فتضمنت هذه الآية العظيمة وهي قول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾** بيان مقامين:

المقام الأول: وهو كمال الدين.

والمقام الثاني: وهو تمام النعمة.

ولهذا عُلم عند أهل العلم أن أعظم النعم التي أنعم الله -سبحانه وتعالى- على عباده هي نعمة الشريعة، وهي نعمة الدين الذي أنزله الله، وهو دين الأنبياء الذي دعوا فيه إلى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله.

كما قال الله -سبحانه وتعالى-: **﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ﴾ [الجاثية:١٨]**، وهو الأمر الذي أوجبه الله على جميع عباده، وبعث به أنبياء ورسله، **﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى:١٣]**.

فعلى المسلم أن يعتني بهذه الشريعة علمًا، وعملًا، واتباعًا لكتاب الله، واتباعًا لسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهديه، وما جاء به -صلى الله عليه وسلم- فإن الله يقول في كتابه: **﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[الأعراف:١٥٦-١٥٧]**.

فمن أراد الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة فليستمسك بكتاب الله وسنة نبيه، وليُعظم حق الله -جل وعلا- وحق رسوله -صلى الله عليه وسلم- محبة لرسول الله، واتباعًا له، وتعزيرًا له، وتوقيرًا لمقامه -صلى الله عليه وآله وسلم-.

(١٥)

فينعقد هذا المجلس في الحادي عشر من الشهر السابع من سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- في شرح كتاب الإشارة في أصول الفقه للعلامة أبي الوليد الباجي -رحمه الله-، وكنا أتينا على كلام المصنف في المطلق والمقيد.

المتن:

قال -رحمه اللهّ تعالى-: «**فإن تعلقا بسببين مختلفين نحو أن يقيد الرقبة في القتل بالإيمان، ويطلقها في الظهار، فإنه لا يحمل المطلق على المقيد عند أكثر أصحابنا، إِلَّا بدليل يقتضي ذلك، وقال بعض أصحابنا وأصحاب الشافعي: يحمل المطلق على المقيد من جهة وضع اللغة**».

الشرح:

هذا جملة الخلاف في هذه المسألة، جملة الخلاف في هذه المسألة إذا اتفق الحكم واختلف السبب، وذكر المصنف المذهبين في هذه الصورة وأشار إلى أن ما اختاره هو أن هذا لا يقع إلا بدليل يقتضي ذلك، وإذا أردت جمع القول في هذه المسألة فلهم فيها ثلاثة أقوال:

- منهم من يقول لا يحمل المطلق على المقيد إذا اختلفت أحد الجهتين سواءً اختلفت جهة السبب أو جهة الحكم، وهذا مذهب لطائفة من متكلمة الأصوليين وفقهائهم، وإذا قالوا هذا فيقصدون به من حيث اللزوم وإلا فإنه من حيث التطبيق لا يطرد النفي عند هؤلاء.

كما أن القائلين بقبوله وهو القول الثالث فيما يأتي الذين قالوا بأنه يحمل المطلق على المقيد بوضع اللغة، أيضًا هؤلاء لا يطرد عندهم في التطبيق لزومه بل قد يتأخر لمانع، فإذا القول الأول قالوا: إذا اختلفت أحد الجهتين فلا يحمل المطلق على المقيد حتى لو كان الذي اختلف هو جهة السبب، وعن هذا قالوا لا يحمل المطلق على المقيد إذا اتحد الحكم واختلف السبب.

- **والقول الثاني:** وهو الذي أشار له المصنف أنه لا يحمل المطلق على المقيد هنا إلا بدليل، وبعضهم يعبر عنه عن هذا القول بطريق الإثبات وهذا أولى، وبعضهم يعبر عنهم بطريق الإثبات وهو أولى فيقولون: يُعتبر بالدليل.

ثم هذا الدليل بعضهم يُعينه بالاسم فيقولون: هو القياس، وبعضهم في هذا الدليل الذي أشار له المصنف طريقتهُ أوسع من ذلك، وإلا فقد نص بعضهم على أن المطلق والمقيد إذا ورد في محلٍ أو في صورة اتحد الحكم واختلف السبب قالوا: لا يحمل المطلق على المقيد إلا بالقياس، فإذا قيل كذلك صار أثر القياس هنا أعلى من أثر وضع اللغة من جهة المطلق والمقيد، والمصنف أشار إلى هذا بقوله: «**بدليل يقتضي ذلك**» وهذا الدليل من مادته القياس ويجوز بغيره.

- **القول الثالث**: الذين قالوا إنه إذا اتحد الحكم فإنه يحمل المطلق على المقيد وجعلوا هذا باقتضاء الوضع كما أشار له المصنف -رحمه الله- بقوله: «**وقال بعض أصحابنا وأصحاب الشافعي يحمل المطلق على المقيد من جهة وضع اللغة**»، فميز بين القول الذي اختاره وهو قوله: "أنه يحمل بموجب دليل"، وبين هذا القول بأن أصحاب هذا القول يقولون: "يحمل بمقتضى وضع اللغة"، وصارت الأقوال ثلاثة:

الذين قالوا يحمل المطلق على المقيد وأطلقوا وقالوا: هذا بوضع اللغة، وهؤلاء وإن أطلقوه من جهة الصورة في المسائل إلا أنه من حيث التطبيق إذا منع مانعٌ من الشريعة اعتبروه، فلا يطرد عندهم ذلك ضرورة.

والقول المقابل له وهم النفاة الذين قالوا: "لا يحمل المطلق على المقيد"، والمصنف في هذه الصورة لم يشر إلى هذا القول؛ كأنه أراد تركه وإلا فإنه قول لطائفة من الأصوليين الذين يقولون: "لا يحمل المطلق على المقيد إذا اختلفت جهة" ولا يفرقون بين أثر الجهتين.

وهذا القول الذي لم يذكره المصنف هو له قوة ولا سيما أن الاختلاف في هذه الصورة هو من جهة السبب، والأسباب متغايرة الأحكام في الشريعة من حيث الأصل، لكنه في هذا المثال الذي اقترن بهذه الصورة، هذا المثال له اختصاص من جهة تشوف الشريعة لأدنى ما يلزم للعتق وهذا سبق أمره وبيانه في المجالس التي سلفت.

إنما المقصود: أن هذا القول الذي لم يشر له المصنف من حيث الأصول له اعتبار، ما وجه اعتباره في الأصول؟ أن الاختلاف هنا في جهة السبب، والأسباب الشرعية الأصل فيها اختلاف الأحكام، فطرد الأحكام مع اختلاف الأسباب على مقتضى الوضع اللفظي أو اللغوي وحده كأنه على خلاف الأصل، طرد الأحكام مع اختلاف الأسباب على مقتضى الوضع اللغوي كأنه على خلاف الأصل، وهذه النتيجة التي نشير إليها الآن ارتضاها المصنف بقوله: "إنه لا يكون إلا بدليل"، أليس كذلك؟ فلم يجزه مطلقا ولكنه شرط له الدليل.

فهذه على كل حال؛ ثلاثة أقوال أو مسالك للأصوليين في هذه المسألة، ولكن من فقهها أن تعلم أنه ليس هنالك قول يطرد في التطبيق ولا سيما في الأقوال المُطلقة، أما القول المقيد فقد ظهر تقييده حين قالوا: "إنه بدليل" مع أن قولهم: "بدليل" وهو تقييد يبقى النظر في هذا الدليل ما هو، أهو القياس أم ما يزيد على ذلك من أوجه المقتضيات والقرائن؟

المتن:

قال -رحمه الله-: **«والدليل على ما نقوله: أن الحكم المطلق غير المقيد، وإطلاق المطلق يقتضي نفي التقييد عنه، كما أن تقييد المقيد يقتضي نفي الإطلاق عنه، فلو وجب تقييد المطلق لأن من جنسه ما هو مقيد لوجب إطلاق المقيد لأن من جنسه ما هو مطلق».**

الشرح:

هذا الذي جعل المصنف لا يصحح حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة، لم؟ قال: لأنه نتيجة هذا القول والتعليل الذي علل به نتيجته يقول: لأنه لو جاز حمل المطلق على المقيد لجاز عكسه، يقول: لأنه حملٌ لأحد الوجهين على حكم الآخر، فلو جاز تقييدًا للمطلق لجاز اطلاقًا للمقيد، يقول: هذا حملٌ لأحد الوجهين على حكم الآخر.

فلو قيل: إنه يجوز بالوضع حمل المطلق على المقيد لجاز عكسه، هذه طريقة في الاستدلال أنه لو جاز لجاز عكسه، وهذا فيما يظهر أنه مُجابٌ عنه وأنه ليس بلازم؛ لأن حمل المطلق على المقيد من حيث الأصل يقتضيه وضع اللغة كما يقتضيه في الأصل دلالة الشريعة، فإنه إذا حُمل المطلق على المقيد قُيدت صفته ولم تلغى؛ فيصير في حمل المطلق على

المقيد زيادة، ولا يكون في حمل المطلق على المقيد إلغاء، يكون فيه زيادة بالصفة، أليس كذلك؟

بخلاف التقدير الذي قدره ثانيًا وإن كان لا يقول به، ولا يقول به أحد، المصنف ما ساقه لكونه قولًا لأحد ولكنه ساقه باعتبار أنه ممتنع، قال: "فكما امتنع أن نلغي التقييد بالمطلق"، -هذا معنى القول- يقول: كما امتنع أن نلغي التقييد بالمطلق فنجعل السياقين كلاهما مطلقًا، أن يجعل السياقين كليهما على الإطلاق؛ فإنه كذلك يمتنع الثاني، جعلُ السياقين على الإطلاق هذا ممتنع ولم يقل به أحد، أليس كذلك؟ هذا لم يقل به أحد، قال: فلما عُلم أن هذا لا يصح وأنه لم يقل به أحد، فكذلك لا يصح ما يقابله؛ لأنه نقل لحكم أحدهما إلى الآخر، فكما امتنع أحد النقلين لزم امتناع الآخر، ولو صحح لصحح الآخر، هذا مقايسة، أليس كذلك؟

ولكن هذا عنه جواب؛ لأن الحكم بينهما فيه اختلاف، من جهة اللغة ومن جهة طريقة الشريعة:

- فإن طريقة الشريعة بالإجماع جرت أن تُقيد المطلق، ولا تجعل المطلق رافعًا للتقييد، هذا واحد.

- والثاني أنه في اللغة كذلك، هذا منتظم في اللغة؛ ولذلك التقييد من قوته واعتباره لغة وشرعًا لا يكون بالضرورة منفكًا، بل الأصل فيه أن يكون مقارنًا، أليس كذلك؟ كقوله -سبحانه وتعالى-: **﴿فَاغسِلوا وُجوهَكُم وَأَيدِيَكُم إِلَى المَرافِقِ﴾ [المائدة:٦]**، فهو يتقيد بالسياق؛ وعليه فهذه التسوية التي أشار لها المصنف وجعلها موجبة لعدم التصحيح ليست كذلك.

- **الأمر الثالث:** أنه لو نُقل الحكم الذي قضى به الممتنع إلى الصورة المقابلة لوجب أن يكون بدرجتها، ودرجتها ما هو؟ أنه لا يصح مطلقًا لا بالقياس ولا بغيره، أليس كذلك؟ والمصنف هنا قيد ذلك من جهة الصحة بالدليل، فقال: "إنه يصح بموجب دليل ولا يصح بوضع اللغة".

لكن الصورة الثانية التي لم يقل بها أحد لم يجوزها أحد مقيدةً بالدليل، ولو كان المصنف يسوي بينهما في النتيجة كما سوى بينهما في الاستدلال، لقال هنا بأنه يصح حمل المطلق على المقيد والمقيد على المطلق فيطلقا بالدليل، أليس كذلك؟ فهذا طرد الاستدلال، فلما لم يطرد المصنف الاستدلال عُلم عدم انتظام الاستدلال وأنه قاصر فلا يصح.

ثم إنه من باب القياس بين وجهين مختلفين، فإن حُكم المطلق ليس هو حكم المقيد وهذا متفقٌ عليه، ولو كان المطلق والمقيد على حكم واحد لما حصل نظر في هذه المسألة من أصله، فلما عُلم أن حكمهما بينهما تغاير عُلم أنه لا يصح النقل بالقياس بين الأحكام فيهما، ولو كان الحكم يصح بالقياس فيهما ابتداء لما ظهر بحث مبتدأ في هذه المسألة.

المقصود أن هذه الطريقة يستعملها المصنف في بعض كلامه -رحمه الله-، وإن كان متين الاستدلال بالقواعد والأدلة النظرية فضلًا عن الأدلة الشرعية، ولكن هذه الطريقة في القياس على أحد الجهتين، وكذلك الطريقة التي سلفت في كلام له، في قياس أحكام كلام المركب على المفرد هاتان الطريقتان طريقتان مشهورتان في علم النظر يستدلون بهما كمقدمات مجردة توجب هذه الأحكام عندهم ويطبقونها على مسائل كثيرة، ودخلت على المصنف من الطريقة الكلامية الذي لبسها، فلما كان على هذه الطريقة ويُقلد فيها كثيرًا من نظائرها من أصحابه وغيرهم من المالكية وغيرهم فإنهم يكثرون مثل ذلك.

وإذا نظرت بالطريقة التي يذكرها أبو عبد الله الرازي في كتبه في علم النظر والكلام فإنه يكثر من هذه الطريقة من الاستدلال، وهي الاستدلال بأحد الجهتين على الأخرى، إما من باب المقايسة، وإما من باب إعطاء المفرد حكم المركب، والمحققون من النظار وأهل الكلام لا يصححون هذه الطريقة لا من أصحابهم ولا من قدماء المتكلمين.

فإن قيل: فكيف صححها هؤلاء مع أنه يقع عليها الاعتراض بما هو مشهور من السؤالات؟ فهل هم يجعلونها صحيحة على اللزوم؟

قيل: من باب الإنصاف من جهة، ومن باب فقه الطرق المقولة في علم النظر والأصول من جهة أخرى الذين يستعملون هذه الطُرق في الاستدلال هم لا يُبطلون أنها لا تطرد ولا يقضون بلزومها ضرورة كالمقدمات المعلومة بالضرورة أنه تثبت أحكامها، ولكن الفرق بين هؤلاء وبين محققي النظار هو من جهتين:

- الجهة الأولى: أنهم يجعلون هذه طريقة مبتدئة في الاستدلال والمحققون يذكرونها في الأجوبة إذا اضطروا إليها، ولا يجعلونها في ابتداء أقوالهم وإنما يدفعون بها الأقوال المنتقضة لهم، هذا فرق في المنهج.

- الفرق الثاني: وهو الأهم أن هؤلاء الذين يستعملون هذه الطريقة يجعلون لها شرطًا، ولكن يجعلون هذا الشرط إثباته عبءٌ على المعترض وليس على المتكلم، فيقولون: فإذا ثبت الحكم في أحد الجهتين ثبت الحكم في الجهة الأخرى وعلى من منع ذلك بيان الفرق، هم لا يمنعون وجود الفرق ولكن يجعلون عبء الإثبات على من منع، فيجعلون الأصل التسوي فيقولون: ما جاز في المفردين كليهما جاز فيهما مجتمعين.

يقولون: ما جاز في المفردين كليهما، أي: جاز في المفرد الأول ثم جاز في المفرد الثاني، قالوا: فلما جاز فيهما معًا مفردين جاز فيهما مركبين، ويقولون: بأن من منع ذلك عليه بيان الفرق، فإذا ظهر فرق صحيح لم يمنعوا عدم التسليم أو عدم الصحة في هذا المحل، ولكنهم يجعلون الأصل التسوية؛ حتى لا يظهر هذه الطريقة على غير مراد أصحابها.

أما الجمهور من المحققين فإنهم من أهل النظر والأصول والفقه، فإنهم لا يعتبرون هذه الطريقة هي المبتدأة؛ لأن الأحكام بين المجتمع والمتفرق الأصل فيها الاختلاف.

وعلى كل حال، هذان طريقان من طرق الاستدلال استعملهم الشيخ أبو الوليد في كتابه هذا في غير محل، فهما على قاعدة واحدة إذا فُهمت فهم طريقته فيها، هو يراها طريقة مصححة ويختارها جماعة من النظار وأهل الكلام يختارون هذه الطريقة، فهي من الطرق النظرية ولكن الراجح على خلافها.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«وأما إذا كانا متعلقين بسبب واحد مثل أن ترد الزكاة في موضع واحد مقيدة بالسوم، وترد في موضع آخر مطلقة»**.

الشرح:

مقيدة بالسوم، السوم هو أن تكون بهيمة الأنعام ترعى الحول أو أكثره فتسمى سائمة، السائمة هي التي ترعى الحول أو أكثره أي لا يعرفها الآدمي.

المتن:

قال: «**وترد في موضع آخر مطلقة، فإنه لا يجب عند أكثر أصحابنا أيضًا حمل المطلق على المقيد، ومن أصحابنا من أوجب ذلك، وهو من باب دليل الخطاب، وسيرد في موضعه الكلام عليه إن شاء الله**».

الشرح:

قال: هذا من باب دليل الخطاب في هذه الصورة، أي مفهوم المخالفة وهذا فيه ما فيه، هذا فيه ما فيه من جهة التحقق، إنما أصل الصورة قال: إذا كانا متعلقين بسبب واحد وهو الزكاة، فجاء نص بالزكاة مطلقًا وكقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**ما من صاحب إبل ولا بقر لا يؤدي منها حقها**» فهذا مطلق.

وجاء هذا في حديث أبي هريرة لما فصل رسول الله -عليه الصلاة والسلام- الزكاة في المال وفي بهيمة الأنعام، أي في النقد والفضة وفي بهيمة الأنعام إلى غير ذلك، فالمقصود أنه جاءت الأحاديث تارة مطلقة وتارة مقيدة.

فالمصنف يقول هنا: «**فإنه لا يجب عند أكثر أصحابنا حمل المطلق على المقيد**»، وحمل المطلق على المقيد هنا منتظم من جهة الفقه وهو المعتبر، وهو الراجح أنها لا بد أن تكون سائمة؛ لأنه لو لم يكن كذلك لما كان لهذا التقييد أثر، وإنما قال المصنف في طرف كلامه وآخره قال: إنه من باب دليل الخطاب قال: لأن الوصف بالسوم لا ينفي غيره إلا من باب مفهوم المخالفة.

فالتقييد هنا تقييدٌ بالنفي وليس تقييدًا بالإثبات، فما كان من باب التقييد بالنفي جعلوه من باب دليل الخطاب، ما كان من باب التقييد بالنفي؛ لأن التقييد هنا هو تقييدٌ بالنفي

وليس تقييدًا بالإثبات، فإن الأحاديث التي فيها هذا الوصف تدل على نفي الزكاة في غير هذا الوصف، وصار بهذا الاعتبار من باب مفهوم المخالفة أو ما يسمى عند بعضهم بدليل الخطاب.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: «**باب بيان حكم المجمل:**

قد ذكرنا أن الحقيقة على ضربين: مفصل، ومجمل».

الشرح:

وهذا أحد القسمين للحقيقة، لما قسم الكلام إلى حقيقة ومجاز ثم قسم الحقيقة إلى قسمين فقال: الحقيقة منها المفصل ومنها المجمل، وما سبق هو كلام في المفصل ثم هذا هو الكلام في المجمل.

والكلام في المجمل من المسائل والأبواب التي أطبق الأصوليون في الجملة على الكلام فيها والكلام فيها قديم؛ ولهذا أول من كتب في الأصول كالإمام الشافعي -رحمه الله- في رسالته تكلم عن المجمل، فالكلام في المجمل كلامٌ معروف أي ليس من الاصطلاحات التي طرأت عند نظار الأصوليين، بل هو اصطلاح واسم معروف في كلام قدماء الأصوليين، والفقهاء كالإمام الشافعي وأمثاله.

وذكره الأئمة من أئمة الفقه والحديث كالإمام أحمد وأمثاله، وكان الإمام أحمد يقول: أكثر ما يُخطئ الناس من جهة المُجمل والقياس، وهذا جملة من الفقه والحكمة قالها الإمام أحمد -رحمه الله-، يقول: أكثر ما يخطئ الناس من جهة المجمل والقياس، فالقول في المُجمل قولٌ قديم معروف وبحثه نظار الأصوليين والفقهاء منهم.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«وقد مر الكلام في المفصل، والكلام هاهنا في المجمل.**

وجملته أن المجمل ما لا يفهم المراد به من لفظه، ويفتقر في البيان إلى غيره».

الشرح:

هذا أحد الحدود أو أحد الرسوم في بيان المجمل، هذا أحد الحدود الأصولية أو الرسم الأصولي لبيان المجمل وهذا الرسم في الجملة فيه اقتصاد وبعضهم يقول في هذا أي في المجمل بأنه ما دل على معنيين مستويين لا فضل لأحدهما على الآخر، أي ما دل على معنيين فأكثر أو على معنيين فقط، فيقولون: ما دل على معنيين مستويين لا فضل لأحدهما على الآخر، وأرادوا بذلك -الذين يجرون على هذه اللغة في التعبير من الأصوليين- هم اطردوا في طريقة الحد والرسم، فيقولون: النص ما دل على معنى واحد.

ثم يقولون: الظاهر ما دل على معنيين فأكثر ولكنه في أحدها ميزة على غيره، فإذا صاروا إلى المجمل أرادوا أن يميزوه عن هذا وهذا، فقالوا فيه هذا القول: أنه ما دل على معنيين فأكثر لا مزية لأحدهما على الآخر.

وهذه الطريقة عند من عرف بها من الأصوليين طريقة غير محققة؛ لأن المُجمل لا يدل على معنيين، هذا هو المشترك ودخول المشترك في المجمل هو أحد الطريقتين عند الأصوليين كقول الله سبحانه: **﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾[البقرة:٢٢٨]**، فهذا من باب المشترك، والمشترك بعضهم لا يُدخله في المجمل أصلًا، ومن يدخله في المجمل فإنهم يتفقون أنه لا يستوعب المجمل، أي ليس المُجمل هو محض المشترك وحسب، وإذا كان كذلك صار التعريف حدًا أو رسمًا للمجمل بأنه: ما دل

على معنيين مستويين ليس صحيحًا، وهو يرد عليه سؤالات واعتراضات متعددة قد لا يكون المجلس المقصود لها ولكن التنبيه عليها، فهذا التعريف لا ينبغي أن يكون مناسبًا هذا من جهة النظر.

ثم هو من جهة الشريعة ليس مُلائمًا، لم؟ لأن المجمل هنا يراد به مُجمل خطاب الشارع، أليس كذلك؟ ومجمل خطاب الشارع يرتفع أن يكون دالًا على معنيين مستويين البتة، مجمل خطاب الشارع لا يمكن أن يكون دالًا على معنيين مستويين؛ ولهذا أعلى ما يكون فيه ذلك وهو المشترك، هو عند المحققين من النظار والفقهاء وأهل الأصول يقولون: إنه يقترن به ما يُبينه فلا يقع ابتداء في خطاب الشارع لا في كلام الله ولا في كلام النبي -صلى الله عليه وسلم- ما يكون المشترك المحض.

ومما يوجب الوهم في هذه المسألة أن طائفة من الناظرين في هذه المسائل لا يفرقون بين المشترك المفرد والمشترك في الجمل، فإنك إذا قلت: القُرء في لغة العرب، فإن هذا مشترك في لغة العرب على الحيض والطهر من حيث هو مفرد، ولكنه لا يأتي في كتاب الله مفردا كما تعلم، وإنما يقع في كلام الله أو رسوله في الجمل والمركبات، والجمل والمركبات يقترن بها من الدلالة ما يميزها؛ ولذلك أعلى ما يذكرونه في فروع الشريعة في باب المشترك هو هذا ويُكثرون من ذكر هذا المثال مع أنه عند الجمهور من أهل العلم بيّن، فإن الله -سبحانه وتعالى- في كتابه ذكر الأشهر في مقام آخر وهي المدة.

فالمقصود هنا: أن تعريف المجمل على هذا التقدير لا ينتظم ولا يصح، وأما التعريف الذي قاله المصنف فهو مقتصد مقارنةً بما سبقه من التعريف الذي قيل عليه اعتراض بيّن، وحتى هذا التعريف الذي ذكره المصنف فيه قدر من الزيادة وذلك من جهة أنه وصفه

بقوله ما لا يُفهم المراد به من لفظه، ويفتقر في البيان إلى غيره، هذا فيه إطلاق من جهة نفي الفهم.

وقد سبق في شرح رسالة الإمام الشافعي التنبيه على أنه لا يقع في كلام الله ورسوله -عليه الصلاة والسلام- المجمل المحض، لا يقع في كلام الله ورسوله لا يقع في خطاب الشريعة المجمل المحض.

فمثلاً قول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اركَعوا وَاسجُدوا﴾ [الحج:٧٧]**، وكقول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ﴾ [هود:١١٤]** وكقول الله- سبحانه وتعالى-: **﴿الَّذينَ يُؤمِنونَ بِالغَيبِ وَيُقيمونَ الصَّلاةَ﴾ [البقرة: ٣]**، قالوا: **﴿وَيُقيمونَ الصَّلاةَ﴾**، مجمل؛ لأن هذا لم يذكر فيه هيئة الصلاة، ولم يذكر في الآية الميقات، أي: مواقيت الصلاة إلى غير ذلك.

ولكنك ترى أن هذا المجمل أي مجمل ذُكر في كلام أهل العلم، أي مجمل ذُكر فإنه لا يكون المجمل المحض، فإن دلالة قول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿الَّذينَ يُؤمِنونَ بِالغَيبِ وَيُقيمونَ الصَّلاةَ﴾ [البقرة:٣]** لها دلالة مفصلة، ما هي الدلالة المفصلة هنا؟

فيقال: هي وإن لم تفصل مواقيت الصلاة وهيئة الصلاة، إلا أنها فصلت حكم وشريعة إقامة الصلاة بالعناية بها وحفظها والقيام بحقها، وأنها من أصول العلم وأصول العمل في الشريعة؛ ولهذا جعلها الله في وصف المؤمنين في سورة البقرة: **﴿الم*ذلِكَ الكِتابُ لا رَيبَ فيهِ هُدًى لِلمُتَّقينَ*الَّذينَ يُؤمِنونَ بِالغَيبِ وَيُقيمونَ الصَّلاةَ﴾[البقرة:١-٣]**، فقوله: **﴿وَيُقيمونَ الصَّلاةَ﴾** خطابٌ له دلالته، وأما الإجمال فهو في جهة منه، وعليه يتحقق أنه

لا يقع في خطاب الشريعة المجمل المحض، بل يكون مبينًا وله دلالة واجبة ويقوم بها التكليف ويقوم بها العمل ويبقى فيه جهة بيانها إلى غيره.

ومن ذلك مثلًا حتى يستبين القول تجد أنه مثلًا في الزكاة قال الله جل وعلا: **﴿وَآتوا حَقَّهُ يَومَ حَصادِهِ﴾ [الأنعام:١٤١]**، فهذه الآية إن نظرت إليها بما يقوله النظار هنا بما يقوله النظار؛ لأن أصل هذه الحدود منهم في هذا الإغلاق للمجمل، فإنه لم يذكر فيه القدر **﴿وَآتوا حَقَّهُ يَومَ حَصادِهِ﴾**، لم يذكر فيه القدر، أي لم يذكر القدر الذي يؤدى منه، كم يؤدى منه العشر أو نصف العشر أو ربع العشر، أليس كذلك؟ وكذلك لم يذكر ما الذي تجب فيه الزكاة إذا كان خارجًا من الأرض، أهو كل خارج أم له قدر؟

فلك أن تقول: إنه بهذه الجهة أو من هذه الجهة يكون ماذا؟ مجملًا ولكن الآية فيها حكمان بينان:

- أحدهما: قوله: **﴿وَآتوا حَقَّهُ﴾**، فهذا دليل على وجوبه وأنه حق فيه، أليس كذلك؟ هذا حكم صريح بيّن.

- والحكم الآخر قوله: **﴿يَومَ حَصادِهِ﴾**، فهذا حُكمٌ مفصل وأن الخارج من الأرض معتبر بذلك وليس بالحول كالذهب والفضة.

فأنت ترى أن هذه الآية فيها حكمان، بينان وإن كان فيها جهة فيها إجمال بُينت بالأدلة الأخرى وهي قول النبي -عليه الصلاة والسلام-: **«ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»**، وقوله -عليه الصلاة والسلام-: **«فيما سقت الأنهار والغيم العشر وفيما سقي بالثانية نصف العشر»**.

الشاهد في هذا أنه لا يقع في كلام الله ورسوله المجمل المحض، وإنما يكون السياق فيه جهة من الإجمال مُبينة بدليل آخر من الكتاب والسنة، ولا يتمحض المجمل المحض في الشريعة فضلًا عن أن يقال: إنه يدل على معنيين مستويين؛ ولهذا الإجمال ليس وصفًا في خطاب الشارع، وإنما هو عارضٌ في جهات الدلالة بخلاف النص مثلًا فإنه وصف لخطاب الشارع، وأما هذا فإنه جِهةٌ عارضة فلا يقع المجمل المحض في الشريعة.

المتن:

قال -رحمه الله-: «**وقد اختلف أصحابنا في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ و ﴿وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾، و ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾**».

الشرح:

هذه الآيات **﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا كُتِبَ عَلَيكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذينَ مِن قَبلِكُم﴾ [البقرة:١٨٣]**، قالوا: لكن الآية لم تفصل ميقاته، وأنه في شهر رمضان ونحو ذلك، فقال من قال منهم بأن هذا من باب الُمجمل، وهذا ليس صحيحًا أنه مجملٌ محض؛ لأن المقصود في سياق الآية، لماذا نقول ليس صحيحا؟

لأنهم يقولون في الحد: ما لا يفهم المراد منه، تأمل في كلمة المراد منه، لا، هو الُمراد منه قد فُهم، وهو أن يعلم المؤمنون أن الصيام كتب عليهم من الله كما كتب على الذين من قبلهم، فكيف يقال في مثل قوله تعالى: **﴿وَآتوا حَقَّهُ يَومَ حَصادِهِ﴾ [الأنعام:١٤١]**، لم يفهم المراد منه؟ بل قد فهم المراد منه وهو فرضه وأن فرضه يوم حصاده، أليس كذلك؟

كما فُهم من قوله: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا كُتِبَ عَلَيكُمُ الصِّيامُ**﴾ [**البقرة:١٨٣**]، فُهم منه فرضه وأنه من أصول شرائع الأنبياء والرسل كما كتب على الذين من قبلكم.

فكل هذا معلوم فلا ينطبق عليه الوصف الذي وصفوه به بقولهم: ما لا يفهم المراد، المراد من هو؟ أو المراد ما هو؟ المراد هو مراد الشارع، أليس كذلك؟ ومراد الشارع قد فهم ولّا لم يفهم؟ قد فهم؛ لأنه لو صح هذا وهم يجرون على النظر بمعنى يلتزمون بالنتائج وهذا ليس من باب العمل بلازم المذهب بل من العمل بنتيجة المذهب، لو صح هذا لوصف هذا النوع من الخطاب بأنه لم يفهم المراد منه؛ لأن منْ سماه مُجملًا فهو كقوله: لم يُفهم المراد منهُ؛ لأنه إذا قيل له: هذا الذي سميته مجملًا ما معنى المجمل؟ قال: ما لا يفهم المراد منه ويفتقرُ إلى غيره وقد فهم المراد منه.

ولهذا لما قام النبي -عليه الصلاة والسلام- أراد البيان فقال: «**أيها الناس قد فُرض عليكم الحج**»، فإنه أراد بيان فرضه، أليس كذلك؟ وأما بيان الصفة فجاءت في أدلة أخرى والحج فيه أحكام، فيه فرضه، وفيه صفته، وفيه أركانه فتارة يبين رسول الله -عليه الصلاة والسلام- فرضه وهو الذي قاله لما خطبهم، فقال: كما في حديث أبي هريرة في الصحيح وغيره: «**أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا**» هذا لا يقال: مجمل إلا تجوزًا من بعض الجهات.

أما أن يجعل المجمل في الأصل ويُنصب ويقال: لا يفهم المراد منه، كيف لم يفهم المراد منه وقد فهم؟ لأنه في بيان الحكم، وأما بيان الصفة فهذا يأتي كما فُصلت صفته في كتاب الله، وفي كلام النبي حتى إن الشارع تارة يُميز بعض الصفة عن غيرها، فلا يذكر الصفة جملة واحدة كقول النبي- صلى الله عليه وسلم-: «**الحج عرفة**»؛ ولهذا لم تجمع الصفة في كلام وإنما نقلت عن النبي فعلًا.

وكذلك صفة الصلاة لم تجمع في قول وإنما ذكرت في كتاب الله مفصلة، **﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلوكِ الشَّمسِ إِلى غَسَقِ اللَّيلِ وَقُرآنَ الفَجرِ إِنَّ قُرآنَ الفَجرِ كانَ مَشهودًا﴾ [الإسراء:٧٨]**، هذا تفصيل، ولكنه تفصيل في جملة المواقيت وأصولها الثلاثة؛ لأن الشريعة فيها كمالات.

﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلوكِ الشَّمسِ إِلى غَسَقِ اللَّيلِ وَقُرآنَ الفَجرِ﴾. هذه ذكرت فيها أصول المواقيت، ما هي فصول المواقيت؟ الفجر والظهر وتمام الليل، لم؟ لأن هذه مواقيت لأهل الأعذار ولعموم المسلمين فتطرد حتى مع الأعذار، فذُكر في كتاب الله المواقيت التي تطرد في حال السلامة وفي حال الأعذار، ولهذا لم يذكر فيها التفصيل بين الظهر والعصر، أليس كذلك؟ ولا بين المغرب والعشاء وإنما ذكرت أصولها، وهذا فيه تنبيه وإشارة إلى أنها هذه هي أصول المواقيت.

فالله -جل وعلا- في كتابه وكذلك ما جاء به رسوله أدلة الشريعة تقع على هذا التفصيل، **﴿فَإِذا أَفَضتُم مِن عَرَفاتٍ فَاذكُروا اللَّهَ عِندَ المَشعَرِ الحَرامِ وَاذكُروهُ كَما هَداكُم﴾ [البقرة:١٩٨]** فهذا فيه أيضًا تفصيل في الأحكام وعلى هذا فوصف المجمل بهذه الأوصاف الأصولية التي قالها النظار ليس محكمًا وإن كان بعضهم أكثر اقتصادًا من البعض في العبارة.

ثم المصنف ذكر في هذا النوع من الآيات كقول الله سبحانه: **﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا كُتِبَ عَلَيكُمُ الصِّيامُ﴾ [البقرة:١٨٣]**، **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ البَيتِ﴾ [آل عمران:٩٧]** فهذا من باب المجمل أم من باب العام؟ فبعضهم جعله من باب المجمل، قالوا: لأنه يفتقرُ إلى غيره في العلم به، وهذا عليه اعتراض كما سبق فإن حكمه لا يفتقر، هذا لو قُدر صحت

المقدمة، ولكنها في الحكم لا تتحقق البتة، وبعضهم قال: إن مثل هذا النوع في كلام الله هو من باب العموم كما سيأتي في بيان المصنف.

المتن:

قال -رحمه اللهُ-:

«فذهب قومٌ من أصحابنا إلى أنها مُجملة، وقال أبو محمد بن نصر: كلها مُجملة إلا قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، فإنه عام.

وقال محمد بن خويز منداد: كلها عامة، فيجب حملها على عمومها إِلَّا ما خصَّه الدليل، وهو الصحيح عندي.

والدليل على ذلك: أن كل لفظٍ من هذه الألفاظ يقتضي في اللغة جنسًا مخصوصًا، فالصلاة معناها الدعاء، فإذا ورد هذا اللفظ كان امتثالُهُ بكل ما يقع عليه هذا الاسم من الدعاء إِلَّا ما خصه الدليل، لكن الشرع قد خصَّ منه دعاء مخصوصًا تقترن به أفعال مخصوصة من ركوع وسجود وغير ذلك.

والصوم هو الإمساك، لكن الشرع قد خص منه إمساكًا مخصوصًا عن أشياء مخصوصة في أوقات مخصوصة على وجهٍ مخصوص، والزكاة هي النماء، والحج هو القصد، فكان ذلك بمنزلة قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ الذي يقتضي قتل كل مشركٍ، وقد خص الشرع من ذلك أنواعًا من المشركين».

الشرح:

إذًا هذا النوع من الخطاب فيه طريقان:

الأول: أنه من باب المجمل.

والثاني: أنه من باب العموم.

والثاني هو الذي اختاره المصنف، ومع الاعتبار بما سبق من التقييد من القول في المجمل، فإن الأظهر في هذين المسلكين هو الأول أن هذا من باب المجمل، أي أن فيه جهة مجملة، ولكنه على مادة المجمل.

وأما جعله من باب العموم فبعيد، لم؟ لأن العموم هنا أرادوا به كما فسره المصنف أن قوله -سبحانه وتعالى-: **﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا كُتِبَ عَلَيكُمُ الصِّيامُ﴾ [البقرة:١٨٣]**، قال: يكون عامًا في كل صيام؛ لأن اللغة تقول: إن الصيام هو الإمساك، الصيام لغة كما تعلم الإمساك، ومنه قول النابغة:

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تعلق اللجم

فهذا يقول: "إنه الإمساك"، قال: ثم خص الشرع من هذا الإمساك الصيام الذي ذُكر مفصلًا، أليس كذلك؟ فجعلوا هذا تخصيصًا وهذا ليس كذلك، هذا ليس كالعام الذي دخله التخصيص هذا بعيد.

ومثله الحج قالوا: **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ البَيتِ﴾ [آل عمران:٩٧]** القصد، فهو عام؛ لأن الحج في اللغة القصد كما أشار المصنف، فقال: والحج هو القصد، هم يقولون كثيرًا في كلام الفقهاء إذا ذكروا الحج، أو إذا مثل به علماء الأصول كثير منهما وأكثرهم يقولون: الحج القصد لغة، وهذا فيما يظهر ليس دقيقًا، الحج لغة ليس القصد مطلقًا، وإنما الحج في

اللغة هو القصد إلى معظم، وأما آحاد المقصود فلا تسمى في كلام العرب قصدًا، الحج قصدٌ بلا شك في اللغة، لكن أهو القصد مطلقًا أم القصد المقيد؟ لا، هو القصد إلى معظم.

فآحاد المقصود التي يفعلها الناس لا تسميها العرب في كلامها حجًا، فإذا ذهب أحدهما إلى جاره يسامره أو ذهب إلى السوق يشتري علفًا لدابته لا يقال: حجًا مع أنه قد قصد، أليس كذلك؟ فلا يجري في كلام العرب الحج إلا على قصد معظم، ومنه قول المخبل السعدي وأعرف وفي يروى بوجه آخر:

وأَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ حُلُولًا كثِيرةً ... يَحُجُّونَ سِبَّ الزِّبْرقانِ المُزَعْفَرا

يحجون: أي يقصدون، والسب: هو العمامة، أراد بذلك جانبًا معظمًا.

وقد قيل في هذا البيت: إنه من المدح الذي ضُمِّن ذمًا، مثل بعض شعر أبي الطيب المتنبي.

الشاهد في هذا أنه قال: "يحجون الزبرقان"، والحج هنا بمعنى القصد لا معظم عندهم، وهذا الشاعر المخبل السعدي شاعر جاهلي معروف وأدرك الإسلام وأسلم وعُمّر، مثل لبيد بن ربيعة العامري، وتوفي في خلافة عمر أو عثمان -رضي الله عنهما- ويقال: المُخبل السعدي لقبًا وإلا اسمه ربيع بن مالك، وهو الذي قال هذا البيت المشهور ويذكره الفقهاء في ذكرهم لتعريف الحج.

وأَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ حُلُولًا كثِيرةً ... يَحُجُّونَ سِبَّ الزِّبْرِقانِ المُزَعْفَرا

التنبيه هنا على أن الحج في اللغة هو القصد إلى معظم، ومثله الفقه لما يقولون: الفقه لغة الفهم، هذا فيما يظهر ليس حكيمًا من جهة اللغة، وإنما في اللغة الفقه العالي الفهم العالي الذي يعتبر سواء صح أو لم يصح، لكنه ما بُني على أصول معتبرة حتى لو أخطأ صاحبه فيه.

وأما إرسال النظر كيفما اتفق فهذا لا تسميه العرب فقهًا، ليس كل فهمٍ مُرسل تسميه العرب فقهًا، وإنما الفقه ما مضى على أصول معتبرة ولو أخطأ صاحبه فيه، ومن هنا سمته الشريعة الفقه: **﴿فَلَولا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهوا فِي الدّينِ﴾ [التوبة:١٢٢]** كما في كتاب الله.

هذا لُقب المخبل السعدي، وهناك شاعرٌ آخر منهم أيضًا تميمي وهو الأضبط السعدي، هذا الأضبط السعدي، وهذا لم يدرك الإسلام وإن كان من حكماء العرب لكنه لم يدرك الإسلام، ولكنه كان من الحكماء، وله أبيات في الحكمة، ومنها قوله:

قد يجمع المال غير آكله ... ويأكل المال غير من جمعه

ويلبس الثوب غير قاطعه ... ويقطع الثوب غير من لبسه

هذا تصرف الأحوال أن الإنسان قد يشتري الثوب ويفصله ثم يلبسه غيره وأراد بذلك الإشارة إلى اختطاف المنايا، أشار إلى اختطاف المنايا لبني آدم.

الشاهد في ذلك أن هذا بعضهم جعله من باب العموم وهذا بعيد؛ لأن العموم يعني أنه خوطب به أي بالحج، بالقصد، وهذا لا يتأتى؛ لأن التخصيص هو إخراج بعض أفراد العام، أما الحج هنا فهو على ماهيةٍ واحدة، ولا يُفسر بالعموم بأنه الأصول الشرعية، ولا

يفسر الصيام في قول الله: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا كُتِبَ عَلَيكُمُ الصِّيامُ**﴾ [**البقرة:١٨٣**]، بأنه الإمساكات الشرعية، هذا على خلاف نظام الشريعة.

لا يقال: الحج هو المقصودالشرعية والصيام والإمساك ثم خُص بعد ذلك، فإنه إذا خُص خرجت أغلب أفراد العام، أليس كذلك؟ وهذا ما يمنعونه في التخصيص.

فالمقصود: أن هذه الطريقة ليست طريقة راجحة لا في النظر ولا في الفقه، وهو أن هذا النوع من النصوص يسمى من باب العمل بالعام والتخصيص له، وإنما هذا باب المجمل، ولكنه المجمل على المعنى الذي قيد، وهو المجمل من وجه وعلمنا أنه لا يقع في الشريعة إلا المجمل الإضافي.

أما المجمل الذاتي فهذا لا وقوع له في خطاب الشريعة، بل الأصل أنه لا يقع في خطاب العقلاء فضلًا عن خطاب الشريعة إلا من لا يعرف إلقاء الكلام أو يقصد إلى إغلاقه، فإنه هو الذي يقول قولًا لا يفهم عنه شيء إلا بضمه إلى غيره أو إلى بيانٍ آخر، هذا ليس على انتظام الكلام أصلًا فضلًا عن أن يكون وصفًا في خطاب الشريعة.

وهذه الإشارة من التقييد للمجمل هي التي حملت البعض منهم أن يجعلوا هذا من باب العموم ليجعلوا له حكمًا مبتدأ لا يُعلق على غيره ويجعلون الغير الذي تبعه هو من باب ماذا؟ من باب التخصيص؛ لأنهم لما وجدوا هذا كثيرًا في خطاب الشريعة سيكثر المجمل، أليس كذلك؟ وجدوه كثيرًا في الشريعة، فكيف يقال لا يفهم المراد منه؟ فصاروا يتقون ذلك في مسألة ماذا؟ أن هذا من باب العموم الذي يدخله التخصيص.

المتن:

قال -رحمه اللهُ تعالى-: «**باب بيان الأسماء العرفية:**

ومما يتصل بهذا الباب الأسماء العرفية، ومعنى قولنا: عرفية أن تكون اللفظة موضوعة في كلام العرب لجنسٍ ما، ثم يغلب عليها عرف الاستعمال في بعض ذلك الجنس، نحو قولنا: دابة، هو اسم موضوع لكل ما دب، ثم غلب عليه عرف الاستعمال في نوع من الحيوان دون غيره.

وكذلك قولنا: صلاة، هو اسم لكل دعاء في اللغة، ثم غلب عليه عرف الاستعمال في نوعٍ من الدعاء على وجهٍ مخصوص».

الشرح:

الأسماء العرفية يقسمون الأسماء في كثير من كلام أهل النظر والأصول إلى ثلاثة أقسام، وبعضهم يجعله أربعة لكن المشهور ثلاثة، فيقولون: الأسماء الشرعية والأسماء اللغوية والأسماء العرفية.

- اللغوية ما عرفت بها لغة العرب.

- والشرعية ما عرفت فيها الشريعة كاسم الصلاة بالعبادة المعروفة، والحج بالعبادة المعروفة وهو النسك إلى غير ذلك.

- والأسماء العرفية وهي التي توارد عليها أهل العرف، ويسمونها الأسماء العرفية، كالسفر مثلًا فإن الشريعة ذكرته وهو من الأسماء العرفية.

وكالضرب في الأرض فإن الشريعة ذكرته وهو من الأسماء العرفية عندهم: **﴿وَإِذَا ضَرَبْتُم فِي الأَرضِ فَلَيسَ عَلَيكُم جُنَاحٌ أَن تَقصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِن خِفتُم أَن يَفتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء:١٠١]**، **﴿وَإِن كُنتُم مَرضَى أَو عَلَى سَفَرٍ﴾[النساء:٤٣]**، فالمرض والسفر عرف معلوم، السفر والمرض عرف معلوم فهذه الأسماء العرفية.

وكلمة العرف والعرفية يستعمل البحث فيها في تقسيم الأسماء، وهذا في الجملة يسير، يستعمل البحث في استدعاء كلمة العرف وما يشتق منه في هذا الباب، وهذا في الجملة بحث يسير، وإن كان فيه مسائل من جهة أي: الجهات الثلاثة التي تقدم أهو الشرع مطلقًا أم للغة أثر في تقييد الشرع أم الشريعة نقلته؟

وهذه فيها بحث وهي مسألة علاقة الأسماء ما بين اللغة والشريعة، فإنه ما من اسم ذُكر في الشريعة إلا وهو مذكورٌ في اللغة، الشريعة جاءت بالصلاة وهي معروفة في اللغة، وجاءت بالحج وهو معروف في اللغة، جاءت بالزكاة وهي معروفة في اللغة، لا يقع في الشريعة اسم إلا وهو معروف في اللغة، أليس كذلك؟

ثم ما الاتصال بين اللغة والشريعة في هذه الأسماء؟ هذا فيه ستةُ مذاهب وهي العلاقة في هذه الأسماء ما بين الشريعة واللغة، وهذه المذاهب الستة جمعها طائفة وممن جمعها:

أبو محمد بن حزم -رحمه الله-. فذكرها في بعض كتبه كالفِصلّ، ذكر في هذه المذاهب الستة.

وذكرها كذلك مجموعة شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- في كلامه في الإيمان وفي غيره.

وذكرها النظار وأهل الأصول، لكن منهم من يقتصد على ثلاثة أقوال هي أصولها ولا يذكر الأقوال الستة؛ لأن بعضها يتداخل مع البعض.

وأصل البحث في هذه المسألة هو هل الشريعة نقلت أم أن الشريعة لم تنقل؟ فأكثر المتقدمين من أهل الكلام يقولون: إن الشريعة نقلت هذه الأسماء فيجعلون هذا من باب

النقل، والأكثر عند متأخريهم يجعلون هذا من باب الزيادة في الأوصاف وليس من باب النقل.

وعلى كل حال، هي مسألة فيها بحث معروف، ولكن على سائر الأقوال فإنه يعلم في الحقائق المتحصلة: أنه ما من اسم تسمي به الشريعة إلا وبينه وبين اللغة مناسبة، هذا وصف منتظم مطرد، ما من اسم تسمي به الشريعة إلا وبينه وبين الاسم في اللغة مناسبة سواء بحث هذا باعتبار النقل أو باعتبار الزيادة أو باعتبار آخر، إنما هذا قدرٌ محقق وهو وجود المناسبة بين الأسماء، حتى صارت الشريعة تُمضي التشريع على الجهة اللغوية تارة، حتى صارت الشريعة تمضي التشريع في هذا الاسم على الجهة اللغوية تارة، مثل ماذا؟

مثل الصلاة فإن الشريعة أجرت التشريع فيها على الصلاة العبادة المعروفة كالصلوات الخمس ونحوها من النوافل وفروض الكفايات والسنن المؤكدات، أليس كذلك؟

ولكن الشريعة قد تُجري التشريع على الدلالة اللغوية، ومنه قوله سبحانه: **﴿وَصَلِّ عَلَيهِم إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُم﴾ [التوبة:١٠٣]**، فإن الصلاة هنا على معنى الدعاء، فهذا قدرٌ محقق، وفي المسألة ستة أقوال أو مذاهب كما سبق، هذه جهة في باب العرف أو ما يتصل به.

الجهة الثانية: وإن كانت ليست بين يدينا ولكن قد يأتي الإشارة لها مفصلة بالأدلة، وهي القول في أثر العرف على الشريعة، أو علاقة العرف بالشريعة ولا سيما أن بعض الباحثين إذا عدوا الأدلة، أدلة التشريع فقالوا: والكتاب والسنة والإجماع ثم قال: والأدلة الفرعية، القياس والاستحسان والاستصلاح والمصالح المرسلة.

تجد أن بعضهم يعد العُرف في هذه الأدلة، فيقول: الدليل السادس بعد الاستحسان مثلًا العرف، ثم يقول: الدليل السابع المصلحة المرسلة، فتجد العرف قد وقع بين أدلة التشريع هذا وهم تمامًا، فإن العرف ليس في أدلة التشريع البتة وهذا معنى مُحكم لا ينبغي أن يلتبس ويأتي له -إن شاء الله- بحث في الأدلة.

وهذا لا يعني أن العرف لا أثر له في الشريعة ولكن كإجمال لهذا المعنى يقال: بأن العُرف معتبر في الشريعة، ولكنه ليس من أدلة تشريع الأحكام، العُرف ليس من أدلة تشريع الأحكام بل هو من أدلة وقوع الأحكام وتطبيقها، ولذلك إذا قيل: هل العرف معتبر في الشريعة؟ الجواب: بلا شك العرف معتبر في الشريعة.

ولكن هل العرف في أدلة التشريع؟ الجواب: لا، لأنك إذا أعددتهُ في أدلة التشريع، فأدلة التشريع هي الذي يثبت بها إنشاء الوجوب والكراهة والتحريم والندب والإباحة، الأحكام التكليفية الخمسة التي سماها الجمهور هي تبدأ بأدلة التشريع، أليس كذلك؟

وعلى هذا فالعرف لا يصح أن يقال في أدلة التشريع، وفرق بين أدلة التشريع أو بين أدلة تشريع الأحكام وبين أدلة وقوع الأحكام، فالعرف من أدلة وقوع الأحكام وليس من أدلة تشريع الأحكام، ويأتي له تفصيل -إن شاء الله- في باب الأدلة، إنما هذا التنبيه على المسائل المقارنة لبحث العرف.

مسألة ثالثة وهي فيها شبه بالعرف وقد تميز عن العرف على أحد الطريقتين، فمنهم من يميزها عن العرف، ومنهم من يسوي بينهما وهي العادة، والبحث فيها في القواعد فإنك تعلم أنه في القواعد الفقهية المشهورة، ويعدها كثير من الفقهاء وأهل القواعد من القواعد الكلية الكبرى وهي قاعدة العادة مُحكمة، وهذه أيضًا قاعدة صحيح من قواعد الشريعة.

ولكن قولهم: العادة محكمة ليس باعتبار التشريع وإنما باعتبار الوقوع والتطبيق، ولو خُففت وصارت العادة معتبرة لكان أرفق في الدلالة؛ لأن تحكيم العادة حتى من جهة الوقوع لا يستقل.

ولهذا العادة لها شروط أصلية: أن تكون عادة صحيحة ويفرقون بين العرف الصحيح والعرف الفاسد، أليس كذلك؟ ولهذا العادة مُعتبرة وكأن هذا أكثر اطردًا ودلالة وانضباطًا من قولك: العادة محكمة، هي محكمة بلا شك ولكن التحكيم إذا أطلق يعني الفصل، يعني أنه فاصل والعادة لا تستقل بالفصل، حتى إذا استُعملت في أدلة وقوع الأحكام أو في تطبيق الأحكام هي لا تستقل بالفصل، بل لا بد أن تكون مقترنةً بما لا يُعارضُها ولهذا تفحص العادة، حتى لو كانت عادةً صحيحة تُفحص في الواقع، ولهذا ينسخها النص في العقود، أليس كذلك؟

فإذا نصوا على خلاف العادة سقط حكم العادة هنا، أليس كذلك؟ مما يعني أنها ليست مطبقة التحكيم هنا، ليست مطبقة التحكيم؛ ولهذا كأن الأرفق والأدق هنا أن يقال: العادة معتبرة، ولكن هذا في الجملة كلام في الألفاظ وإلا فالدلالات عند أهل العلم معروفة ومستقرة.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: «**فصل:**

إذا ثبت ذلك فعرف الاستعمال يكون من ثلاثة أوجه: أحدهما اللغة، نحو قولنا: دابة.

والثاني: عرف الشريعة، نحو قولنا: صلاة وصوم وحج.

والثالث: عرف الصناعة كتسمية أهل الكتابة الديوان زمامًا، وتسمية أهل الإبل الخطام زمامًا، وغير ذلك.

فإذا ورد شيء من الألفاظ العرفية وجب حملها على ما عُرف بالاستعمال فيه، من الجهة التي وردت منها».

الشرح:

وهنا المصنف جعل العرف هو الكلي، ثم قال هنا: عرف الشريعة، وعرف اللغة، وعرف أهل الاستعمال، أو هو عرف أهل الاصطلاح، هذه طريقة، وجعل العرف هو الكلي: أي ما عرف في الشريعة أو ما عرف في اللغة.

وبعضهم يجعل الطريقة على ما سبق، أن الأسماء إما أن تكون شرعية أي معروفة عند الشارع فيكون العرف هنا ليس بمعنى المعروف الكلي وهذا أضبط، هذه الطريقة أضبط، ويخرج عنها الأسماء الاصطلاحية؛ لأن الأسماء الاصطلاحية ليست جهةً حاكمة في الشريعة فإنك هنا تبحث ليس في المجردات، التقاسيم، وإنما تبحث في التقاسيم المؤثرة على أصول فقه الشريعة، أليس كذلك؟

فإذا كان كذلك فإن البحث المؤثر هو في الجهات الثلاث فقط، ما هي الجهات الثلاث؟ الحقيقة العرفية، والحقيقة اللغوية، والحقيقة الشرعية، وأما الاصطلاح أو استعمال أهل الاستعمال أو أهل الاصطلاح هذا لا أثر له على الشريعة من حيث هي أحكام؛ ولهذا جعله في هذا السياق في ترتيب فهم المجمل في الشريعة المصنف ساقه في بيان فهم المجمل في الشريعة، أليس كذلك؟

مع أنه غير مؤثر، هذا لا يؤثر، لكن الحقيقة اللغوية تؤثر أو لا تؤثر؟ ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُروءٍ**﴾ [**البقرة:٢٢٨**]، البحث اللغوي هنا يؤثر، والعرف لو كان المُخاطبون عندهم عرف في القُرء إذا ورد ما هو؟ أو هو الغالب على لغة قريش مثلًا بأحدهما هذا عرف مؤثر، أليس كذلك؟ وهكذا.

أما الاصطلاح فهذا طارئ وفي زمن التشريع لا يوجد ذلك أصلًا، لا يوجد في زمن التشريع إلا الحقيقة اللغوية، والحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية، أما استعمال المستعملين أو الاصطلاح فهذا طارئ فهذا لا ينبغي ذكره في هذا المقام؛ لأنه غير مؤثر على فهم خطاب الشارع.

الاصطلاح يؤثر في فهم طرائق الفقهاء فيما بينهم فتقول مثلًا: الباطل والفاسد عند الشافعية والحنابلة بمعنى واحد، وعند الحنفية الباطل يختلف عن الفاسد، هذا تفريق بالاصطلاح، أليس كذلك؟ لكن هل هذا يميز خطاب الشارع؟ لا، هذا أوصافٌ واصطلاحات.

مثل تقاسيم الدلالات، فمثلًا لو جئنا لتقاسيم الدلالات وجدنا بين الأصوليين كثير من الاختلاف، وجدنا بين علماء الأصول -رحمهم الله- كثير من الاختلاف ولا سيما الأحناف، أصحاب الإمام أبي حنيفة -رحمهم الله- لهم في الجملة اختصاص في التقاسيم، فمثلًا: يُقسمون عن الحنفية اللفظ من حيث الظهور والخفاء.

المصنف يذكر هذا التقسيم السائر عند أكثر المالكية والشافعية والحنابلة في الجملة وإن كان بينهم فروق لكنها ليست فروق مبتدأه في التفاصيل في الغالب، لكن الأحناف تجد

لهم طرق مبتدأه مبتكرة من البداية، فمثلًا يقولون: اللفظ من حيث الظهور والخفاء ينقسم إلى قسمين: الظاهر والخفي، ثم يقولون: الظاهر هو درجات:

الأول: الظاهر.

الثاني: النص.

الثالث: المفسر.

الرابع: المحكم.

ما يكون ظاهرًا يجعله الأحناف أربعة أقسام، ظاهر ثم نص ثم المفسر ثم المحكم، فإن قيل: أيهما أعلى؟ النص أو الظاهر عندهم؟ قيل: النص عندهم أعلى من جهة الحكم، والظاهر عندهم أعلى من جهة الاختصاص بالدلالة؛ لأن الظاهر ما تكون عندهم دلالته من لفظه، ولا يتصل بالدلالة غير اللفظ.

وأما النص فهو ما ازداد مع دلالة اللفظ بغيره، ولكنه من حيث الحكم أقوى، ولهذا إذا قسموا هذا ورتبوا باعتبار دلالات الألفاظ حتى لا يشتبه، تجد في بعض كلام الحنفية وكتبهم إذا قسموا هذا قالوا: الظاهر يجعلونه رقم واحد، ثم يجعلون رقم اثنين النص، هذا ليس خطًا في الترتيب؛ لأنهم على مراد أرادوه ويجعلون ما يقابل ذلك ما فيه خفاء، وما فيه خفاء يجعلون منه المُجمل، ويجعلون منه المتشابه، ويجعلون منه المشترك، المجمل والمتشابه والمشترك هذه يجعلونها فيما ليس في هذا الباب.

والقسم الرابع عندهم المُشكل، فإذًا جعلوا في الظاهر أربعة أقسام، ما هي؟ الظاهر، والنص، والمفسر والمحكم وجعلوا الخفي ماذا؟ المجمل والمشترك والمتشابه والمشكل.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«باب أحكام أفعال النبي صلى الله عليه وسلم».

الشرح:

باب أحكام أفعال النبي -صلى الله عليه وسلم-، أفعال الرسول -عليه الصلاة والسلام- أصل في فهم الشريعة بإجماع العلماء؛ لقول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿لَقَد كانَ لَكُم في رَسولِ اللَّهِ أُسوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[الأحزاب:٢١]** ولقول الله سبحانه: **﴿وَما آتاكُمُ الرَّسولُ فَخُذوهُ وَما نَهاكُم عَنهُ فَانتَهوا﴾[الحشر:٧]**.

فأفعال النبي -عليه الصلاة والسلام- أصل معتبر بإجماع المسلمين، لا خلاف بين علماء المسلمين في الاعتبار والعمل بهدي النبي -صلى الله عليه وسلم- وأن من هديه -عليه الصلاة والسلام- فعله -صلى الله عليه وسلم-، فهي سُّنة من سنن رسول الله كما سُّنته بالأقوال فإن سُّنته بالأعمال، وعلى هذا قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كما في الصحيح وغيره: **«صلوا كما رأيتموني أصلي»**، وقال كما في الصحيح وغيره: **«خذوا عني مناسككم»** واقتدى الصحابة بأفعاله في الصلاة وفي الصيام وفي غير ذلك.

هذه مقدمة معلومة من الشريعة بالضرورة وهي التشريع بأفعال النبي -عليه الصلاة والسلام-؛ لأنه -صلى الله عليه وسلم- هو القدوة الذي لا ينطق عن الهوى.

المتن:

قال -رحمه اللهُ-: **«السنة الواردة على النبي -صلى الله عليه وسلم- على ثلاثة أضرب: أقوال، وأفعال، وإقرار»**.

الشرح:

أقوال وهي أقوال رسول الله، **وأفعال** وهي أفعاله كوقوفه بعرفة وتقبيله للحجر الأسود واستلامه للركن اليماني ورفعه اليدين في الصلاة إلى غير ذلك من الهيئات والأفعال الواجبة والمستحبة في الشريعة.

وإقراره، ما هو إقرار النبي -عليه الصلاة والسلام-؟ أن يفعل الفعل بحضرته -صلى الله عليه وسلم- ثم لا يمنعه، أن يفعل الفعل بحضرته ثم لا يمنعه وهذا سُّنة، أعني الإقرار ولكنه ليس شائعًا في التشريع، فإن غالب السُّنة مضت بأقوال النبي -عليه الصلاة والسلام- وبأفعاله.

وأما الإقرار فهو واقع في الشريعة ولكنه ليس شائعًا ولكن هنالك وقائع، ويمثلُ لها بعض الفقهاء وأهل الأصول إذا ذكروا السنة الإقرار بأن خالد بن الوليد -رضي الله تعالى عنه- "لما قُدم طعام للنبي -صلى الله عليه وسلم- وهو لحم الضب فسأل النبي -عليه الصلاة والسلام- عنه وكأنه استنكر هيئته، فأخبروه به فتركه وقال: إنه لم يكن بأرض قومي، فقال خالد يا رسول الله أحرام هو؟ قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: لا، فأكل منه خالد بن الوليد -رضي الله عنه-" .

وهذا المثال كما ترى لا يصلح مثالًا للإقرار؛ لأن النبي قد قال فيه قولًا، فإنه سُئل أحرام هو؟ فقال النبي: لا، فهذا من قول النبي -عليه الصلاة والسلام- وخالد -رضي الله عنه- أكل بقول النبي ولم يأكل بإقراره، فإذًا هذا مثال لا ينطبق على جهة الإقرار.

ولكن من الإقرار البين إقراره -صلى الله عليه وآله وسلم- للصحابة في الحج، فإن منهم من قدم وآخر فأقرهم النبي -عليه الصلاة والسلام- في بعض أعمال يوم النحر ثم هذا الإقرار الذي سبق وعملوا به بيَّنه صريحًا في كلامه بعد وقوعه، لما سأله من سأله فقال: **«افعل ولا حرج»** كما في حديث عبد الله بن عمرو بن العاص في الصحيح وغيره، ولكن السائل هنا ليس جميع من استعمل الإقرار.

ومثله أنه أقرهم على اختيار نسكهم، فإن منهم من اتخذ الإفراد في النسك أي حج مفردًا، ومنهم من حج متمتعًا، ومنهم من حج قارنًا، وأقر رسول الله -عليه الصلاة والسلام- جميع الصحابة على ذلك، من حج هكذا أو هكذا أو هكذا مع أنه -صلى الله عليه وآله وسلم- كان حجه قارنًا كما هو محقق، وإن اختلف فيه بعض الفقهاء المتأخرين، ولكنه عند المتقدمين لا يختلف فيه.

حتى قال الإمام أحمد -رضي الله تعالى عنه-: لا يُختلف -أي عند السلف الأول- في أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان قارنًا مع أن بعض الصحابة -رضي الله عنهم- قد حُفظ عنهم بأسانيد صحيحة **«حج رسول الله مفردًا»**، والإمام أحمد يتأول هذا، ويرى أن ظهور اقتران النبي -صلى الله عليه وسلم- أمرٌ لا يختلف عليه، وأن ما قاله بعض الصحابة هو من الألفاظ ولا يقصدون بها ما انتظم بعد ذلك في حد الإفراد عن التمتع والقران.

فالمقصود: أن الإقرار وقع في حال النبي -عليه الصلاة والسلام- في بعض موارد التشريع، ولا سيما الإقرار على ما الأصل فيه الثبوت، فيكون الإقرار فيه التفضيل فلم يفضل هذا على هذا، أي أن الناس لما أهدوا فمنهم من أهدى إبلًا، ومنهم من أهدى البقر، ومنهم من أهدى الغنم، فبيَّن رسول الله وفي كتاب الله الفرض الواجب.

لكن منهم من زاد وأعلى هدي سيق في النسك هو هدي النبي -عليه الصلاة والسلام- فإن هديه -صلى الله عليه وسلم- كما تعلم مائة من الإبل ساق بعضها من المدينة، والبعض الآخر قدم به علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- من اليمن، فكان كما قال جابر بن عبد الله فيما روى الإمام مسلم في صحيحة في صفة حج النبي -صلى الله عليه وسلم- قال جابر: **«فكان جماعة الهدي الذي جاء به النبي -صلى الله عليه وسلم-، وقدم به علي من اليمن مائة»، «فلما كان يوم النحر نحر ثلاثًا وستين -عليه الصلاة والسلام- منها بيده»**، نحر ثلاثًا وستين بيده **«وأعطى علي بن أبي طالب فنحر ما غبر»**، أي نحر ما بقي، فهذه المائة نحر منها ثلاثًا وستين بيده الشريفة -عليه الصلاة والسلام- وأعطى عليًّا -رضي الله تعالى عنه- فنحر ما غبر.

فالمقصود: أن أفعال النبي -عليه الصلاة والسلام- مستفيضة وقد يكون سُّنته بفعله، ولكن من السنة الإقرار ولكنه ليس شائعًا كشيوع الأقوال والأفعال.

المتن:

قال -رحمه اللهُ تعالى-:

«وقد تقدم القول في الأقوال، والكلام ها هنا في الأفعال، وهي تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما يفعله بيانًا للمجمل، فحكمه حُكم المجمل في الوجوب أو الندب أو الإباحة».

الشرح:

أفعال النبي -صلى الله عليه وسلم- بعد أن عُلم أنها أصل في التشريع ولا ينتظم التشريع إلا بها، وهذا صريح في الكتاب والسنة هي عند الأصوليين على أقسام، وهذا الباب كما سبق الإشارة فيه بعضهم يزيد في التقاسيم فيه حتى كأنه من المشتبه والأولى اتقاء ذلك؛ لأن أفعال النبي -صلى الله عليه وسلم- العادية المحضة هذه معلومة أنها ليست في مورد التشريع.

ومن كمال الشريعة أن الله ما جعلها موردًا للتشريع؛ لأن هذا صار به توسعة على بني آدم وعلى المسلمين أنها لم تكن موردًا للتشريع؛ لأن المسلمين يحتاجون إلى الاختلاف في الأحوال الطبيعية فمنهم من يكون في البلاد الحارة، منهم من يكون في البلاد الباردة، منهم من يكون قوته كذا ومنهم من يكون طعامه كذا، فيَطعمون أنواعًا، فالذين على البحار يطعمون السمك مثلًا كثيرًا، والذين في الصحاري ونحو ذلك لهم أطعمة تشيع فيهم أكثر.

وكذلك أنواع اللباس من القطن أو الكتان أو الصوف أو غير ذلك، وكذلك طريقة اللباس ما بين الثياب والإزار وغير ذلك، هذه تختلف باختلاف الأعراف، والشريعة ما قصدت فيها إلى تعيين وإنما قصدت فيها إلى حدود وأوصاف؛ لأن هذا هو التوسعة على المكلفين؛ ولهذا كل أهل البلد يلبسون ما يلائم طبيعتهم وبلادهم، وهذا من رفق الشريعة وكمالها وتوسعتها.

ولهذا تختلف أشكال اللباس من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان وتبقى حدود الشريعة في ذلك ثابتة، كنهي الشريعة الرجال عن لبس الحرير مثلًا فهذا حكم ثابت في الشريعة، لكن لون اللباس ماذا يكون أو هيئتهُ ماذا تكون إلا ما قصد فيه بالشريعة بحكم، ولذلكم فإن ما كان من الفعل العادي المحض فإن هذا فعله رسول الله بعاديته وبشريته، بكونه بشرًا، والله سبحانه جعله بشرًا ولم يجعله ملكًا.

وأما ما كان في باب التشريع وهو ظاهرٌ في الشريعة فإن هذا محل للاقتداء بالنبي والتأسي به بلا شك، بل هذا مجمع عليه وفرض من فروض الدين وأصل من أصول دين المسلمين، وهو الاقتداء بسُّنة النبي -صلى الله عليه وسلم- ومن سنته فعله.

قال المصنف: ما ورد بيانًا لمجمل فإنه يأخذ حكمه، فإن كان هذا المجمل في الفرض فهو كذلك، أي: يكون فرضًا واجبًا، وإن كان في باب الندب فإنه يكون مندوبًا، وإن كان في باب المُباح فإنه يكون مباحًا.

مثلًا: في باب الواجب قال النبي -صلى الله عليه وسلم- أو قال أبو سعيد -رضي الله عنه-: **«فرض رسول الله صدقة الفطر من رمضان»**، هذا الفرض فسر بكلام النبي -صلى الله عليه وسلم- فيكون هذا من السنة القولية.

ولكن إذا قال رسول الله قولًا كقوله: **«خذوا عني مناسككم»** ثم بين ذلك بفعله أو قال: **«صلوا كما رأيتموني أصلي»** ثم بيَّن ذلك بفعله، فهذا المجمل من أمر النسك والصلاة يكون فعل النبي -عليه الصلاة والسلام- فيه تشريع بالإجماع، وأما درجة التشريع هي الوجوب أو الندب، فإن الامتثال بالأمر إما أن يكون من باب الوجوب وإما أن يكون من باب الندب.

أهو الوجوب أو الندب؟ قالوا: هذا بحسب المحل، فتارة يكون واجبًا وتارة يكون مندوبًا، وعلى هذا فأفعال النبي في التشريع منها الواجبات كوقوفه بعرفة، فإنه بين به ركنًا من أركان الحج، فإن الوقوف بعرفة كما تعلم بإجماع العلماء ركنٌ من أركان الحج، لم يختلف الفقهاء أن الوقوف بعرفة من أركان الحج، وإن اختلفوا في القدرِ اللازم فيه فهذا محل آخر، لكن أصله ركن من أركان الحج بالإجماع.

بل إن مالكًا -رحمه الله- يرى أنه يكون ركنًا إلى غروب الشمس، وأنه لو خرج قبل غروب الشمس فقد فاته الركن والجمهور على خلاف ذلك وأنه فاته الواجب.

المقصود: أن أفعال النبي في التشريع منها ما يكون واجبًا ومنها ما يكون مندوبًا، ولا تتمحض على الوجوب مطلقا، ولا تتمحض على الندب مطلقا، فإن قيل: فقد أطلق بعض الأصوليين في الخلاف القول بالوجوب أو حكوه مذهبًا وتارة يحكونه مذهبًا لبعض المتقدمين.

فيقولون: وأفعال النبي في التشريع تُحملُ على الوجوب، ويذكرون هذا مذهبًا للإمام أحمد، أو يذكرون عن الإمام أحمد كما ذكروا في هذا، وكما ذكره الأصحاب من الحنابلة وذكره غيرهم من أصحاب مالك والشافعي إلى آخره فيمن يحررون المذاهب، فيقولون: عن الإمام أحمد في أفعال النبي روايات في مقام التشريع، رواية أنها على الوجوب، ثم يقولون: وهذه الراجحة عند أكثر أصحابه، ورواية أنها على الندب.

هذا كله من التقييد الإضافي لمذهب الإمام أحمد؛ لأنه لم يقل أحد، لا الإمام أحمد ولا غيره بأن الأفعال النبوية تحمل مطلقًا على الوجوب، كما أنهم لم يقولوا بأنها مطلقًا تحمل على الندب.

وأنت ترى أن الإجماع قد مضى وتحقق أن من أفعال النبي ما حُمل على الوجوب، ومن أفعال رسول الله ما حمل على الندب، فإنه -صلى الله عليه وسلم- كان يرفع يديه إذا كبر تكبيرة الإحرام، أليس كذلك؟ ومع ذلك هذا الفعل من أفعال النبي -صلى الله عليه وسلم- أُخذ من فعله، هذا أُخذ من فعله ولم يؤخذ من قوله، وأجمعوا على أن هذا من المندوب في الصلاة ولم يقل أحد بوجوبه، بل أجمعوا أنه من المندوب واتفقوا عليه أيضًا.

فاتفق الأئمة الأربعة -رحمهم الله- على أنه يشرع عند تكبيرة الإحرام رفع اليدين، ومثله رفع اليدين عند الركوع وإن لم يذهب إليه أبو حنيفة، لكنه على مذهب جمهور الأئمة ثابتٌ أيضًا بفعل النبي كما في حديث عبد الله بن عمر في الصحيح وغيره، ومثله القيام من التشهد الأول وفيه خلاف أكثر ولكنه محفوظ وهو مذهب الإمام أحمد وطائفة من الأئمة بحديث علي بن أبي طالب -رضي الله تعالى عنه-.

المقصود في هذا: أنه لا يصح الإطلاق في هذه الأفعال، ومن أطلق أو حكى الإطلاق عن بعض المتقدمين كأحمد وغيره أو حكوا عنه روايات، فهذا يتأول أنهم يريدون بذلك ما هو الأصل فيه.

إن قيل: فكيف أطلقوا وقد انعقد الإجماع على التمييز؟ إن قيل: كيف أطلق بعض المتأخرين الخلاف أو حكوا فيه عن أحمد وأمثاله الروايات مع أن الإجماع قد انعقد على التمييز وعلى وقوع الندب والوجوب في الأفعال، قيل: يُحمل هذا الإطلاق عند المتأخرين على الأصل، ما معنى على الأصل؟ أي ما هو الأصل فيها، مثل ما قالوا في الأمر، ما هو الأصل فيه؟ فقالوا: الأصل فيه الوجوب عند الاكثر مع أنهم لا يمنعون أن يُحمل على الندب إذا قام دليل أو صارف.

فهنا إذا قالوا في الأفعال الوجوب فيريدون ماذا؟ الأصل، فيقولون: الأصل فيها الوجوب إلا أن يدل دليل على الندب، وعلى الرواية الثانية عن أحمد وهي قول في المسألة الأصل فيها الندب إلا أن يدل دليل على الوجو.

ويطلقون في بحث الأصول أن الجمهور من الفقهاء المتأخرين والأصوليين يقولون: الأصل فيها الندب أي في الأفعال، فإن قيل: فلم لم يصحح هذه الطريقة كما تصحح في باب الأمر؟ قيل: هي في باب الأمر عليها سؤال كما سبق، فهي مبنية على فرض وقوع الأمر المجرد في الشريعة.

وأما في باب كالأفعال فإنها ليست على نفس الرتبة حتى يجعل فيها أصل؛ لأنك إذا جعلت فيها أصلًا وجب إعمالُ هذا الأصل إلا بناقل بيَّن عنه؛ ولهذا الأولى أن يقال إنها تقع على الاعتبارين، وتميز بالاستقراء ولا تميز بالحد؛ لأنها إذا ميزت بالحد وقع فيها كثير من الإشكال وضاق فيها الفهم.

وإنما تميز بالاستقراء ولهذا في الجملة لم تلتبس أفعال النبي -عليه الصلاة والسلام- على متقدمي الأئمة -رحمهم الله- بل عامة فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- في التشريع منتظم عند الأئمة، واختلافهم في فهم دلالة الأقوال أكثر من اختلافهم في فهم دلالة الأفعال، فإن المسائل الخلافية التي مناط الاختلاف فيها الفعل قليلة مقارنة وإضافة إلى المسائل التي الخلاف فيها مناطه القول، فالفعل ليس مناطًا كثيرًا للاختلاف، ومن هنا يكون الأظهر في الطريقة أنها تميز بالاستقراء وليس بإطلاق أصل فيها.

وما ذكروه عن الإمام أحمد والمتقدمين من أن الأصل فيها الوجوب أو أنها تحمل على الوجوب فهذا كله فهم في كلامهم، وأحمد -رحمه الله- ليس له نصوصٌ منقولة نقلها عنه

كبار أصحابه كأبي داوود وابنه عبد الله وأمثال هؤلاء ليس لأحمد في هذا نص، وإنما حصّل ذلك بعض الأصوليين من الحنابلة أو من حكى عنهم، فحصلوه من باب الفهم على أقوال الإمام أحمد، وإلا أحمد في هذا الباب ليس له نصوص في باب الأفعال، ولكنها منضبطة عنده كغيره من الأئمة.

واتفقوا على اعتبار التشريع بها وأما تمييزه فهو استقراء، ولكونه منتظم الاستقراء فإن مناط الفعل قل أن يكون مناط الخلاف، وإذا قلت: مناط بمعنى أنه هو المؤثر في الخلاف وهو الحاكم في الخلاف، وإن كان قد يقترن بدلالة الأقوال هذا باب آخر، لكن أن يكون مناط الاختلاف هو الاعتبار بمحض الفعل هذا قليل، الخلاف أكثره في فهم دلالات الأقوال.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«والثاني: ما يفعله ابتداء، وذلك أيضًا على ضربين هما:

أحدهما: أن تكون فيه قربة، نحو: أن يصلي أو يصوم».

الشرح:

إذًا قال المصنف في ذكر الأقوال قال...

قال -رحمه الله-:

«والثاني: ما يفعله ابتداء، وذلك أيضًا على ضربين».

الشرح:

ما يفعله ابتداء أراد به أي ليس بيانًا لمجمل، وهذا مبني على انضباط هذه المقدمة ويمثلون له مثلًا بالاعتكاف، يمثلون له تارة بالاعتكاف مع أن هذا المثال لا يسلم من إيراد.

المتن:

قال -رحمه الله-:

«وما يفعله ابتداء، وذلك أيضًا على ضربين هما:

أحدهما: أن تكون فيه قربة، نحو: أن يصلي أو يصوم، فهذا قد اختلف أصحابُنا فيه».

الشرح:

«وما يفعله ابتداء»، إما أن يكون من باب القرب، والقرب ما يتقرب بها إلى الله، يقولون: أعمال القرب أي: ما يتقرب بها إلى الله، أو فيه قربة أي فيه تقرب إلى الله بعبادته سبحانه، ويقابل أفعال القرب الأفعال العادية.

أفعال القرب أو الأعمال التي هي قرب أي: يتقرب بها إلى الله، قربٌ جمع قربة وهو ما يتقرب به إلى الله ويقابلها الأفعال العادية.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«فذهب ابن القصار والأبهري وغيرهما إلى أنها محمولة على الوجوب».**

الشرح:

ابن القصار هو من كبار المالكية العراقيين، وكذلك الأبهري كذلك هو من كبار المالكية، لكن ابن القصار أشهر عندهم في هذا وهو متقدمٌ في الجملة، يعتبرونه من متقدمي العراقيين، فهؤلاء من أصحاب مالك قالوا: إنها محمولة على الوجوب وهذا لا يختص بهما ولكن المصنف عينهما باعتبارهما من أعيان المالكية عنده، وإلا فهذا قولٌ نسب لطائفة كما سبق بل حكي عن بعض المتقدمين كالإمام أحمد.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«وقال ابن المتناب: هي على الندب».**

الشرح:

أي أن ما ابتدأ به من فعل النبي وليس في بيان المجمل هو على الندب.

المتن:

«وقال القاضي أبو بكر: هي على الوقف.

والأول أصح».

الشرح:

القاضي أبو بكر هو أبو بكر بن الطيب الباقلاني كما هو معروف، وقال: هي على الوقف أي لا يطلق فيها هذا ولا هذا، أو لا يقال فيها بهذا وهذا أو لا يستفاد منها الحكم لا بهذا ولا بهذا، والثالث هو المقصود، قال المصنف: **«والأول أصح»**، الأول الذي ذكره وهو القول بالوجوب وهذا الخلاف الذي ساقه هل هو خلاف لازم لهذه المسألة وضرورة لها أو ليس كذلك؟

هذا يعتبر بالطريقين الذين سبقا وإنما صح في باب البيان بالاستقراء فيصح هنا، وإذا جوّز ما ذكره المصنف من الإطلاق؛ فينبغي أن يعلم أن هذا باعتبار الأصل وليس حكمًا مطردًا؛ حتى تفهم أقوال الفقهاء والعلماء على وجهها؛ لأن أهم أو من أهم ما يكون لطالب العلم أن يفهم كلام أهل العلم على وجهه.

ومن أكثر ما يقع به الأخطاء إلى درجة الأخطاء الشديدة هو فهم كلام العلماء على غير وجهه، علماء الفقه وعلماء الأصول حتى لو اجتهدوا في مسائل فأخطأوا لهم موازين ولهم معايير، فلا تُجرى أقوالهم وتقاريرهم على غير مرادهم وعلى غير طرقهم العلمية.

وكثير من القيود التي تذكر أو يقيد بها قد يكون بعضهم لا يذكرها من باب أنها من باب المنضبط عندهم في طرائق العلم؛ ولهذا ينبغي لطالب العلم إذا أخذ أقوال أهل العلم ودرسها أن يدرسها على الأصول العلمية الرفيعة الصحيحة، ولا يتقحم في كلام أهل العلم تقحمًا؛ لأنه إذا تقحم في كلامهم، وأخذ جملهم على إطلاقها وطرد هذا الإطلاق، وأراد تطبيقه على خطاب الشارع بحجة أن هذا قاعدة، وهذا أصل في الأصول، وهذه قاعدة من القواعد فتجد أنه يضرب في الأحكام الشرعية فيأتي بالآراء الشاذة.

فإذا قيل: له هذا قول شا، قال: هذا مقتضى القاعدة الفقهية، أو هذا مقتضى كلام الأصوليين، الجمهور يقولون: الأمر للوجوب ثم يوجب أمرًا عامة علماء المسلمين لا يوجبونه، بل يجعلونه من باب المستحبات، فإذا قيل: له خالفت الجمهور أو خالفت عامة أهل العلم قال: العبرة بالدليل.

هذا خلل في المناهج؛ لأنك لما تقول: العبرة بالدليل هذه مقدمة صحيحة العبرة بالدليل، والواجب هو العمل بالدليل بالكتاب والسنة، لكن يأتي سؤال شرعي وعقلي:

أين مئات العلماء وأين الأئمة الأربعة؟ أين أبو حنيفة؟ وأين الشافعي؟ وأين الإمام مالك؟ وأين الإمام أحمد؟ كيف أجمعوا على قول يخالف فيما تقول إنه يخالف الدليل؟ من أين جاء الخلل عند هذا الباحث مثلًا أو هذا الطالب؟ هذا لا يقع في كلام العلماء -بحمد الله- لكن يقع لبعض الطلبة.

كيف يقع هذا الخلل عند بعض الطلبة؟ يقع أنه يفهم كلام العلماء على غير ماذا؟ وجه، ويفهم أصولهم على غير مرادهم؛ لذلك لا بد من الصبر في العلم ولا بد من طول النفس في طلب العلم وأن لا يستعجل الإنسان في العلم القول؛ ولهذا كان السلف يتقون الفتوى ويتأملون في الأحكام.

وعمر -رضي الله عنه- لما وقع الطاعون وهو في طريقه إلى الشام ما بت الفتوى وحده بل جمع كبار المهاجرين واستشارهم واختلفوا على قولين كما جاء ذلك في الصحيح في حديث ابن عباس.

لما سار عمر ومعه أهل الأجناد وإلى بلاد الشام، في فتوحات المسلمين للشام في خلافة أمير المؤمنين عمر -رضي الله عنه-، فجاءه خبر أن الطاعون قد وقع بالشام وصار عمر بين أمرين: أن يرجع إلى المدينة أو أن يستمر في الذهاب إلى الشام، فقال لابن عباس: ادع من كان ها هنا من المهاجرين، فدعا المهاجرين الذين هم هاجروا من مكة إلى المدينة فاستشارهم عمر فاختلفوا على رأيين:

فقال بعضهم: يا أمير المؤمنين قد خرجت لأمر ولا نرى أن ترجع عنه، ولا سيما أنه كان هنالك حاجة عند الصحابة الذين في الشام للمدد.

وقال بعض المهاجرين: يا أمير المؤمنين معك بقية الناس وأصحاب رسول الله ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء.

فقال عمر: ارتفعوا عني، ثم قال لابن عباس: ادع من كان ها هنا من الأنصار، فدعا من كان ها هنا من الأنصار فاستشارهم، فاختلفوا كاختلاف المهاجرين، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال لابن عباس: ادع من كان ها هنا من مُسلمة الفتح، مسلمة فتح مكة، فجاؤوا فلما استشارهم عمر أجمعوا أنه لا يذهب، وقالوا له: يا أمير المؤمنين معك بقية الناس وأصحاب رسول ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء، أي فيهلكوا.

فنادى عمر -رضي الله عنه-، فأمر عمر المنادي أن ينادي إني مصبح على ظهر فأصبحوا عليه، ما معنى هذا؟ أي أن عمر عزم من أول الصباح من الغد يركب الظهر الإبل أو الخيل يركبه راجعًا إلى المدينة، فقام أبو عبيدة -رضي الله تعالى عنه- لما سمع هذا النداء وقال يا أمير المؤمنين: أفرارًا من قدر الله؟ وهنا جت المسألة متعلقة بتصور مسألة القدر، فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة؛ لأن أبا عبيدة من أئمة الصحابة، قال: "لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نفر من قدر الله إلى قدر الله"، وانظر إلى فقه أمير المؤمنين -رضي الله عنه- نفر من قدر الله إلى قدر الله، ثم قال -رضي الله عنه- مبينًا ذلك: "يا أبا عبيدة أرأيت لو كانت لك إبل فهبطت واديًا له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله؟ وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله".

ثم قدم عبد الرحمن بن عوف -رضي الله عنه- وكان متأخرًا في بعض حاجته فلما وصل إليهم قال: إني سمعت النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول: «**إذا سمعتم به أي بالطاعون بأرض فلا تقدموا عليه**»، وصار اجتهاد عمر موافقًا لما أو متبعًا فيه لسُّنة النبي -عليه الصلاة والسلام-.

لكن الشاهد ما هو؟ الشاهد أن أمير المؤمنين والصحابة بحثوا واجتهدوا وتناظر الفقهاء والعلماء ولم يستعجلوا الأحكام؛ لذا ينبغي على طالب العلم أن يتعلم الصبر، الصبر الصبر الصبر أي: في طلب العلم، وأن لا يستعجل القول، وأن لا يتخطى رقاب الأئمة من الفقهاء والكبار وأئمة الإسلام كالأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وأئمة الصحابة وأقوال الصحابة الكبار إلى غير ذلك.

فهذا منهج ينبغي لطالب العلم أن يسلكه متحليًا في ذلك بالأخلاق الشرعية وبالاعتدال في فهمه لكلام الله ورسوله؛ لأن العدل والاعتدال بهما جاءت بهما جاءت الشريعة **﴿إِنَّ اللهَّ يَأمُرُ بِالعَدلِ﴾ [النحل:٩٠]**، **﴿وَكَذلِكَ جَعَلناكُم أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة:١٤٣]** أي عدولًا، الوسطية هي الاعتدال لا إفراط في الفهم ولا تفريط.

(١٦)

فينعقد هذا المجلس في الحادي عشر من الشهر السابع من سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام في المسجد النبوي الشريف مسجد النبي -صلى الله عليه وسلم- في شرح كتاب الإشارة في أصول الفقه للعلامة أبي الوليد الباجي -رحمه الله-، وكنا انتهينا قبل الصلاة إلى سياق كلام المصنف في أفعال النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-.

المتن:

قال -رحمه اللهُ تعالى-:

«والثاني: ما يفعله ابتداء، وذلك أيضًا على ضربين هما:

أحدهما: أن تكون فيه قربة، نحو: أن يصلي أو يصوم، فهذا قد اختلف أصحابنا فيه، فذهب ابن القصار والأبهري وغيرهما إلى أنها محمولة على الوجوب.

وقال ابن المنتاب: هي على الندب.

وقال القاضي أبو بكر: هي على الوقف.

والأول أصح».

الشرح:

هذا سبق القول في أصل مسألته، وهو أنهم قسموا الأفعال أو بعض الأصوليين كما المصنف قسموا الأفعال التي فعلها النبي -عليه الصلاة والسلام- في مقام التشريع إلى قسمين، قالوا ما كان بيانًا للمجمل هو ما كان مبتدأ، وهذا التقسيم مبني على مقدمة وهي

ثبوت في المبتدأ وهذه فيها بحث، وعلى هذا التقدير فذكر فيها الأقوال الثلاثة وهي: القول بالوجوب، أو القول بالندب، أو الوقف.

والقول بالوجوب الذي ذكره عن بعض كبار المالكية كابن القصار وغيره هو قول مشهور لغير المالكية ونقل كما سبق لبعض المتقدمين كالإمام أحمد في إحدى الروايات المخرجة في كلامه أو من أجوبته، وهذا القول بالوجوب أو القول بالندب هو على كل تقدير يعتبر من باب الأصل، وإلا فقد اتفقوا أنه قد ينتقل من الوجوب عند القائلين به إلى الندب، أو عند القائلين بأن الأصل فيه الندب فقد يؤول إلى الوجوب، ولكنهم بحثوا من جهة الأصل، كما بحثوا في الأصل في باب الأمر المُجرد، إذا ورد الأمر المجرد فإنه يجعلون فيه أصلًا قد اختلفوا فيه كما سبق.

والجمهور على أنهم أولي الوجوب ثم يقولون: وقد ينتقل إلى الندب إلى غير ذلك وهكذا هنا. ولكن البحث هذا تقرير بيِّن، ولكن البحث هنا هل باب الأفعال كباب الأقوال يصح أن ينتظم فيه أصل أم أن باب الأفعال من أصله هو منقسم ولا يحقق فيه أصل؟

وهذا هو الأظهر أن باب الفعل مطلقا هو على مقام هذا الاستقراء، فمنه ما يقع واجبًا، ومنه ما يقع مندوبًا، ولا يميزه ذكر أصل؛ لأن ذكر الأصل هنا حتى مع تقييده بأنه يخرج عنه بالقرينة ذكر الأصل هنا يضيق النظر ويجعل الطلب إذا قيل الأصل الوجوب يجعل الطلب على الندب متكلفًا وضيقًا فإنه لا بد أن ينقله عن الوجوب بدليل يبين كونه ندبًا.

وكذلك عكسه، إذا قيل: الأصل فيه الندب ضاق الحمل على الوجوب؛ لأنه يتكلف فيه وجود الناقل من الندب إلى الوجوب، ولكن فيما يظهر -والله أعلم- أن أفعال النبي

-صلى الله عليه وسلم- بابها أوسع من باب القول، ومن هنا فإنها مقولة بالاستقراء، فمنها ما يكون على الوجوب ومنها ما يكون على الندب.

وسبق أن هذا الباب الاختلاف فيه أدنى من الاختلاف في دلالة الأقوال؛ لأن الفعل يتميز بسياقه ولهذا لا يُشكل سياقه، فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- لما مضى في نُسكه لم يختلف الصحابة في الجملة فيما كان ركنًا، وفيما كان واجبًا، وفيما كان مندوبًا، وفيما كان من الواجبات مخففًا، وفيما كان من الواجبات أعلى من ذلك.

فإنه -عليه الصلاة والسلام- في النسك مثلًا وقف بعرفة ثم أشار إلى المزدلفة وصلى بها المغرب والعشاء ثم ذهب بعد ذلك في يوم العيد إلى مِنى ورمى جمرة العقبة إلى غير ذلك، فهذه الأحوال لم يختلف الصحابة في ركنيها من واجبها الموسع الذي يسقط بأدنى الحاجات العامة، إذا كانت الحاجة عامة كحاجة السقاة والرعاة ونحو ذلك وما لم يكن كذلك.

ففي الجُملة باب الأفعال كأنه أو كأن نصبه على اقتضاء الأصل ليس هو الأحكم فيه وإنما هو على مساق الاستقراء وليس للمتقدمين فيه قول من جهة الأصل كمسألة الوجوب، مسألة الوجوب في الأمر لبعض المتقدمين فيها قول بأن الأصل فيه الوجوب، أما هذا فليس للمتقدمين فيه قول وإنما هو من تقرير المتأخرين من أصحاب الأئمة، وما يذكرونه عن الأئمة فهو من باب التخريج كأقوال الإمام أحمد، أو ما نقل عن الإمام مالك فليس لمالك ولا لأحمد نص في هذا.

ولذلكم ترى أن الاستدلال الذي يذكر في هذه الآيات التي يستدل بها في مقام أفعال النبي -صلى الله عليه وسلم- هي لا تختص بالوجوب ولا بالندب ولا تقتضي أصلًا

بأحدهما، أما كونها لا تختص بالوجوب ولا بالندب فهذا بيِّن، فإنه لم يقل أحد بأن الأفعال كلها تختص بالوجوب، ولا أن كلها يختص بالندب، فهذا ليس مذهبًا لأحد.

وإنما المذهب في الثاني عند طائفة كما ذكر المصنف وهو الأصل أن الأصل فيها الندب عند طائفة أو الوجوب عند طائفة، فترى أن ما يُستدل به لا يقتضي هذا الأصل.

ومن أخص ما يستدل به مثل قوله تعالى: **﴿لَقَد كانَ لَكُم في رَسولِ اللَّهِ أُسوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كانَ يَرجُو اللَّهَ وَاليَومَ الآخِرَ﴾ [الأحزاب:٢١]**، فهذه الآية هي في عموم الاقتداء؛ ولهذا صار يستدل بها من يقول بالوجوب وصار يستدل بها من يقول إن الأصل في الأعمال أو في أفعال النبي الندب.

فاستدل القائلون بأن الأصل الوجوب بهذه الآية، قالوا: لأن الله قال فيها: **﴿لِمَن كانَ يَرجُو اللَّهَ وَاليَومَ الآخِرَ﴾** فجعل هذا التأسي متعلقًا بأصل الإيمان فدل على أن الأصل فيه الوجوب.

ومن قال: إنه في باب الندب قالوا: لأنه لم يقع على سبيل العزم، فجاء قوله: **﴿لَقَد كانَ لَكُم﴾**، وهذا فيه توسعة، ولم يأت عليكم كما جاء في الصيام: **﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا كُتِبَ عَلَيكُمُ الصِّيامُ﴾ [البقرة:١٨٣]**، أو كما جاء في الحج: **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النّاسِ﴾ [آل عمران:٩٧]** ومن هنا صار بعضهم يستدل بها على هذا، وبعضهم يستدل بها على هذا.

والمُحرر أن هذه الآية دلالتها عامة في وجوب الاقتداء بالنبي -صلى الله عليه وسلم-، فقوله: **﴿لِمَن كانَ يَرجُو اللَّهَ وَاليَومَ الآخِرَ﴾**، هذا يقضي بوجوب ذلك من جهة الأصل، أي أن الاقتداء بالنبي فرض من فروض الشريعة، وأما أن الأصل في أفعاله المعينة هذا أو هذا فهذا مناط مختلف، فإذًا هنا وجوبان:

- أما الوجوب الأول وهو فرض الاقتداء بالنبي فهذا لا شك أن الآية صريحة به بقول الله تعالى: **﴿لِمَن كانَ يَرجُو اللهَ وَاليَومَ الآخِرَ﴾**.

- وأما الوجوب الثاني: وهو المقول في تقابل الأحكام عند الأصوليين فهذه الآية لم تصرح به، كما أنها لم تصرح بالثاني؛ والسبب في ذلك أن الإجماع منعقد والشريعة ماضية أن أفعال النبي:

منها ما يكون على باب الوجوب.

ومنها ما يكون على باب المندوب والمستحب.

فلما كان ذا وذا قد اجتمع في فعله -صلى الله عليه وسلم- جاءت الشريعة في خطابها للمكلفين بجملته، فقال الله فيه: **﴿لَقَد كانَ لَكُم في رَسولِ اللهِ أُسوَةٌ﴾**، وقوله -سبحانه وتعالى-: **﴿أُسوَةٌ﴾**، هذه الكلمة أو هذا الاسم فيه لغتان، فيه لغتان للعرب: أُسوة بالضم، وإسوة بالكسر، وهما قراءتان سبعيتان، **﴿لَقَد كانَ لَكُم في رَسولِ اللهِ أُسوَةٌ﴾**، وهي في العربية في لغة العرب تأتي على لغتين عند العرب.

مثل إخوة، إخوة كذلك هي في كلام العرب تأتي أخوة بالضم وتأتي إخوة بالكسر، فهذه أيضا فيها لغتان، المقصود أن قوله: **﴿أُسوَةٌ حَسَنَةٌ﴾**، أسوة أي من يقتدى به وهو الذي يُتتبع حاله على التمام، فهذا هو التأسي وهي تتبع الحال على التمام، ولهذا استعمل هذا الاسم في هذا الموضع ليقتضي، **﴿لَقَد كانَ لَكُم في رَسولِ اللهِ أُسوَةٌ حَسَنَةٌ﴾**، فقوله: **﴿أُسوَةٌ﴾** يقتضي كمال الاتباع، فالمقصود: أن هذا هو الأصل في هذه المسألة.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: «**والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾**».

الشرح:

فهذه الآية قال: "والأمر يقتضي الوجوب"، الدليل على أن الأصل الوجوب قال قوله تعالى: **﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾**، وهذا كثير في القرآن، وهي الآيات التي أمر الله فيها بطاعة النبي -صلى عليه وسلم- وهي كثيرة في كتاب الله.

وذكر طاعة النبي واتباعه في كتاب الله في أكثر من مائتي آية، ذكر طاعة النبي واتباعه في كتاب الله على الخطاب البيِّن في أكثر من مائتي آية وإذا استعمل فيها الاستدلال الواسع زادت عن ذلك بلا شك.

ومنها قوله: **﴿يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا أَطيعُوا اللهَّ وَأَطيعُوا الرَّسولَ وَأُولِي الأَمرِ مِنكُم﴾ [النساء: ٥٩]**.

ومنها قوله: **﴿مَن يُطِعِ الرَّسولَ فَقَد أَطاعَ اللهَّ﴾ [النساء:٨٠]**.

ومنها قوله: **﴿إِنَّما كانَ قَولَ المُؤمِنينَ إِذا دُعوا إِلَى اللهِّ وَرَسولِهِ لِيَحكُمَ بَينَهُم أَن يَقولوا سَمِعنا وَأَطَعنا﴾[النور: ٥١]**، ومنها قوله في تمام الآية في قوله: **﴿يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا أَطيعُوا اللهَّ وَأَطيعُوا الرَّسولَ وَأُولِي الأَمرِ مِنكُم﴾[النساء: ٥٩]**، قوله: **﴿فَإِن تَنازَعتُم في شَيءٍ فَرُدّوهُ إِلَى اللهِّ وَالرَّسولِ﴾[النساء:٥٩]**، **﴿وَما آتاكُمُ الرَّسولُ فَخُذوهُ وَما نَهاكُم عَنهُ فَانتَهوا﴾[الحشر:٧]**، فهذا متواترٌ في كتاب الله، لكن هذا يدل على فرض الاتباع، أما أنه يعين الأحكام المفصلة فهذا مناط مختلف.

فإذًا لا شك أن هذه الآية وغيرها كثير بكتاب الله تترا هي في فرض طاعة النبي -صلى الله عليه وسلم- والاقتداء به، أما أنها في تعيين هذا الحكم الأصولي فهذا مناط مختلف؛ لأن الإجماع منعقد على أن المندوب يقع بالأمر، فلما كان المندوب يقع بالأمر والمندوب يدخل في اسم الطاعة، والمندوب يدخل في اسم الاتباع عُلم أن ما سُمي بالقرآن من الطاعة والأمر والاتباع لا يختص بالوجوب حتى يكون دليلًا لأحد القولين دون الآخر.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾، والأمر يقتضي الوجوب.**

وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾، والأمر يقع على القول والفعل حقيقة».

الشرح:

قوله -سبحانه وتعالى-: **﴿فَليَحذَرِ الَّذينَ يُخالِفونَ عَن أَمرِهِ﴾ [النور:٦٣].**

وجه الاستدلال أن المصنف يقول: إن الله في كتابه قال:**﴿فَليَحذَرِ الَّذينَ يُخالِفونَ عَن أَمرِهِ﴾[النور: ٦٣]**، أي عن أمر النبي -صلى الله عليه وسلم-؛ لأن الآية هي في سياق حق الرسول -عليه الصلاة والسلام- قال الله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذينَ يَستَأذِنونَكَ أُولئِكَ الَّذينَ يُؤمِنونَ بِاللَّهِ وَرَسولِهِ فَإِذَا استَأذَنوكَ لِبَعضِ شَأنِهِم فَأذَن لِمَن شِئتَ مِنهُم وَاستَغفِر لَهُمُ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفورٌ رَحيمٌ*لا تَجعَلوا دُعاءَ الرَّسولِ بَينَكُم كَدُعاءِ بَعضِكُم بَعضًا قَد يَعلَمُ اللَّهُ الَّذينَ يَتَسَلَّلونَ مِنكُم لِواذًا فَليَحذَرِ الَّذينَ يُخالِفونَ عَن أَمرِهِ﴾[النور:٦٢-٦٣]**، فإذا هو في أمر الرسول -صلى الله عليه وسلم-.

﴿لا تَجعَلوا دُعاءَ الرَّسولِ بَينَكُم كَدُعاءِ بَعضِكُم بَعضًا قَد يَعلَمُ اللَّهُ الَّذينَ يَتَسَلَّلونَ مِنكُم لِواذًا فَليَحذَرِ الَّذينَ يُخالِفونَ عَن أَمرِهِ أَن تُصيبَهُم فِتنَةٌ أَو يُصيبَهُم عَذابٌ أَليمٌ﴾ [النور:٦٣]، وجه الاستدلال قال لقوله: **﴿فَليَحذَرِ﴾[النور:٦٣]**، وفي الندب لا يقال ذلك، وهذا كما سبق أنه في تقرير وجوب الطاعة الأصلية التي هي الفرض في الدين وليست في تمييز الحكم الأصولي في هذا المناط الخاص هذا من جهة.

ومن جهة أخرى أن هذه الآية فيها تقييد في سياقها فإنها في سياق المنافقين، فإن التحذير الذي ذُكر فيها هو إشارةٌ إلى حال المنافقين الذين ذكروا في قوله: **﴿قَد يَعلَمُ اللَّهُ الَّذينَ يَتَسَلَّلونَ مِنكُم لِواذًا﴾**، والذين تسللوا لوذا هم قوم من المنافقين.

وأما أن الآية فيها **﴿قَد يَعلَمُ اللَّهُ الَّذينَ يَتَسَلَّلونَ مِنكُم﴾ [النور:٦٣]**، فهذا باعتبار الظاهر، كما قال الله في مقامٍ آخر من كتابه: **﴿قَد يَعلَمُ اللَّهُ المُعَوِّقينَ مِنكُم وَالقائِلينَ لِإِخوانِهِم﴾ [الأحزاب:١٨]**، فالمعوقون هم المنافقون، فهذا في صورة الظاهر.

وأما إذا ميزت الأحكام الدينية فقد قال الله في كتابه: **﴿وَيَحلِفونَ بِاللَّهِ إِنَّهُم لَمِنكُم وَما هُم مِنكُم﴾ [التوبة:٥٦]**، فهذا مقام وهذا مقام، هذا باعتبار وهذا باعتبار آخر، فإذًا قوله: **﴿قَد يَعلَمُ اللَّهُ الَّذينَ يَتَسَلَّلونَ مِنكُم لِواذًا﴾**، وهؤلاء هم قوم من المنافقين.

وعن هذا جاء التحذير الشديد بقوله: **﴿فَليَحذَرِ الَّذينَ يُخالِفونَ عَن أَمرِهِ﴾**، وهؤلاء لم يخالفوا وحسب، وهؤلاء القوم المذكورين في الآية ليسوا على محض المُخالفة من حيث الأصل، المخالفة بمعنى الخطأ أو ترك الفعل مع شهود وجوبه وشرفه، وإنما يخالفون هنا في الآية بمعنى يعرضون.

قوله: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ**﴾ [**النور: ٦٣**]، يخالفون هنا ليست على معنى المخالفة بمعنى محض الترك كما يقع من المسلم في معصيته؛ فإنه قد يترك الأمر ولكن يعلم أنه قد عصى، وقصر ويشهد المعصية في قلبه أنه عصى ربه ثم يتوب إلى الله -سبحانه وتعالى-، فهذه مخالفة.

لكن الذي صار من المنافقين ليس هذا وإنما هو الإعراض عن أمر النبي -عليه الصلاة والسلام- والإعراض قدرٌ زائد على أصل المخالفة، فإن قيل: فإن الآية هي في المخالفة فإن الله يقول: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ**﴾ [**النور:٦٣**]، قيل: الآية وإن ذكرت الفعل يخالفون، إلا أنها من جهة العربية دالة على الإعراب، ما الدليل على ذلك؟

الفعل هنا خالف ضُمّن معنى فعل آخر وهو الإعراض، أعرَضَ؛ لأنه لو كان على أصله وهي مُطلق المخالفة لكان متعديًا بنفسه؛ لأن الفعل خالف في العربية يتعدى بنفسه، تقول: خالف زيدٌ عمرًا، أليس كذلك؟ لكنه في الآية ما جاء متعديًا بنفسه، فلم يقل الله: فليحذر الذين يخالفون أمره، وإلا فالفعل خالفه يتعدى بنفسه في اللغة بلا شك.

ولكن الآية جاء فيها قوله: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ**﴾، فتعدى ب(عن)، لم؟ لأنه ضُمن معنى فعل آخر وهذا معروف في كلام العرب؛ لأن أعرض لا يتعدى بنفسه، فإنك لا تقول: "أعرض زيد عمرًا"، أليس كذلك؟ وإنما تقول: "أعرض زيد عن عمرٍ"، فجاء قوله: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ**﴾، لأنه ضُمن معنى فعل آخر، والعربية شاهدة به، وتتميمًا لهذه الحكمة في خطاب القرآن.

فإن قيل: فلم لم يأت الفعل على أصله من حيث الدلالة، وجاء على هذا التضمين والانتقال والالتفاف أو الالتفات في الخطاب؟ جاء الخطاب ملتفتًا بهذه الطريقة؟ قيل: لم

يأت على سياق الإعراض -والله أعلم- بالنص؛ هذا تعظيمًا لمقام النبي -صلى الله عليه وسلم- حتى يكون هذا زجرًا للمنافقين وموعظة للمؤمنين عن المخالفة التي قد تقع من أحادهم، فصار اسم المخالفة هذا موعظة للمؤمنين وصار زجرًا لحال المنافقين.

ولو كان باسم الإعراض لكان في سياق المنافقين وذمهم، وهذا من كمال الدلالات في كتاب الله -سبحانه وتعالى-: **﴿فَلْيَحذَرِ الَّذينَ يُخالِفونَ عَن أَمرِهِ أَن تُصيبَهُم فِتنَةٌ أَو يُصيبَهُم عَذابٌ أَليمٌ﴾**، ولهذا الإمام أحمد -رحمه الله- جاء عنه قال: أتدري ما الفتنة؟ الفتنة الشرك.

لعله إذا رد بعض قول النبي -صلى الله عليه وسلم- فترى أن الإمام أحمد هنا في كلامه المعروف والمنقول عنه عند كثير من أهل العلم، جعل هذه الآية في الرد والإعراض ولم يجعلها في المعصية ومطلق المخالفة.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: «**وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾، والأمر يقع على القول والفعل حقيقة**».

الشرح:

بلا شك، هذا صحيح أن الأمر يقع في القول والفعل، أن الأمر يقع بالقول والفعل، ولكن دلالة الآية على الوجوب الخاص هذا مناط للآية لا تدل عليه، وإنما تدل على الوجوب الكلي وهو فرض الطاعة والاتباع.

المتن:

قال: **«ويدلُّ على ذلك من جهة الإجماع رجوعهم إلى قول عائشة -رضي الله عنها- لما اختلفوا في وجوب الغسل من التقاء الختانين قالت: فعلته أنا ورسول الله -صلى الله عليه وسلم- فاغتسلنا، وأخذ به جميع الصحابة والتزموه واجبًا».**

الشرح:

هذا في أمر وجوب الغسل، فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- جاء عنه في هذا سنتان محفوظتان جهة الرواية، فكان يُروى عن النبي كما في حديث أبي سعيد وغيره في الصحيح وغيره **«إنما الماء من الماء»**، وهذا ثابت في الصحيح وغيره من حديث أبي سعيد وغيره.

وجاء عن النبي -صلى الله عليه وسلم-: **«إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»**، وهذا الذي عَمِل به عامة أهل العلم وهو المُعتبر وهو الثابت في السنة الصريحة، إما مُبينًا وإما ناسخًا، فهذا الذي عليه العمل، فالمصنف ذكره ولكن أعمل به الصحابة وقال إنهم أجمعوا عليه؟ أعمل به الصحابة بمحض الفعل أم يكون بالقول؟ هذا قد اجتمع فيه قول وفعل، هذا جهة.

والجهة الأخرى أنه لو تمحض فيه الفعل فإن هذا باب هو منصوب على الوجوب من الأصل، هو منصوب على الوجوب من حيث الأصل، والنبي -صلى الله عليه وسلم- قد بيَّنه بقوله، فكما نقلته عائشة من جهة الفعل لكن بينه الرسول بقوله فهذا لا يصلح دليلًا يقضي بالوجوب عن الندب.

فإنه قد جاء فيه الدليل من جهة القول وهو قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: **«إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»** هذا قول وبيان من النبي بقوله، وإن كان وقع فيما

ذكرت عائشة من جهة الفعل، ثم إن هذا واقعة، هذا الاستدلال استدلال بها؟ بواقعة والوقائع المعينة لا تصلح دليلًا على الأحكام المطلقة؛ لأنه لا يُختلف أن ثمة وقائع دل الفعل فيها على الوجوب وإلا لو كان كذلك لأمكن ذكر وقائع دل الفعل فيها على الندب، فهل يصح أن تكون دليلًا على إطلاق الندب؟ كما أن هذه لا تصح أن تكون دليلًا على إطلاق الندب، فبعض الوقائع المعينة التي وردت لا تصلح دليلًا على إطلاق الوجوب.

فإذًا الأحكام المطلقة لا يُستدل عليها بمحض الوقائع المعينة المجوزة فيها، كيف المجوزة فيها؟ لأنهم اتفقوا أن من قال بأنه للوجوب بأنه قد يُحمل على الندب، وكذلك من قال: بأن الأصل فيه الندب بأنه يمكن أن يقع في الوقائع على الوجوب، هذا لا يختلفون فيه، ولهذا الاستدلال هنا لا يتأتى بالإطلاق؛ لأنه استدلال بالوقائع المعينة على الأحكام المطلقة وليس في الوقائع المعينة حروف قاضية بالإطلاق؛ لأن حروف المنقول في كلام عائشة أو حتى في قول النبي -صلى الله عليه وسلم- هو في هذه الواقعة بعينها.

<u>المتن:</u>

قال -رحمه اللهُ تعالى-: «**فصل:**

وأما الضرب الثاني: وهو ما لا قربة فيه، نحو الأكل والشرب واللباس، فإنه يدل على الإباحة.

وقد ذهب بعض أصحابنا إلى أنه يدل على الندب، نحو الأكل باليمين، وابتداء التنعل باليمين، وهذا غلط؛ لأن الندب هاهنا ليس في نفس الفعل، وإنما هو في صفة الفعل، وتلك قربة».

الشرح:

هذا الباب وهي الأفعال العادية من النبي -عليه الصلاة والسلام- التي فعلها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بحكم بشريته كأكله وشربه ونومه؛ فإن هذه لا يختلف عند الصحابة أن الأصل فيها العادة والإباحة، هذا لم يختلف الصحابة فيه في الجملة، وحتى في مذهب عبد الله بن عمر فيما ذكر عنه من المسألة المعروفة فهذا ليس مذهبًا مطردًا لعبد الله بن عمر، هذا ليس مذهبًا مُطردًا لعبد الله بن عمر.

وبهذا يُعلم أن هذا النوع من الأفعال لم يذهب أحدٌ من الصحابة إلى الإطلاق فيه، لا عن ابن عُمر فضلًا عن عامة الصحابة، وابن عُمر له مسألة مشهورة معينة ولا يطرد ذلك مذهبًا له، وهذا فرقٌ وتنبيهٌ مهم في النظر إلى مذهب عبد الله بن عمر، فإنه ليس مُطردًا في سائر الوقائع والأحوال والأفعال هذه جهة.

ثم إن مذهب ابن عمر حتى في تلك المسألة أكثر ما وصف به تفسير، أكثر ما وصف به هذا المذهب تفسير، والمقصود بأنه تفسير بأن ابن عمر فعل فعلًا ثم صار كثير من المتأخرين يفسرون فعله، ويفسرون غرضه، ويفسرون أسبابه إلى قدر زائد عما أراده -رضي الله عنه-، فإن في بعض ما فُسر به فعل ابن عمر ما يُعلم أنه زائد عن طريقته -رضي الله عنه-.

فهذان قيدان فيما نُقل عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنه- مع أن جمهور الصحابة وعامتهم على خلاف ذلك، إنما المقصود أن الأفعال العادية من النبي -صلى الله عليه وسلم- فعلها ببشريته، وهذا كما أُشير في مجالس متعددة هذا من كمال الشريعة الإسلامية أن الله جعلها واسعة؛ ولهذا العرب لما بعث فيهم رسول الله وجدوه يأكل كما يأكل البشر،

ويشرب كما يشرب البشر، وليس له في ذلك اختصاص عن أصحابه في أكله وشربه ونحو ذلك.

وهو الذي ذكره الله بقوله عنهم: **﴿وَقالوا مالِ هذَا الرَّسولِ يَأْكُلُ الطَّعامَ وَيَمشي فِي الأَسواقِ﴾ [الفرقان:٧]**، هذا جعله الله كمالًا في هذه الشريعة ولهذا اتسع أمرها للمسلمين مهما اختلفت بلادهم، ومهما تنوعت أقواتهم، ومهما قُدرت أرزاقهم سعة أو ضيقًا أو غير ذلك وصار هذا رحمة؛ لأن الإباحة تعني السعة، أليس كذلك؟

ولهذا أوسعُ الأحكام في الشريعة هو حكم الإباحة والشريعة واسعة، ومن أخص ما يدلُ على سعة الشريعة الإباحة فيها، فإن الإباحة فيها شائعة مستفيضة في أبواب شتى، وأصول شتى منها، كلها مبنية في أصلها على حكم الإباحة.

ثم إنما يكون ندبًا أيضًا سعة الشريعة فيه واسعة، فإنها لا تحمل المكلفين فيه على اللزوم، ولا على الإثم، ولا على العقوبة إلى غير ذلك، ومثله في باب الكراهة، ثم ما كان في باب التحريم أو في باب الوجوب فهو تخفيف الله، ما كان في باب الوجوب فإنه فضل الله عليهم، وما كان في باب التحريم فهو تخفيف الله عليهم.

فإن الشريعة لما حرمت المحرمات حرمتها تخفيفًا على بني آدم، أن تتعطل مصالحهم، أو أن يقع الظلم بينهم؛ فإن الشريعة مثلًا حرمت السرقة، أليس يعلم بالاضطرار والفطرة والعقل والمدارك أن السرقة شر على بني آدم؟ فلما حرمتها الشريعة حرمتها رفقًا به، ولما حرمت الظلم حرمته رفقًا بهم، ولما حرمت ما حرمت فكل ما حرمه الله فهو صيانة وحفظ لحق الله، أو يكون مع هذا ما هو من حفظ مصلحة الناس فيما بينهم وذلك في

الحقوق الآدمية، أو حفظًا لحق الله المحض وهو توحيده وإخلاص الدين له بمنع الشرك وإبطاله إلى غير ذلك.

ولهذا لما ذكر الله بعض مقامات المحرمات في كتابه قال سبحانه في تمام ذاك السياق من كلام الله -جل وعلا-: **﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتوبَ عَلَيكُم وَيُريدُ الَّذينَ يَتَّبِعونَ الشَّهَواتِ أَن تَميلوا مَيلًا عَظيمًا*يُريدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُم﴾ [النساء:٢٧-٢٨]**، انظر إلى كمال الشريعة في هذا السياق وهو سياق التقليد عن المحرمات وصفه الله بأنه مقام التخفيف.

﴿وَاللَّهُ يُريدُ أَن يَتوبَ عَلَيكُم وَيُريدُ الَّذينَ يَتَّبِعونَ الشَّهَواتِ أَن تَميلوا مَيلًا عَظيمًا*يُريدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُم وَخُلِقَ الإِنسانُ ضَعيفًا﴾ [النساء:٢٧-٢٨] فكما يكون التخفيف بالرخص **﴿وَمَن كانَ مَريضًا أَو عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِن أَيّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:١٨٥]**، **﴿فَلَم تَجِدوا ماءً فَتَيَمَّموا صَعيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء:٤٣]**.

كما يكون التخفيف بالرخص، فإنه يكون التخفيف لمن فقه الشريعة حق فقهها بترك ما حرم الله؛ لأن ذلك هو التخفيف على أنفس وعقول بني آدم وهو الصيانة لها.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«وقد ذهب بعض أصحابنا إلى أنه يدل على الندب، نحو الأكل باليمين، وابتداء التنعل باليمين، وهذا غلط؛ لأن الندب هاهنا ليس في نفس الفعل، وإنما هو في صفة الفعل، وتلك قُربة».**

الشرح:

الأفعال العادية التي فعلها الرسول -عليه الصلاة والسلام- هي على ضربين عند عامة أهل العلم:

- منها ما يتمحض عاديًّا وهو الأول، فهذا يبقى على الإباحة المطلقة.

- ومنها ما يدخل عليه وصف من وصف الشريعة؛ فإذا دخله وصف من وصف الشريعة اقتضى هذا الوصف حكمًا تارة يكون وجوبًا وتارة يكون ندبًا.

كالأكل مثلًا باليد؛ فإن الأكل باليد طبيعةٌ بشرية في أصلها، وفطرة بشرية في أصلها وعادة بشرية في أصلها، ولكن لما أكل النبي -عليه الصلاة والسلام- كان لا يأكل إلا بيمينه -عليه الصلاة والسلام-، ونهى عن الأكل بالشمال وذم ذلك كما هو معلوم؛ فعُلم بهذا أن هذه الصفة في الفعل العادي دخلها تشريع، ولهذا أجمع العلماء على دخول التشريع في هذه الجهة وهو الأكل باليمين، إما وجوبًا وإما ندبًا، لكن أجمعوا على أن هذا قد دخله التشريع.

ومثله في تنعل النبي -صلى الله عليه وسلم- وترجله، فهذا الباب كما وصفته عائشة كما في الصحيح وغيره قالت: **«كان يعجبه التيمن في تنعله وترجله وفي شأنه كله»**، فلما نقلت هذا عائشة حالًا لرسول الله على التتبع؛ عُلم أن هذا من محل الاقتداء، فصار يشرع للمسلمين أن يقتدوا بالنبي -صلى الله عليه وسلم- في تنعله فيبتدأ باليمين قبل الشمال، لكن التنعل باليمين قبل الشمال هذا قد أُجمع على أنه ليس من الواجب.

فالمقصود: أن الأفعال التي أصلها عادي منها ما يبقى متمحضًا على كونه عاديًّا فهذا على أصل الوضع والإباحة، ومنها ما يدخله صفة من الاقتداء:

إما أن هذه الصفة تثبت بالأمر والقول من النبي كالأمر بالأكل باليمين ونحوه والنهي عن الأكل أو الشرب بالشمال أو باليسار.

وإما أن يكون هذا وإن لم يثبت في قول النبي لكنه ثبت باستقراء الصحابة لحاله -عليه الصلاة والسلام- كما قالت عائشة: **«كان يعجبه التيمن في تنعله وفي ترجله وفي طهوره وفي شأنه كله»**، فيثبت التشريع إما بالقول الداخل على صفة الفعل وإما باستقراء الحال.

وقول عائشة هذا هو من باب الاستقراء، فإنها ترى رسول الله -عليه الصلاة والسلام- وهي من أزواجه وأمهات المؤمنين كما تعلم فنقلت هذه الحال لرسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

قال المصنف وذهب بعض أصحابنا إلى أنه يدل على الندب، من قال ذلك لا يقصدون به الإطلاق، فلم يقل أحد بأن الفعل العادي على كل تقدير حتى لو تمحض يُحمل على الندب، هذا ليس مذهبًا لأحد من متقدمي العلماء ولا معروفًا في أصول مذاهب الأئمة كالفقهاء الأربعة؛ ولذلك من عبّر به من أصحابهم فإنه يحمل على التقييد ولا بد.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: **«فصل:**

وأما الإقرار: فأن يُفعل بحضرة النبي -صلى الله عليه وسلم - فعل ولا ينكره، فإن ذلك يدل على جوازه؛ لأنه -صلى الله عليه وسلم- لا يُقر على المنكر، وذلك نحو ما روي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه سلَّم من اثنتين فقال له ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟».

الشرح:

أقُصرت الصلاة؟ أقصرت أي: أنزل عليك قصرها، أي أنزل عليك من الله قصرها؟ أقصرت الصلاة؟

المتن:

قال: **«أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ ولم ينكر -صلى الله عليه وسلم- الكلام في الصلاة ليفهم الإمام، فدل ذلك على جوازه وصحته»**.

الشرح:

هذا الإقرار، ثم نأتي إلى القول في الشاهد من السنة الذي ذكره المصنف له، الإقرار هو أن يفعل أمر بحضرة النبي -صلى الله عليه وسلم- ثم لا يدفعه ولا يمنعه -عليه الصلاة والسلام-، فهذا إقراره وإقرار النبي حجة شرعية متفق عليها بين الصحابة وسلف هذه الأمة، ويثبتُ بها الدليل ولا عبرة بقول بعض النظار فيها، إنما هي من الأحكام الثابتة بإجماع السلف وداخلة في عموم الطاعة والاتباع للنبي -عليه الصلاة والسلام-، هذا الإقرار ولكنه ليس شائعًا كالقول والفعل.

وهذا المثال الذي ذكره المصنف وهو ما جاء في حديث الخرباق بن عمرو الملقب بذي اليدين، وجاء هذا من حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- وجاء من رواية غيره وهو في الصحيحين وغيرهما، قال أبو هريرة -رضي الله عنه-: **«صلى بنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إحدى صلاتي العشي»**، إما الظهر وإما العصر، والراجح في الرواية أنها صلاة العصر كما جزم بذلك الإمام البخاري في بعض روايته للحديث.

«فسلم -عليه الصلاة والسلام- من ركعتين، وخرج سرعان الناس فقالوا: قصرت الصلاة، فقام رجل يقال له ذو اليدين وهو الخرباق بن عمرو -رضي الله عنه-»، في يديه طول فيلقب بهذا، وكان يرضاه فلما كان يرضاه أقر، وإلا إن كان الشخص لا يرضى هذه الصفة لم يصح أن يلقب بما لا يرضاه.

المقصود أنه قال: فقام ذو اليدين فقال: «**يا رسول الله أقصرت الصلاة؟**» لأنها أربع ولم يصل النبي إلا ركعتين في العصر، «**أم نسيت؟**» فقال النبي -صلى الله عليه وسلم- وكان قد قام إلى جذع في قبلة المسجد فاستند إليه وشبك بين أصابعه -عليه الصلاة والسلام- فالتفت الرسول -صلى الله عليه وسلم- إلى أبي بكر وعمر، فقال: «**ما يقول ذو اليدين؟ قالوا: صدق يا رسول الله لم تصل إلا ركعتين، فقام النبي -صلى الله عليه وسلم- فصلى ركعتين**»، أي اللتين بقيتا «**ثم سلم -صلى الله عليه وسلم- ثم بعد سلامه سجد سجود السهو**» بعد السلام ثم سلم، وهذا جاء في حديث أبي هريرة وجاء من رواية أيضًا عمران بن الحصين، وهو ممن روى حديث أو قصة اليدين هذه، فسجد النبي هنا بعد السلام وهذا من المواضع التي حفظ فيها سجود رسول الله في سجود السهو بعد السلام.

وسجود السهو أجمع العلماء على مشروعيته في الصلاة إذا قام سببه الشرعي، ولا يقع عن ركن بالإجماع، أجمعوا عليه لتواتر السنة به قولًا وفعلًا ولا يقع عن ركن في الصلاة، فلا يجبر السجود الركن، سجود السهو لا يجبر الأركان بالإجماع، فمن نسي في صلاته ركوعًا أو سجودًا لم يجبره سجود السهو؛ لأنها أركان، والعامة على أنه لا يُشرع للمندوب وهذا هو المعتبر وهو ظاهر مذهب المتقدمين والصحابة وإن خالف فيه بعض المتأخرين، فقال بعضهم بمشروعيته في بعض المندوب والراجح أنه لا يشرع في مندوب البتة، وإنما محله إذا ترك ما يجب ناسيًا أو وقع شك في الصلاة.

وقد قال فيه رسول الله -عليه الصلاة والسلام- بيانًا لأمته، ومن ذلك ما جاء في حديث أبي سعيد الخدري في الصحيح وغيره إذا شك أحدكم عن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: «**إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثًا أم أربعًا؛ فليطرح الشك وليبن على ما استيقن وليسجد سجدتين قبل أن يسلم**».

وجاء هذا من حديث ابن مسعود بنحوه، ولكن في رواية ابن مسعود: «**فليتحرى وليسجد سجدتين بعد ما يسلم**»، وجاء في حديث ذي اليدين من جهة الفعل أنه سجد بعد السلام.

وجاء في حديث المغيرة بن شعبة وهو الحديث الذي جاء من رواية وراد مولى المغيرة أبي شعبة وذلك في ترك التشهد الأول في الصلاة، أن النبي نسي التشهد الأول في صلاة المغرب، وهذا جاء من حديث وراد مولى المغيرة عن المغيرة بن شعبة قال: «**صلى بنا رسول الله صلاة المغرب، فترك التشهد الأول ثم سجد قبل أن يسلم فسبحوا به فسجد، فلما قام أي قام إلى الركعة الثالثة سبحوا، فلما سبحوا لم يرجع النبي -عليه الصلاة والسلام- لم يرجع إلى التشهد الأول وسجد قبل السلام**» وهذا الحديث ضعفه كثير من أهل العلم وجعلوا من سبب تضعيفه أن مداره على جابر الجعفي وهو متكلم فيه شديدًا كما تعلم، فإنهم تكلموا فيه كلامًا شديدًا حتى قيل بكذبه أو بتكذيبه، فحديثه إذا انفرد بلا شك أنه لا يصح، هذا إذا انفرد لا يقبل حديثه البتة، بل حتى لا يصلح في الشواهد، إنما قيل بأن مداره على جابر، وهذا ذكره بعض العلماء ومنهم الحافظ ابن حجر -رحمه الله- وهو الذي جزم به في التلخيص، فإنه رد هذا الحديث أو علل هذا بأن مداره على جابر.

والأظهر -والله أعلم- أنه حديث محفوظ؛ لأنه جاء عند بعض من رواه كالطحاوي -رحمه الله- من وجهين، وهما ليسا من طريق جابر الجعفي، فهذا حديث محفوظ فيما يظهر -والله تعالى أعلم- بإسناد جيد عند الطحاوي من وجهين وهما ليسا عن جابر الجعفي.

المقصود: أن هذه السنن وردت في سجود السهو ومن هنا أجمعوا عليه وعلى أن محله الواجب إذا نسي أو شك في صلاته.

ثم من أخص أحكامه المحل أيكون قبل السلام أو بعده؟

الجماهير من أهل العلم حتى حُكي فيه إجماع ولكن هذا الإجماع لا يثبت؛ لأن الخلاف فيه محفوظ ولكنه قول الجماهير أن المحل من جهة كونه قبل السلام أو بعده هو على الندب وليس على الوجوب، هذا يقوله أكثر الفقهاء.

ولكن قال بعضهم بأنه يقع على الوجوب ولم يُسلموا بهذا الإجماع، وممن ذهب إلى القول بالوجوب في المحل في بعض المقام الإمام ابن تيمية -رحمه الله- وطائفة من أصحاب أحمد وغيرهم، والجمهور والمشهور من مذهب الإمام أحمد على خلافه، حتى قال القاضي أبو يعلى -رحمه الله-: لا نعلم فيه خلافًا.

ولكن الشيخ تقي الدين وطائفة من الأصحاب ذكروا هذا الخلاف وهو خلاف محفوظ وليس من الخلاف الشاذ، ولكن الراجح ما عليه الجماهير أن المحل واسع وهذا على كل حال يعلم به، أي: بتقريرها التوسعة، فإن الصلاة تصح، أما إذا قيل ما محله الفاضل أو المشروع؟ فهذا قد اختلفت مذاهب الأئمة فيه:

- فذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن سجود السهو بعد السلام مطلقا.

- وذهب الإمام الشافعي إلى أن سجود السهو قبل السلام مطلقا.

- وذهب مالك في المشهور عنه إلى التفصيل، وأن ما كان السبب فيه الزيادة أو كان سببه الزيادة فهو بعد السلام.

وحمل على ذلك ما جاء في حديث ذي اليدين أو استدل به، وما كان عن نقصٍ فإنه قبل السلام، والإمامُ أحمد عنه روايات الراجح منها عند محققي أصحابه أن الأصل فيه أنه قبل السلام، إلا ما حُفظ عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه جعله بعد السلام، فهذا يُقصر

على محل النقل، وما عداه مما يعرض من الصور فلا يجرى فيها قياس بل تطرد في أقوى الروايات عن أحمد على أنه قبل السلام.

ومن مسائله أنه في الشك في الصلاة لا يعمل بغالب الظن عند جماهير العلماء، من شك في صلاته فجوابه وحكمه هو ما جاء في السنة من حديث أبي سعيد وغيره بقوله: "فليطرح الشك وليبن على ما استيقن"، وهذا حرف من كلام رسول الله صريح لا يحتمل، وإليه ذهب الجماهير من العلماء.

والمقصود بهذا: أن الجمهور من العلماء يقولون: حتى لو كان المصلي عنده غالب ظن أو ترجيح فإنه لا يعمل بالترجيح ولا بغالب الظن ولكن يعمل باليقين، قالوا: لأن الصلاة فرضٌ ولا يخرج منها بغالب ظن، فلو أن شخصًا يُصلِّي وشك هل صلى ثلاثًا أم أربعًا في صلاة العشاء مثلًا، وغلب على ظنه أنها أربع، فعند الجماهير من الأئمة لا يعمل بغالب الظن، وهذا هو القول الراجح؛ لقول النبي -عليه الصلاة والسلام-: **«فليطرح الشك وليبن على ما استيقن»**.

والشك في كلام الشارع ليس هو الشك في حد النظار الذين يقولون: "ما استوى طرفاه" أو قارب ذلك، وإنما الشك ما ليس يقينًا؛ لأن الشارع في كلامه جعل ما يُقابل الشك هو ماذا؟ اليقين، **«فليطرح الشك وليبن على ما استيقن»**، ومن بنى على غالب الظن فإنه لم يبن على ما استيقن كما ترى، وإلى هذا ذهب أكثر الأئمة -رحمهم الله- إلى أنه لا يبني على غالب الظن.

وبعضهم قال: إنه يبني على غالب الظن إذا كان إمامًا؛ لأن له من ينبهه؛ فغالب ظنه ينجبر هنا، كما اختاره الموفق وطائفة من أهل العلم من أصحاب الإمام أحمد وغيرهم.

ولكن الراجح ما ذهب له الجماهير وهو ظاهر السنة أن من شك في صلاته لا يخرج منها إلا بيقين كما سلف، هذه أحكام من أحكام سجود السهو.

أما التشهد الأول فإنه إذا قام عنه، إذا قام عن التشهد الأول واستتم قائمًا، من نسي التشهد الأول مثلًا في صلاة المغرب ثم قام، فإن تذكر في حال القيام، أي: لم يستتم قائمًا فإنه يرجع له، وأما إذا انتصب قائمًا فإنه لا يرجع، لا يرجع كراهة في مذهب الإمام أحمد، ومنعًا وتحريمًا في مذهب الإمام الشافعي.

وأما إذا شرع في الفاتحة من الركعة الثالثة حرم رجوعه في مذهب الإمام أحمد كذلك؛ ولهذا المشهور في مذهب الإمام أحمد يقولون: "يرجع ما لم يستتم قائمًا"، قالوا: "ومن نسي التشهد الأول رجع ما لم يستتم قائمًا"، قالوا: "فإن استتم قائمًا كره رجوعه، فإن شرع في القراءة حرم الرجوع".

والإمام الشافعي في منصوص كلامه يذهب إلى أنه يحرم الرجوع إذا استتم قائمًا، فالتشهد الأول سنة على الراجح؛ ولذلك إن نسيه هذا كله في النسيان، وأما التعمد فلا يصح التعمد بترك واجب، ومن تعمد ترك واجب بطلت صلاته، هذا ما يتعلق بحديث ذي اليدين -رضي الله تعالى عنه- **الشاهد فيه** أن النبي -صلى الله عليه وسلم- المصنف يقول:

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«وأما الإقرار فأن يُفعل بحضرة النبي -صلى الله عليه وسلم - فعلٌ ولا ينكره، فإن ذلك يدل على جوازه؛ لأنه -صلى الله عليه وسلم- لا يقر على المنكر، وذلك نحو ما روي

عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه سلم من اثنتين فقال له ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ ولم يُنكر عليه -صلى الله عليه وسلم- الكلام في الصلاة ليُفهم الإمام، فدل ذلك على جوازه وصحته».

الشرح:

أي لم ينكر النبي كلام واحد من المأمومين ليفهم الإمام، هذا الكلام أن الأصل في الصلاة أنه لا يتكلم فيها، أليس كذلك؟ كما قال النبي -عليه الصلاة والسلام- في حديث معاوية بن الحكم السُلمي -رضي الله تعالى عنه-، ولكن هذا الكلام لمصلحة الصلاة؛ فإن ذا اليدين لم يتكلم إلا بما هو من حق الصلاة هنا، فقال: «**أقصرت الصلاة أم نسيت؟**»؛ فدل إقرار النبي لذلك أن الصلاة لا تبطل إذا سلم الإمام من بعضها وتكلم من تكلم لمصلحتها.

دلَّ على أن الصلاة لا تبطل؛ ولهذا النبي بنى على الصلاة الأولى ولا لم يبني عليها؟ بنى على الأولى ولم يستأنف الصلاة أربعًا من جديد، بل أتم ركعتين وحسب؛ فدل على أن من تكلم في الصلاة أي: بعد ما سلم لمصلحتها كما عبر الفقهاء هنا قالوا: "إن تكلم لمصلحتها وهو قوله: أنه نسي، أو أنه ما صلى إلا ركعتين أو نحو ذلك فهذا كلام لا ينقض الصلاة الأولى ولا يستأنف بمثله".

ولهذا اشترط الفقهاء -رحمهم الله- لهذا: أن يكون الكلام لمصلحة الصلاة وألا يطول الفصل، فإن تكلم لغير مصلحتها أو طال الفصل وجب أن يستأنف الصلاة.

إذًا الإقرار في الصورة بيّن، الإقرار في الصورة بين وهو أن النبي ما زجر هذا المتكلم من الصحابة عن القول مع أنه ما أتم صلاته، وهذا أخذوا منه كما سبق الحكم، فقالوا: إن

من تكلم لغير مصلحتها أو طال الفصل وجب أن يستأنف، وأما إذا كان الكلام لمصلحتها ولم يطل الفصل فاجتمع الوصفان؛ فإنه يبني على ما سبق من صلاته.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: «**باب أحكام الاخبار:**

الخبر هو الوصف للمخبر عنه، وهو ينقسم إلى قسمين: صدق وكذب، فالصدق هو الوصف للمخبر عنه على ما هو به، والكذب هو الوصف للمخبر عنه على ما ليس به».

قال:

«**فصلٌ:**

إذا ثبت ذلك فإنه ينقسم إلى قسمين: تواترٍ وآحاد:

فالتواتر: ما وقع العلم بمخبره ضرورة من جهة الخبر، نحو الأخبار المتواترة عن وجود مكة وخُراسان ومصر، وظهور محمد -صلى الله عليه وسلم- وكورود القرآن».

الشرح:

هذا الباب الذي ساقه المصنف بعدما ساق القول في أفعال رسول الله -عليه الصلاة والسلام-، يعد من الأبواب الأصل في كلام علماء الأصول، وهو القول في الأخبار ويذكرون فيه ما يتعلق بصفة الخبر وأقسامه وأحكامه، هذه هي أصول المسائل الثلاث فيه: ما يتعلق بصفة الخبر، وبأحكامه، وبأقسامه من جهة التواتر والآحاد إلى غير ذلك.

وهذا الباب لما كان أصلًا كان المناسب أن نبتدأ به -إن شاء الله- في مجلس قادم -بإذن الله تعالى- من أوله، ويكون ما بين يدينا من الوقت هو في بعض تتمة ما قد يستفاد من

حديث ذي اليدين في أحكام سجود السهو مع ما سبق ذكره، فإن الفقهاء استدلوا فيه أيضًا بجهة من الحكم.

فقالوا: إن الإمام إذا سبّح به واحدٌ لا يرجع إلى واحد، وإنما لا بد أن يسبح به ثقتان فأكثر، لا بد أن يسبح به اثنان فأكثر، وأخذوا هذا كما ذكر ذلك طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم، وأخذوا هذا من أن النبي -صلى الله عليه وسلم- ما رجع إلى قول واحد وهو ثقة وهو ذو اليدين حتى سأل أبا بكر وعمر.

قالوا: فدل هذا على أن الإمام إذا سبح به واحد وفي نفسه يقين؛ فإنه لا يرجعُ في رفع يقين نفسه إلى قول واحد؛ لأن النبي كان في نفسه يقين والدليل على هذا أنه قال: **«لم أنسى ولم تقصر»**، لما قال له: **«يا رسول الله أقصرت الصلاة أم نسيت؟ قال لم أنسى ولم تقصر»**.

فقال الفقهاء هنا: بأن الإمام إذا كان عنده يقين في نفسه وسبح به واحد وحسب فإنه لا يرجع إلى واحد، وهذا الحكم أيضًا يقتضي حكمًا آخر وهو أن المأموم يجب عليه أن يتمم التسبيح، ليس بالضرورة أن يكثر ذلك ولكن يجب عليه أن يتممه، فإذا سبح واحد وغيره يعلم ما سبح به وجب أن يسبح العدد الذي يعلم به الإمام أنه قد فاته ما فاته من صلاته.

(١٧)

ينعقد هذا المجلس بالتاسع عشر من شهر شوال من سنة ثلاثٍ وأربعين وأربعمائةٍ وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله -الصلاة والسلام- في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- في شرح كتاب الإشارة للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي المالكي -رحمه الله-.

وكنا أتينا على قول المصنف: «**بابٌ في أحكام الأخبار**» أو «**باب أحكام الأخبار**» نعم.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: «**باب أحكام الأخبار:**

الخبر: هو الوصف للمُخبر عنه، وهو ينقسم إلى قسمين: صدقٍ، وكذب.

فالصدق: هو الوصف للمُخبر عنه على ما هو به.

والكذب: هو الوصف للمُخبر عنه على ما ليس به»

الشرح:

القول في الأخبار أو في الخبر القول في الخبر هذا جاء في جملة علوم، القول في الخبر جاء في جملة علوم: فقال فيه علماء الحديث وسموا الخبر عند متقدميهم ومتأخريهم، وقال فيه علماء الأصول في كلامهم في مسائل أصول الفقه، وقال فيه علماء الكلام، وعلماء النظر فتكلموا عن الخبر وأحكامه، وقال فيه علماء البلاغة، وقال فيه بعض النحاة في الكلام عن الجملة، ويجعلون الجملة والخبر على معنى ويقسِّمون الجملة النحوية إلى: الاسمية، والفعلية.

وقال فيه علماء المنطق، واستعمله غيرهم من أصحاب المعارف، وإن كان استعمالًا قد يكون إضافيًّا كاستعمال أهل الأخبار والتاريخ للخبر فيريدون بالخبر: ما يُخبر عنه من الحوادث.

ولكن هذا الاستعمال التالي عند الإخباريين وأهل التاريخ قد لا يكون البحث فيه مؤثرًا في هذه المسائل؛ لأنه وصفٌ لحوادث الأحوال والزمان، ولكنه مستعملٌ هكذا، حتى إن بعض الأخباريين يُضيف كتابه إلى مثل هذَا، كما في تصنيف ابن قتيبة -رحمه الله- فإن من مصنفاته المشهورة والمشهودة (عيون الأخبار) وهذا ذكر فيه جملةً من الأخباريات والأحوال التي هي أشبه ما تكون بالتاريخ وإن ضمَّنه جملًا من الحِكم والمعارف الأخرى.

وإنما القول في الخبر أصله في كلام أهل الحديث، والمحدثون إذا، -هنا نعود على مَن سُموا مِن أصناف أهل العلم الذين تكلموا عن الخبر، ونتبين وجه العلاقة بين هؤلاء الذين تكلموا عنه، فأخص من تكلم عن الخبر هم أهل الحديث-، ويريدون بالخبر: ما يروى عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، فيسمون ما يروى عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-حديثًا ويسمون ما يروى عن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- خبرًا ولو كان هذا الحديث الذي سموه خبرًا هو من باب الأمر والنهي فإنهم يسمونه خبرًا أي: روايةً.

وأصحاب الحديث لا يفرقون بين صيغة الرواية أهي صيغةٌ خبرية أم صيغةٌ إنشائية من جهة الأمر والنهي، بل يسمون كل ذلك خبرًا؛ ولهذا كَثُر في كلام الإمام أحمد من المتقدمين هذا الاستعمال، وجاء في استعمال غيره، ولهذا تجد أن الإمام أحمد مثلًا في بعض

المسائل يقول: حتى يثبُت به الخبر، أو هذا جاء به الخبر، أو ما سمعت به خبر أي: لم يأت به رواية.

ويستعمل مثل ذلك من قبله كالإمام مالك -رحمه الله-، واستعمل ذلك المتأخرون من أهل الحديث، وصاروا يذكرون الأخبار على معنى الرواية تأسيًا بطريقة متقدميهم.

فإذا قالوا: الأخبار فيقصدون بها الرواية مطلقًا سواءً أكانت من باب ما يسميه المتأخرون من أهل المنطق ومن فرَّع عن طريقتهم يسمونه بالخبر أو يسمونه بالإنشاء، بل ذلك كله عند أهل الحديث يُسمى خبرًا فالخبرُ عند أهل الحديث يُقارب الرواية، وإن كان بعض المتأخرين من أهل الحديث يجعلون الخبر قسمًا من أقسام الرواية، فهذه أيضًا طريقةٌ اصطلاحية معروفة لبعض المتأخرين من أهل الحديث: أنهم يجعلون الخبر قسمًا من أقسام الرواية وليست الرواية بعامة.

ولكن الذي عليه الطريقة الأولى وهو المشهور: أن الخبر على معنى الرواية فيُقال: "الخبر عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أي: الحديث أو الرواية عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-".

وهو باستعمال المتقدمين من أهل الحديث هو وصفٌ مجرد لا يدل على الصحة ولا على الضعف بذاته؛ ولهذا قد يصفون الخبر الذي إسناده لم يثبُت يسمونه خبرًا، أو يقولون: وهذا الخبر لا يثبُت أو لا يصح أو غَلِطَ فيه من غَلِطْ أو نحو ذلك، فهو وصفٌ مجرد لجملة الرواية، وبعض أهل الحديث يذكره قسمًا من أقسام الرواية.

هذا من حيث طريقة أهل الحديث فيه، من حيث الطريقة عند أهل الأصول:

أهل الأصول تأثروا بمنزعين:

المنزع الأول: منزع المنطق من جهة الحدود، الذي تأثروا به المنزع الأول: منزع المنطق من جهة الحدود، وصاروا يعتنون أول ما يعتنون أعنى الأصوليين الذي يتكلمون عن الخبر، والكلام عن الخبر قديم تكلم به الإمام الشافعي -رحمه الله- وهو من مُقدَّم الأصوليين، بل يكاد أن يكون هو أول من ألَّف هو الإمام المُقدَّم في هذا الشأن.

ولكن الشافعي -رحمه الله- لبراءته من المنطق فلم يكن من أهل المنطق، وإنما كان من فقهاء أهل الحديث ومن الآخذين عن أئمة الحديث والناسجين على طريقتهم، وهو إمامٌ كما تعلم في الأصول، وطريقته في ذلك مُقدَّمة كما هو معروف، فالشافعي يذكر الخبر دون هذا التأثر الذي دخل على أكثر المتأخرين من الأصوليين.

فالجمهور من أهل الأصول من النظَّار إذا تكلموا في الخبر تأثروا بمنزعين:

المنزع الأول: منزع المنطق من جهة التعريف له، فيقفون عند تعريفه بالتحرير، وهذا جمهور ما يقررونه في هذا متفرع عن كلام أهل المنطق، جمهور ما يقرره نظَّار الأصوليين في هذا متفرعٌ عن كلام أهل المنطق وسيأتي بيانٌ لذلك.

ثم إذا انتهوا من هذه المقدِمة في تعريفه الذي لا يدل عند الأصوليين على إضافته لرواية الحديث عن النبي -صلى الله عليه وسلم- تكلموا بعد ذلك في إفادته أيفيد العلم أم يفيد الظن؟ أيجب العمل به أو لا يجب العمل به؟ ما هي أقسامه من تواتر وآحاد وغير ذلك؟

فإذا تكلموا في هذا -أعني الأصوليين- إذا تكلموا في هذا انفكوا في الجملة عن أثر علم المنطق على الاختصاص وصارت النتائج، هذا الاستقراء ترى مهم حتى يُعرف موارد القول في هذه المسألة في كتب أصناف أهل للمعارف والعلم، فإذا تكلموا في النتائج المتعلقة بأحكام الخبر وأقسامه.

وإنما يذكرون أقسامه للنتائج فذِكر الأقسام كتقسيمه إلى متواترٍ وآحادٍ ومشهور أو إلى متواترٍ وآحاد، أو أنه يفيد العلم أو يفيد الظن، أو يفيد العلم الضروري أو العلم النظري هذه المسائل من التقاسيم يسوقها علماء الأصول لبيان الأحكام أي: لبيان أحكامها، ولا يقفون عند التقسيم والتمييز كما في الحدود، فإن الحدود يُوقف فيها عند التعيين إما للماهية أو التمييز للماهية، التعيين للماهية في طريقة الحد، أو التمييز للماهية في طريقة الرسم.

أما الأصوليون إذا تكلموا عنه في المقدِمة الثانية من كلامهم عن الخبر والأخبار فإنهم يذكرون التقاسيم ليقولوا في أحكامها، ليُبينوا القول في أحكامها، ثم كلامهم عن هذه التقاسيم والقول في أحكامها -أعني نظَّار الأصوليين- متأثرٌ بثلاثة علوم: متأثرٌ بطريقة أهل الحديث، ومتأثرٌ بطريقة الفقهاء، ومتأثرٌ بطريقة أهل المنطق وعلم النظر متأثرٌ بهذه العلوم الثلاثة.

وإذا ميزت علم المنطق عن علم النظر والكلام صارت أربعة، لكن هذا له اتصالٌ بيِّنٌ بهذا وإن كان المنطق سابقٌ له وليس فرعًا عن علم الكلام.

وهذا هذه المنازع الأربع في كلام الأصوليين ما الغالب فيها؟ أيكون الغالب من القول فيها طريقة أهل الحديث أم طريقة الفقهاء أم طريقة علماء النظر والكلام أم أثر المنطق؟ أي هذه المعارف الأربع أكثر تأثيرًا في كلام نظَّار الأصوليين؟

فهنا يُقال: من حيث الاستقراء لا يصح في ذلك إطلاق، فإذا جئت متكلمة الأصوليين وهم المتكلمة المحضة من أهل الأصول، والذين ليس لهم عناية بالفروع الفقهية عناية بيِّنة كقدماء المتكلمين الذين كتبوا في علم الأصول، فهؤلاء أثر علم النظر وعلم المنطق على كلامهم في الأخبار وأحكامها أبلغ.

وإذا جئت جمهور المتأخرين من أهل النظر والكلام الذين لهم عنايةٌ بيِّنة بالفقه وأحكامه واتباع طريقة أئمة الفقهاء كمالكٍ والشافعي وأمثالهما؛ فإن هذه الطريقة هي تكون مركبةً من أثر علم الكلام وأثر كلام الفقهاء وأثر طريقة أهل الحديث ولا سيما المتأخرين من أصحابهم.

فإن الرازي مثلًا هو أبا المعالي وأبا حامد وأمثال هؤلاء وكذلك جملة من أصحاب مالك ومنهم: الشيخ أبو الوليد هنا وغيره إذا تكلموا في الأخبار تأثروا بهذه الأصول الثلاثة، فإن طائفةً من أصحابهم لهم عنايةٌ بالحديث، أو يكون المتكلم وإن كان من النظَّار إلا أنه له عنايةٌ بالحديث كأبي الوليد مثلًا، وإن كانت طريقته في العناية بالحديث ليست طريقة متقدمة من جهة العلم بالرواية.

لكن إذا جئت إلى بعض المتكلمين وجدت أنهم يُفرِّعون على طريقة بعض أصحابهم؛ لأن بعض أصحاب الأئمة -رحمهم الله- عُنوا بالرواية وصار لهم تميزٌ في الرواية كأبي بكر البيهقي مثلًا، وقد يُعنى بذلك بعض الكبار من النظَّار كأبي الحسن بن فورك مثلًا، وهو متكلمٌ متقدمٌ في علم الكلام ولكن له عنايةٌ بالحديث معروفة، فتصير هذه الطرق يجمعونها من هذه الأصول الثلاثة.

وإن كان هذا المتكلم كأبي حامد مثلًا قد تكون خبرته وعنايته بأحد هذه المنازع الثلاثة أكثر من غيره كعناية أبي حامد بالمنطق وعلم النظر فإنها أبلغ من عنايته بغيره، وعلى هذه الطريقة ينتظم القول.

ولكن في الجملة أن هؤلاء يُركبون على هذه الأصول الثلاثة المشتركة، وقد تتفاضل كما أُشير إليه، هذا النوع الثاني: وهم الذين تأثروا بهذه الأصول.

النوع الثالث: وهم الذين غَلَبَ عليهم في الكلام عن الخبر وأقسامه وأحكامه بعد أن عرَّفوه غَلَب عليهم الأثر الفقهي والصبغة الفقهية في القول والاتباع الفقهي أكثر من التأثر بمنازع علم النظر أو القول في علم الرواية، وإن كان بعضهم له معرفةٌ بذلك لكنهم إذا قرروا القول في الخبر، ولا سيما القول في أحكامه؛ فإنهم هنا يلتزمون في الجملة الطريقة الفقهية المعينة، ويرجحون أثرها على أثر غيرها، ولا يلتفتون في الجملة إلى كثيرٍ من الآثار المخالفة لها.

وهذا هو الغالب على المتأخرين من أصحاب الإمام أبي حنيفة؛ لأن قولهم في الأخبار يرجع إلى القول في مذهبٍ فقهيٍ واسع هو أوسع المذاهب فروعًا وهو المذهب الحنفي، ولهذا يحتاجون أو احتاجوا إلى أن يتقنوا القول في الأخبار ليرسموا بها طريقة الاستدلال في مذهب الإمام أبي حنيفة.

ومما يُبين لك ذلك: أنك ترى أن الأحناف -رحمهم الله- لهم اختصاصٌ في الاصطلاح، فلما قسَّموا الخبر قسَّموه إلى ثلاثة في المشهور عنهم وهو: المتواتر، والآحاد، والمشهور بينهما، المتواتر ثم المشهور ثم الآحاد.

لما تكلموا عن العمل بخبر الواحد أيضا جعلوا له شروطًا إذا تدبرتها وجدت أن صِبغتها صِبغةٌ فقهية، ويأتي لذلك كلام، والمشهور عند الأحناف في شروط العمل بخبر الواحد أربعة، ومن أخصها مثلًا: أن يكون الخبر مما لا تعُم به البلوى، وأن لا يُخالف القواعد والأصول، وهو ما عبَّر عنه بعض الأحناف: بأن لا يكون مخالفًا للقياس.

ولكن التحقيق في مذهب أبي حنيفة: أنهم لا يقصدون بالقياس قياس التمثيل المجرد، الذي هو إلحاق الفرع بالأصل، وإنما يقصدون بالقياس الأصل أن لا يخالف القياس أي: القاعدة والأصل.

وأنت ترى أن هذا الوصف ذو صِبغةٍ فقهية إذا ما اختُبر، ولا بد من الالتفات لهذا القيد، هذا الوصف: أن يكون الخبر مما لا يُعارض الأصل، أو لا يُعارض القياس هو ذو صِبغةٍ فقهية إذا ما التُفت للطريقة التي عليها المتكلمون من جهة، أو عليها أكثر المتأخرين من أهل الحديث، فإنه يكون وصفًا فقهيًّا بهذا الاعتبار.

بمعنى أن أكثر المتأخرين من أهل الحديث حتى من لهم عنايةٌ واختصاصٌ بعلم الحديث، كابن الصلاح، والحافظ العراقي، والحافظ ابن حجر، وأمثال هؤلاء لا يجعلون هذا من أوصاف الرواية، ولهذا إذا ذكروه -أعني هؤلاء- قالوا: هذا من طريقة الحنفية وكأن طريقة الحنفية هنا تميزت عن طريقة أهل الحديث.

وهذا يُصدره أحيانًا بالتمييز -كما أشرت- بعض المعروفين من محققي المتأخرين في علم الحديث والرواية الذين هم من أعيان الحفَّاظ المتأخرين، وإن كانوا ليسوا على درجة المتقدمين هذا بحثٌ آخر، لكنهم يُقال: إنهم من المحققين أي: من الذين امتازوا بعلم الرواية وظهر لهم فيها اختصاص وتحقيق، كابن الصلاح، والعراقي، والحافظ ابن حجر وأمثال هؤلاء، فلا يجعلون هذا الوصف ذا صِبغةٍ في علم الرواية وإنما يجعلونه من صِبغة وتمييز أهل الفقه ويُضيفونه لمذهب الأحناف.

وإضافته لمذهب الأحناف إضافة صحيحة، والجمهور من الحنفية قرروا هذا، ولكن يبقى هنا سؤال قبل الانتقال إلى الأقسام الأخرى: هل هذا الوصف الذي أشار له

الأحناف مثلًا وهو أي: من الأوصاف التي أشار لها الأحناف في شرط العمل بخبر الواحد أن يكون مما لا يُخالف القواعد، وبعض متأخريهم يقول: مما لا يُخالف القياس؟ فهل هذا كما هو مستقرٌ عند جمهور المتأخرين يُعد من الصِبغة الفقهية المختصة بطريقة الحنفية؟

أو ما هو فوق ذلك مِن مَن استدرك على الأحناف هذا القول استدراكًا بيِّنًا، ولا سيما وادعى أنه شرطٌ باطل؛ لأنه شرطٌ على الرواية بغير برهان وصار من يدفع هذا الشرط عند الحنفية يقول: بأن خبر الواحد إذا صحَّ وجب العمل به ولو خالف القاعدة أو الأصل.

ويجيبُون عن اعتراض الأحناف من جهة وجوب مراعاة القواعد بأجوبة، من أخص هذه الأجوبة: أن الأصل والقاعدة في الشريعة يدخلها الاستثناء وهذا منتظمٌ في العموم كما هو معروف، ولهذا ما قال أحدٌ: أن العمومات حيث وردت تكون محفوظة، وإنما قيل: العكس فقيل بالخصوص، ولم يقل أحدٌ بالعموم المطلق المحفوظ حيثما ورد العموم مما يُعلم به يقينًا أن القول بالتخصيص لما هو أصلٌ سواءٌ سُمي هذا الأصل بالعام أو سُمي هذا الأصل بالقاعدة الفقهية أو بغير ذلك فإن التخصيص والاستثناء يدخل على القواعد بلا استثناء.

ولهذا أجمعوا أن القواعد الفقهية يدخلها الاستثناء، بل أن كثيرًا مِن مَن صنَّف في القواعد لما لازم القواعد من الاستثناء صار لا يصحح في حدها أن تُسمى قضايا كلية، وإنما يسميها قضايا أغلبية أو نحو هذه العبارة؛ لأنه إذا قيل: كلية فإن الأصل فيها الاستقرار، الأصل يكون الأصل فيها الاستقرار.

قال: ولكنَّا لما اختبرنا القواعد الفقهية وجدنا جميع القواعد الفقهية يدخلها الاستثناء، فلما انتظم دخول الاستثناء على القواعد صار وصفها بالكلية فيه نظر، هكذا يقرر طائفة من علماء القواعد يجعلون القواعد الفقهية من القضايا الأغلبية، وبعضهم يقول: إنها كليةٌ ويدخلها الاستثناء.

إنما المقصود في هذا الالتفات: إلى أن هذا الوصف الذي قاله الأحناف صار فيه ثلاث طُرق:

فمنهم من يعتبره وصفًا فقهيًّا محتملًا قد يُرجح وقد يُرجح غيره، ولا يزيد على القول فيه لا رفعًا ولا خفضًا.

وصار طائفةٌ وهو شائعٌ في بعض المتأخرين إما مِن مَن ينتصر للرواية تارةً أو لطريقة السلف أحيانًا، أو ينتصر لمذاهب بعض النظَّار مع اختلاف هذه المنازع صاروا يُشنعون على الأحناف هذه الطريقة ويقولون: إن الخبر إذا صحَّ وجب العمل به ولو دخله الاستثناء، ويكون من باب الاستثناء من الأصل.

ويقولون تارةً: بأن الخبر إذا صار أصلًا بذاته، وصار دالًا على طريقةٍ منتظمةٍ في الشريعة يُبنى عليها ما بعدها، ولا سيما إذا عبَّر بعض أصحاب الإمام أبي حنيفة -رحمهم الله- بمسألة أو بلفظ القياس في هذا الباب، فإذا عبروا بلفظ القياس صار القول في الرد على طريقتهم أظهر بادي النظر؛ لأنه في ظاهر الحال يقول: بأن من شرط العمل بالحديث أن لا يُخالف القياس.

فيُجاب عن ذلك: بأن القياس في أصله خلاف، وفي ثبوت العمل به خلاف عند السلف والخلف، **والتحقيق**: أن الذي نازع في القياس ليس فقط أهل الظاهر بل نازع فيه

بعض المتقدمين وخصوه بأوجهٍ محدودة جمهور القياس لا يدخل فيها، وهذه طريقة لبعض المتقدمين من أهل الحديث، وعنها فرَّع داود بن علي حتى انتظم له القول بنفي القياس، وإلا فإن اتقاء القياس مذهبٌ قديم لطائفةٍ من أهل الحديث المتقدمين، وإذا قيل: اتقاءه ليس بمعنى الإبطال للقياس وإنما هجر جمهور القياس ولا سيما الذي اشتغل به المتأخرون فكان المتقدمون يتقون مثله.

والإمام أحمد -رحمه الله- معروف أنه اتقى كثيرًا من القياس، لكن طريقة غيره أبلغ من طريقته ولهذا أهل الحديث في القياس -وسيأتينا البحث إن شاء الله في دليل- أهل الحديث مراتب في القياس: فبعضهم -أعني المتقدمين من أهل الحديث- بعضهم فيه توسع في إعمال القياس.

هذا يعني ليس في كلامنا عن الفقهاء كالإمام أبي حنيفة وإنما في الكلام عن أئمة الحديث فهم طرق بعضهم يتوسع في الأخذ بالقياس كما هي طريقة الإمام مالك -رحمه الله- فيأخذ بالقياس، وربما ترك مالك بعض الخبر لمعارضته الأصل أو ما يسميه الأحناف بالقياس، وربما تركه مالك وأخذ به الأحناف وهم أرباب القياس، وربما تركه مالك وأخذ به الأحناف وهم أرباب القياس.

كمن أكل أو شرب في نهار رمضان ناسيًا فإن المشهور عن مالك: أنه يجب عليه القضاء، المشهور عن مالك: أنه يجب عليه القضاء مع أنه قد جاء الحديث الذي رواه مسلمٌ وغيره أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: **«من أكل أو شرب ناسيًا فليُتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه»**، فهذا لم يعمل به الإمام مالك اعتبارًا بالأصل اعتبارًا بالأصل.

وله فيه جوابات: إذا قيل لم يعمل به وعمل بالأصل لا تجد أنه يترك الحديث على سبيل ثبوته عنده، ثم يدع العمل به بل لا بد أن يكون لمالك وأمثاله فيه وجهٌ من الإعلال أو الحمل، إما الإعلال من جهة الرواية أو الحمل من حيث المعنى الحمل من حيث المعنى والفقه.

فجواب بعض المالكية عما ذهب له مالك قالوا: إن هذا الحديث وإن كان في صحيح مسلم بعد ما استقر وانتظم القول في صحيح مسلم وصار الفقهاء إذا ذكروه احتجوا به؛ لأنك تعلم أن مالكًا قبل هذا التصنيف لكن لما استقر عند أصحاب مالك صار بعضهم يجيب عنه حملًا أي: فقهًا، كيف ذلك؟

قالوا: إن الحديث قال فيه النبي: **«وليُتم صومه»** وليس فيه ذكرٌ للقضاء وإنما أُمر بالإتمام، فلم يبطُل الصوم من جهة الإتمام فيكون له ثوابه، ولكن يجب عليه ولكن يجب عليه قضاؤه، هذا هل هو راجح أو مرجوح؟

ليس البحث في هذا إنما البحث أن مالكًا يستعمل مثل هذه الطريقة، فهو من المتوسعين في اعتبار الأصل، أو ما يسميه البعض في القياس.

ومن المحدثين المقاربين لهذه الطريقة الإمام سفيان الثوري الإمام سفيان الثوري -رحمه الله-؛ والسبب في ذلك أن سفيان كوفي، والكوفة كانت دارًا لأهل الرأي وأئمة الرأي؛ فأخذ عن كبار أئمة الرأي، وإن كان الغالب على سفيان بن سعيد الثوري -رحمه الله- أنه محدث وهو ذو مذهبٍ فقهيٍ معروف قالوا: أنه امتد مذهبه إلى المائة السابعة، قالوا: كان له مذهب مشهور إلى المائة السابعة، فالمقصود أنه يتوسع في ذلك.

ثم إذا جئت بعد هذه الطريقة لمالك والثوري وأمثالهما إلى الطريقة التي عليها الإمام الشافعي، وجدت أن الإمام الشافعي يعتبر بالقياس والأصل، ولكنه يُغلِّب جانب الخبر ولو كان واحدًا، ولهذا طريقته في تغليب -أعني الشافعي- في تغليب خبر الواحد أبلغ من طريقة الإمام مالك -رحمه الله-؛ لأن الشافعي لم ينظر إلى القياس باعتباره دليلًا منفكًا وإنما يغلِب على كلام الشافعي أنه يعتبر القياس دليلًا مُفسرًا، وإذا كان دليلًا مُفسرًا لا يصح أن يكون دليلًا مخصِصًا قائمًا بذاته.

ولهذا قال بعض أصحابه وصرَّح بعض أصحاب الشافعي: بأن القياس من باب الاستدلال وليس من باب الأدلة كما هو آخر القولين عند أبي حامد الغزالي -رحمه الله-.

وطريقةٌ أخرى وهي مثل طريقة الإمام أحمد وطائفة من أهل الحديث، وهي أنهم يعتبرون بخبر الواحد إذا صحَّ عندهم ويجعلون الاستثناء واسعًا في ذلك، ولا يردُّون الأصل بخبر الواحد مطلقًا ولا يردُّون خبر الواحد بالأصل مطلقًا بل له في ذلك تفصيل، ولكثرة هذا التفصيل في هذا المحل من المسائل كثُر اختلاف الرواية عن أحمد.

إذا تأملت هذا الباب وهو ما يجتمع فيه أصلٌ وخبرٌ واحد، فإن أكثر ذلك تختلف فيه الرواية عن أحمد؛ والسبب في ذلك: أن أجوبة الإمام أحمد في مثل هذا النوع أو في مثل هذا الباب يغلِب فيها أو يكثر فيها على أدنى الأحوال يكثر فيها أنه لا يجزم بالجواب وإنما يذكر الأصل ثم يذكر الخبر الواحد الذي يصححه، فإن قيل: فأيهما الغالب عليه في الرواية والتحقيق في مذهبه؟

قيل: الغالب عليه العمل بخبر الواحد إذا صح إذا صحَّ عنده، وسيأتي كلام أو طريقة المتقدمين من أهل الحديث أو ما يُسمى بطريقة المتقدمين بخبر الواحد هذا بحثٌ يأتي -إن شاء الله-، لكن المقصود أن هذه طريقة.

وبعض أهل الحديث وبعض أهل الحديث يتوسعون في إعمال أثر القياس على خبر الواحد، بعض أهل الحديث يتوسعون في إعماله كما سبق في طريقة الثوري ومالك وبعضهم بعكس ذلك، وهو أنهم يُضعِّفون القول بالقياس خاصة وهذه هي الطريقة المعروفة عند داود بن علي وهو من أهل الحديث حتى انتظم له الترك للقياس.

فالمقصود: أن المتأخرين من الأحناف لما عبَّر بعضهم في شروط العمل بخبر الواحد، بأن لا يكون مخالفًا بأن لا يكون مخالفًا للأصل أو للقياس لما عبَّروا بكلمة القياس صار الاستدراك عليهم عند كثيرٍ من المتأخرين متيسر، صار الاستدراك متيسرًا، لما؟ قالوا: لأنهم عارضوا النص بالقياس.

وأنت إذا سمعت هذه المقدمة المُركبة والنتيجة المتصلة بها تقول: بأنه لا يصح معارضة الخبر الصحيح بالقياس هذا وجهٌ منتظم، لكن أأراد به الأحناف هذا المحض من القول بأن كل وجهٍ يُقدِّره مجتهدٌ من الفقهاء أو من الحنفية خاصة على أنه هو القياس فإنه يُقدَّم على ما دل عليه خبر الواحد؟ هذا ليس كذلك في مذهب الأحناف.

وتوضيحًا لذلك: أقوى الدلالات في مذهب الأحناف فيما يُسمى عند الجمهور بالمنطوق أقواها دلالة العبارة، أقواها دلالة العبارة، ثم بعدها ما يأتي بدلالة النص.

فإذا جئنا لأقوى الدلالات عند الأحناف وهي دلالة العبارة، وقدَّرنا حديثًا من خبر الواحد جاء عبارةً، ولم يُطعن فيه عند أهل الحديث أي: دلالته دلالة عبارة، ولكنه خالف

وجهًا من أوجه القياس، هل النتيجة هنا أن الأحناف يدعون الخبر الذي لم يُعرف فيه طعنٌ أو انتظمت صحته أو اشتهرت صحته عند المحدثين ودلالته دلالة عبارة ودلالته دلالة عبارة، هل يدعون هذا على طريقةٍ فيها اطراد أو فيها انتظام في مذهب الأحناف؟

لوجهٍ خالفه من القياس ليس كذلك، وإلا لتفارط القياس على النص وهذه طريقة باطلة ما قال بها أحد لا الأحناف ولا غير الأحناف، لو قيل: بأن أي وجهٍ يُقدَّر من القياس حتى لو قُدِّر وجهًا صحيحًا في ذاته بأنه يُعارض به ما يكون من خبر الواحد الصحيح هذا ليس مذهبًا لأحد لا للأحناف ولا لغيرهم.

وإنما يعنون بالقياس وجهًا انتظم من القياس الذي يسميه بعض أصحابهم أو يسميه غيرهم بالأصل، فالقياس المنتظم انتظامًا بيِّنًا في الشريعة عندهم وهذا القياس الذي انتظم انتظم عندهم بماذا؟ بموارد النصوص الأخرى.

قالوا: فإذا انتظم هذا الأصل إذا انتظم هذا الأصل وانتظامه عُرف بنصوصٍ مُفصَّلة ووقائع متواترة ثم جاء خبر الواحد ينازعه على خلافه وعلى ضده فهذا الذي يتكلم فيه أئمة الأحناف، وإن كان بعض متأخريهم يتجوزون في العبارات بل بعض متقدميهم، ولهذا قال بعض متقدميهم: بأن ما خالف مذهب الإمام أبي حنيفة من الرواية إنه إما مؤولٌ أو لا يثبُت، وقرروا مسألة الأصل في اعتبار أو اعتبار القياس في تصحيح خبر الواحد أو في العمل خبر الواحد.

هذا التمييز هو في ضبط حقيقة مذهب الأحناف وليس من باب، هذا البيان الذي قد يكون بعضه فيه مدافعة أو دفاعٌ -إن صحت العبارة- ليس هو بحث لبيان رجحان طريقة الحنفية، وإنما لتمييز هذه الطريقة وأنه لا أحد من فقهاء المسلمين يقول: بأن كل

خبر من خبر الواحد عارضه وجهٌ مستعملٌ، ما نقول: وجهٌ ضعيف حتى لا نتكلف القول.

لا أحد يقول: بأن كل خبر من خبر الواحد الصحيح الصحيح؛ لأن خبر الواحد يكثر فيه الإعلال كما سيأتي إذا تفرد فالتفرد كاد أن يكون علةً وهذا له -إن شاء الله- بحث في المجالس الآتية -بإذن الله-، التفرد كاد أن يكون علةً حتى سماه بعض المتأخرين وجعله من العلل، لكن هو في التحقيق كاد أن يكون علةً هو مظنة وليس علةً على الاطراد، ولهذا بالإجماع أن هناك أخبار من خبر الواحد محفوظة، إنما المقصود أن هذا الذي يدور عليه كلام الأحناف.

ولهذا إذا جئت كلام الأحناف أنفسهم وجدتهم يمثلون مثلًا لهذه المسائل كمخالفة القياس يمثلون له بحديث المصراة، وتجد أن من ينقل هذه الطريقة عنهم، حديث المصراة حديث ثابت في الصحيحين من حديث أبي هريرة أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: **«من ابتاع شاةً مصراة فهو فيها بالخيار بعد أن يحتلبها إن شاء أمسكها وإن شاء ردها ورد معها صاعًا من تمر»** حديث المصراة معروف والجمهور يعملون به والأحناف لا يعملون به.

لكن المقصود هنا في البحث الأصولي وليس البحث الفقهي ترى أن الغالب على من يذكر هذه المسألة عن الأحناف يربطونها بمسألة حديث المصراة وهذا صحيح ذكره الأحناف.

لكنه يشير لك إلى مسألة أن هذا المثال قليلٌ عند الأحناف، يعني ليس عندهم أمثلة بالمئات أو حتى بالعشرات كثيرة يتركون فيها خبر الواحد الصحيح.

لكن للضبط العلمي إذا جئت كُتب الأحناف -رحمهم الله- ولا سيما في الكتب المفصَّلة لفروع الأحناف التي هي أكثر المذاهب فروعًا، فتجد أنهم إذا جاء ما يخالف المذهب عند فقهاء الأحناف المتأخرين أي: ما يُخالف المذهب الذي قرروه في مذهب الإمام أبي حنيفة أو عن مذهب الإمام أبي حنيفة، وجاءت رواية يستدل بها غيرهم ولا سيما من المالكية أو الشافعية يريدونها من باب الجواب، كالطريقة التي يستعملها الموفق ابن قدامة -رحمه الله- في "المغني" في جوابه عن مذاهب الفقهاء فتجد الأحناف يكثُر في طريقتهم أنهم إذا جاءوا لبعض الروايات قالوا: ولأن هذا على خلاف القياس.

فهل هذا الرد بُني على محض القاعدة أو أن القاعدة استُعملت هنا تابعة؟ في كثيرٍ من الأحوال في كلام الأحناف هي تابعة، كيف تابعة؟

بمعنى أن هذا الحديث حتى عند المالكية أو عند الشافعية لا يُعدونه من الحديث الصحيح بمعنى أن هذا الحديث الذي استُدل بها فيه إعلال الذي استُدل به فيه إعلال.

ولكن لما كان هذا من الأصول المعروفة عند الأحناف صاروا يستعملون هذه الطريقة تتميمًا للمذهب، يعني لو قُدِّر صحيحًا فإنه يُمكن الجواب عنه بأنه يُخالف بأنه يخالف الأصل أو يخالف القياس، ويعتبرون هذا جوابًا فيه انتظام مع قواعد المذهب؛ لأنه في نفس الأمر الذي حمل الأحناف أو غير الأحناف من الفقهاء على مثل هذه الشروط، ليس أن أحدًا منهم -فضلًا عن جملتهم- فضلًا عن الإمام أبي حنيفة أو غيره، ليس أن أحدًا من هؤلاء يُقدِّر أن هذا الخبر الواحد صحَّ عن رسول الله صحةً ثابتة في نفس الأمر، ثم يعدِل عن العمل به لكونه على خلاف القياس عنده أو لكونه على خلاف الأصل عنده، هم لا يصلون إلى هذَا.

ولكن كأنهم يجعلون هذا من باب ما يُشترط في ثبوت العمل بالرواية، ولهذا اتقاءً منهم لمسألة القول بالرواية ما يسمون هذا شرطًا لصحتها لا من باب أنهم يقدرون صحتها ويتركون العمل بها؛ لأنه لو قُدِّر كذلك لكان من الجمع بين النقيضين، إذا قُدِّر صحة الرواية في نفس الأمر عن رسول الله مع ترك العمل بها من غير نسخٍ أو نحوه صار هذا من الجمع بين النقيضين.

لكن هم لم يجعلوا ذلك في شرط الرواية من حيث الصحة لا لأنه لا يُشترط لصحة الرواية في نفس الأمر عندهم، وإنما لأنهم كفقهاء إنما يقولون في الأحكام وما يخص الأحكام هو العمل بالرواية، وأما القول في إسنادها فليس من اختصاصهم في الأصل.

وبهذا يتبين أنه لا أحد من الفقهاء في نفس الأمر يُقدِّر صحة الحديث عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وأنه قاله -عليه الصلاة والسلام- أو فعله ثم بعد ذلك يدع العمل به من غير نسخ، إلا أن يحمله على وجه كأن يُقدِّر طائفة من أهل العلم في هذا الأمر الوجوب ويُقدِّر جملةٌ منهم أنه على الندب، أو يُقدِّر طائفةٌ منهم أنه عام ويُقدِّر طائفةٌ منهم أنه عامٌ مخصوص، أو أنه مطلق ويُقدِّر آخرون أنه دخله تقييد هذا حمل ليس تركًا، المنفي ما هو؟

المنفي: هو الترك المحض؛ لأن الترك المحض ممتنع هنا في أهل الشريعة، بل إن الترك المحض لم يقع حتى في مذاهب المتكلمين كافةً، لمن تدبر المذاهب لم يقع حتى في مذاهب المتكلمين كافةً، لا من متقدميهم ولا من متأخريهم أي: الترك المحض مع تصحيح الرواية في نفس الأمر؛ لأن هذا يُعد من باب الجمع بين النقيضين وهذا لا يفعله أحدهم لا من فقهاء المسلمين ولا من النظَّار أيضا.

وعليه فهذا الشرط كما أشرنا الذي ذكره فقهاء الأحناف وصار صِبغته كما سلف صِبغةً عند الجمهور من المتأخرين سواءً من المتكلمين أو الفقهاء أو أصحاب الرواية كثيرٌ منهم يجعلون هذا الشرط ذو صِبغةٍ فقهية.

والتحقيق أن هذا الشرط الذي قاله الأحناف أصله مُعتبرٌ عند المتقدمين من أهل الحديث، ومعنى أن أصله مُعتبر ليس هو بمطابق طريقة الحنفية؛ لأن الأحناف توسع بعضهم في هذا حتى استبدلوا كلمة الأصل بكلمة القياس، وتوسعوا في ذلك وصاروا يعللون بأوجه القياس في تأويل بعض خبر الواحد، لكن ليس هو الأصل في الطريقة.

لكن هذه الطريقة الأخرى التي هي طريقة أهل الحديث المتقدمين يعتبرون بمسألة المتن، وأثر المتن على انضباط الرواية، هل هم يجعلون -أعني أولئك المتقدمين- هل يجعلون العلة من حيث الرواية أو يُفهم عن طريقتهم هنا أن العلة من حيث الحديث التي هي علل الحديث؟ وهو مصطلح مشهور ومعروف ويأتي -إن شاء الله- بعض القول فيه هل هو العلة على معناها الخاص أو العلة بمعنى أي سبب من أسباب رد الرواية يُسمى علة؟

وهما طريقتان مستعملتان عند أهل الحديث من طبقة الإمام الدارقطني ومن قبله، منهم من يستعمل العلة على المعنى الخاص وهو الأكثر عند المتقدمين ومنهم من يستعمل العلة على المعنى العام.

إنما الشاهد هنا هل هم يجعلون المتن يدخله العلة كما تدخل الإسناد؟ الأظهر ليس كذلك المتن لا يتصل به علي؛ لأنك إذا قلت: أنه ثمة علةً في المتن غير العلة التي في الإسناد صارت النتيجة أنه يمكن أن يكون السند أو الإسناد صحيحًا بريئًا من العلة

الخاصة او العامة، يعني بريئة من العلة مطلقًا أي: أنه سندٌ صحيح ولكن العلة فيها؟ في المتن، هذا ليس كذلك.

لا تقع رواية عن النبي -صلى الله عليه وسلم- تكون العلة في المتن، المتن كاشف للعلة التي في الإسناد، ما يقع في المتن من إشكال يكون كاشفًا لعلة الإسناد، مثل لما جاء في حديث ابن عباس -رضي الله عنهما- وأصله في الصحيحين بصفة السبعين ألف **«هم الذين لا يسترقون ولا يتطيرون»** وجاء في بعض رواية الإمام مسلم من حديث سعيد بن منصور قال: **«هم الذين لا يرقون»** هذا **«لا يرقون»** متن أليس كذلك؟

هذا المتن لا يكون بذاته هو العلة والإسناد يُقال: أنه صحيحٌ من كل وجه، فالعلة في حقيقتها عند أئمة الحديث هي علةٌ في الإسناد العلة هي علةٌ في الإسناد، وإنما المتن قد يكون ماذا؟ قد يكون وصفًا كاشفًا، أما أن ثمة علةً في المتن فليس كذلك.

فإذا قيل مثلًا: **«هم الذين لا يرقون»** هذا متنٌ معلول؟

لا، هو الإسناد يكون معلولًا أما المتن فلا يكون بذاته علةً؛ لأنك إن قدَّرت المتن يدخله العلة المنفكة عن علة الإسناد فصارت العلة قسمان أو نوعان:

علةٌ في السند، أو علةٌ في المتن أمكن هنا أن تقع العلة في الإسناد ولا يكون في المتن علة وهذا ممكن، أن يكون المتن ليس منكرًا هذا ممكن مثل **«لا ضرر ولا ضرار»** أليسوا جعلوه قاعدة من قواعد الشريعة الكبرى؟ أليس كذلك؟

فهو من حيث المتن لا بحث فيه من جهة إعلاله متنًا أي: لا إشكال في دلالة متنه، والدليل على هذا: أن الفقهاء يعدونه من قواعد الشريعة الكلية الكبرى، لكنه جاء مرويًّا

عن النبي -صلى الله عليه وسلم- من حديث أبي سعيد الخدري لكنه من حيث الإسناد معلول، فهو قاعدة لكنه لم يثبُت رفعه إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

وأنت تعلم أن بعض القواعد كذلك، إما القواعد الفقهية أو بعض الأوصاف المضطردة عند الفقهاء مثل وصف (كل قرضٍ جر نفعًا فهو ربا) فهذا الوصف هو وصفٌ فقهي وليس من كلام النبي -عليه الصلاة والسلام-.

وإنما المنتقض التاني، كيف المنتقض الثاني؟

المنتقض: أن يكون المتن فيه علة والإسناد يكون صحيحًا، هذا لا وقوع له في الرواية، وإن تجوَّز بعض أهل الحديث المتأخرين بهذا التقسيم فهو تجوُّزٌ بغير محله لا يصدقه الاستقراء، ولا يصدقه القواعد، ولا يصدقه قانون المنطق، لا يصدقه الاستقراء ولا يصدقه، يعني كيف لا يصدقه الاستقراء؟

يعني لا تستطيع أن تأتي بروايةٍ في متنها إعلال، وإسنادها عند المحدثين قد مضوا أو اشتهر على الأدنى عندهم أنه إسنادٌ صحيح في هذه الرواية، قد يكون إسنادًا وهذا يقع فيه التوهم عند بعض الباحثين في علم الحديث اليوم، أنه إذا وجد هذا الإسناد يُصحح في رواية، ثم جاء نفس الإسناد في روايةٍ أخرى، ووجد أن الإمام أحمد صحح هذا الإسناد في حديث، ثم جاء حديثٌ آخر بنفس الإسناد ظن أن الإمام أحمد مثلًا، أو أن طريقة أحمد وأمثاله أن الرواية الثانية ستكون روايةً ماذا؟ صحيحة، لما؟ لأن أحمد قد صرَّح بصحة الرواية الأولى وهي على نفس السند، وهذا قطعًا ليس بلازم، هذا قطعًا ليس بلازم؛ لأنهم هم لا يعتبرون الإسناد الواحد هو الرواية.

الآن يُقال: إن المحدثين إذا قالوا الحديث ويقولون عن الإمام أحمد كما يقول أبو زرعة: "أحمد يحفظ ألف ألف حديث"، لا يقصدون بالحديث الذي هو المتن مثل **«إنما الأعمال بالنيات»** هذا واضح، لكن أيضًا هم لا يقصدون الإسناد الواحد وإنما يقصدون كل وجهٍ من أوجه الإسناد وهذه مرحلة ماذا؟ تُعد ثالثة، هو لا يريدون المتن ولا يقصدون الإسناد أيضًا الواحد؛ لأن الإسناد الواحد قد يكون في هذه الرواية إسنادًا محفوظًا وقد يكون في روايةٍ ثانية إسنادًا ليس ليس بمحفوظ، لما؟

لأسباب كثيرة وإن شاء الله يأتي تفصيل لهذا، لكن من الأسباب -حتى لا ينقطع المراد- من الأسباب أن تكون الرواية الأولى التي صححها أحمد، هذا الراوي في هذا الإسناد قد وافقه الثقات وهو ثقة ووافق الثقات، فستكون روايته هنا روايةً محفوظة.

والعكس كذلك هذا الإسناد وعن هذا الراوي نفسه ولكنه في حديثٍ آخر خالف الثقات، فسيكون إسناده هذا أو روايته هذه ستكون روايةً ضعيفة، مع أنك لو أخذت الإسناد مجردًا إلى هذا الراوي لوجدته في الحالين إسنادًا إسنادًا واحدًا.

فإذًا الحديث عند المتقدمين ليس هو المتن هذا واضح، لكن أيضًا ليس هو الإسناد الواحد بل هو الوجه من الرواية، ولهذا صاروا يقولون: ألف ألف حديث، ألف ألف حديث يعني مليون رواية، أليس كذلك؟ أو أكثر من هذا، لماذا؟ لأنهم يُركبون على هذه الطريقة.

المقصود: أن النظر -هذه النتيجة- أن النظر في المتن عند المتقدمين من أهل الحديث نظرٌ مُعتبر، النظر في المتن في خبر الواحد نظرٌ معتبر هذه هي الجملة: النظر في المتن في خبر الواحد نظرٌ معتبر، باعتبار أن النظر في المتن يكون عندهم كاشفًا لما؟

للعلة لعلة الإسناد، ولهذا إذا حصل التفرد استنكروه، ليس التفرد هنا من جهة السند التفرد من جهة المعنى كأن تأتي، ولهذا لما تكلموا مثلًا في النسخ وهذا صار من أصول بعض المذاهب، لما تكلموا في النسخ مثلًا في نسخ السنة بالسنة مثلًا، صاروا يشترطون للناسخ أن يكون يُقارب المنسوخ من جهة الثبوت، ولهذا بعضهم يقول: إن المتواتر إن المتواتر من السُنة لا ينسخه خبر الواحد.

ومن مثال هذا للتطبيق وفيها خلاف معروف بين المذاهب الفقهية: مسألة نسخ الأشربة التي نُهي عنها الأوعية التي نُهي عن الشرب فيها، هذا جاء فيه أحاديث يسمونها متواترة باعتبار معنى التواتر العام أي: أنها منتظمة الصحة عند المحدثين لم يخالف فيها أحد في جُملتها.

ومنها حديث عبد الله بن عباس -رضي الله عنهما- اللي هو حديث أبي جمرة نصر بن عمران الضبعي قال: "كنت أترجم بين يدي عبد الله بن عباس وبين الناس، فأتته امرأةٌ تسأله عن نبيذ الجر"، انظر هذا فتوى لابن عباس لماذا نورد الرواية من أولها؟ فتوى لابن عباس بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- مما يدل على أن ابن عباس يراها نسوخة ولا غير منسوخة؟

يراها غير منسوخة، لأنه يُفتي هنا، قال نصر بن عمران: "كنت أترجم بين يدي عبد الله بن عباس وبين الناس"، والترجمة هنا ليست على معنى نقل اللغة وإنما نقل الكلام فقط، وهذا يأتي في كلام العرب أن يُسموا هذا ترجمةً، ويُستعمل عند أئمة الفقهاء، ومن هنا قال الإمام الشافعي: السُنة ترجمان القرآن أي: بيانه.

فنصر ينقل أبو جمرة ينقل الفتوى وينقل السؤال وينقل الجواب من ابن عباس إلى، فقال: جاءته امرأةٌ تسأله عن نبيذ الجر أي: الانتباذ بالجر أي: في هذه الجرار التي يستعملُها الناس، فقال ابن عباس: "إن وفد عبد القيس أتوا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وقالوا: يا رسول الله إنَّا نأتيك من شُقةٍ بعيدة، وإن بيننا وبينك هذا الحي من كفار مضر، وإنَّا لا نستطيع أن نأتيك إلا في شهرٍ حرام"، وفي رواية: "في الشهر الحرام، فمُرنا بأمرٍ فصلٍ نُخبر منه من وراءنا وندخل به الجنة إذا نحن أخذنا به، فقال: **«آمركم بأربعٍ وأنهاكم عن أربع، آمركم بالإيمان بالله وحده، أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، ونهاهم عن الدباء والحنتم والمزفت والنُقير»** قال شعبة: وربما قال: **«النَقير»** ثم هذا الفتوى.

ابن عباس أفتاها بهذه الرواية اللي هي حديث المشهور عند أهل العلم بحديث وفد عبد القيس، وقد جاء من رواية غير ابن عباس كأبي سعيد الخدري أيضا، وما أشرت أن ابن عباس يُفتي به إذًا هو لا يراه منسوخًا.

جاء النسخ في حديث، يعني من يقول بالنسخ قالوا: الناسخ ما جاء في حديث بريدة -رضي الله عنها- وهو في الصحيح وإن لم يكن في البخاري لكنه رواه مسلم وغيره، أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: **«كنت نهيتكم عن الظروف وإن الظروف لا تُحل شيئًا ولا تُحرمه فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مُسكرًا»**، هل هذا ناسخٌ لهذا؟

هذه طريقةٌ لطائفةٍ من الأئمة والفقهاء.

وطائفةٌ يقولون: بأن هذا الحديث لا يقوى على نسخ الأول، وهو ظاهر مذهب عبد الله بن عباس -رضي الله عنهما- وهو مذهب مشهور لكبارٍ من الأئمة، بل نسبه بعضهم كشيخ الإسلام إلى الجمهور من الأئمة إلى أنهم لا يذهبون إلى النسخ.

هذا الاستعمال يدلُ على أن الاعتبار بالأصل سواءً في فقه الرواية أو في ثبوتها وصفٌ منتظمٌ عند المتقدمين إما عند المحدثين وإما عند الفقهاء، لكن هل يمكن أن أحدًا من المحدثين يصحُ السند عنده من كل وجهٍ ثم يكون ما يعرض له من احتمالٍ في المعنى يجعله علةً مؤثرة؟

هذا ليس كذلك، هذا ليس له وقوع هذه فروضات يُقدرها من يُقدرها لكن من حيث الاستقراء لا وقوع لها، لا يأتي حديثٌ كذلك، كل حديثٍ في متنه غرابة أي: غرابة عن الأصول، كل حديثٍ في متنه غرابة أي: غرابةٌ عن الأصول فإن من تكلم فيه من جهة إعلاله فلا بد أن يكون عنده وجهٌ من علة الإسناد، ولا يوجد مثالٌ واحد البتة أن الإسناد ينتظم عند المحدثين من حيث الصحة، ولكنهم يدَعون الرواية أو يردونها لما يُسمى بعلة المتن هذا تقديرٌ من تقدير الذهن لا وقوع له في الخارج.

ولا يصح أن يُمثل له أحدٌ بأن يأتي بإسنادٍ صححه طائفةٌ من الحفَّاظ فيقول: هذا إسنادٌ صحيح ولكن العلة في المتن؛ لأن هذا لا يكفي لتقرير النتيجة، لتصحيح جملةٌ من الحفَّاظ أو تصحيح بعض المتقدمين أيضا عن واحدٍ أو اثنين أو ثلاثة من أهل الحديث إذا صححوا هذه الرواية، أيضًا هذا لا يكفي حتى يتبين أنهم لم يُخالفوا حتى يتبين أنهم لم يخالفوا وإلا اختُلف بين المحدثين حتى المتقدمين منهم في بعض الروايات كما هو مشهور.

والإمام البخاري -رحمه الله- اتقى بعض الروايات إما لكونها ليست على شرطه، ليس كل ما اتقاه البخاري لأنه ليس على شرطه فحسب، وإلا هو صحيحٌ عنده، اتقى ما اتقى مما ليس على شرطه واتقى كثيرًا مما ليس صحيحًا عنده أيضًا، وقد يكون بعض ذلك مما يصححوه غيره.

ولهذا تجد أن الإمام الترمذي -رحمه الله- في كتابه إذا نقل كما الإمام البخاري على الأحاديث يتبين لك الفرق بين الطريقة التي يسلكها الإمام الترمذي والطريقة التي يسلكها الإمام البخاري في التصحيح، فطريقة البخاري بلا شك أغلق من طريقة الإمام أبي عيسى الترمذي، هذا شيءٌ ظاهر بيِّنٌ في كتاب الترمذي نفسه وفيما يُقرره في أحكام العلل -رحمه الله-.

إذا عدنا، إذًا النتيجة التي نريد أن نصل إليها إلى: أن الاعتبار بالمتن ليس شيئًا طارئًا من كلام الحنفية، ولكن هل ما يقوله الحنفية هو المعنى أو هو السبب الذي كان يستعمله قدماء المحدثين؟

الجواب: ليس كذلك، ذاك شيءٌ وهذا شيء لكن بينهما قدرٌ مشترك كلي أو ليس كذلك، بينهما قدرٌ مشتركٌ كلي بمعنى النظر في المتن يعتبرونه كثيرًا، النظر في المتن يعتبرونه كثيرًا، وموافقة المتن للأصول هذا مما يعتبرونه، ولهذا من طرد هذه الطريقة أنه إذا جاء عندهم حديثٌ صح ومتنه ليس فيه علة من جهة ما يُسمى بالعلة أي: ليس فيه نكارة، ولكنه فيه بعض الامتياز عن المشهور توسعوا في حمله عن ظاهره، لماذا توسعوا في حمله عن ظاهره مع أنه قد يأتي نظيره من حيث العبارة فيحملونه على أمر؟

من مثال هذا مثلًا: الوجوب في الأمر، فقد يأتي أمر ويحمله أحمد وأمثاله على الوجوب، وهو من أكثر من يحمل الأمر على الوجوب، بل هو أكثر الأئمة الأربعة حملًا للأمر على الوجوب، ويأتي مقامٌ من الأمر من حيث العبارة أي: عبارة النص أي: لفظ النص تجد أنه على نفس درجة الأول، بل أحيانًا يكون أقوى في العبارة من درجة الأول ثم يكون المشهور عن أحمد أنه يحمله على الاستحباب، لماذا؟

لأنه -رحمه الله-، وهذه الطريقة لغيره، لأنه اعتبر هذا بما؟ اعتبر هذا بموافقة الأصل، الأصل أين هو؟

ليس الأصل هو دليلٌ عقلي، الأصل ما تقضي به جملة الرواية، وقبل ذلك ما تقضي به النصوص بما في ذلك وهو أولها وصدرها نصوص القرآن، فإذا وجد دلالة القرآن أو مُفصل السُنة على معنى ثم جاء حديث على خلاف ذلك وهو صحيحٌ عنده، هنا يحصل التوسع في مسألة ماذا؟ الحمل، ومعنى التوسع لمسألة الحمل أي: الحمل الفقهي للرواية فقد يصرفها عن الوجوب.

ولهذا لما جاء بعض المتأخرين -رحمهم الله- وبعض الباحثين وقال ذلك قبلهم الإمام ابن حزم -رحمه الله-: بأن الأمر عند الفقهاء يقولون إنه للوجوب ثم من حيث التطبيق جعلوا جملة واسعة من الأمر ليست للوجوب، في مذهب الإمام مالك والإمام الشافعي والإمام أحمد وفي مذهب الإمام أبي حنيفة.

وهذا مما اعترض به أبو محمد ابن حزم على الفقهاء: أنهم يقررون عند جمهورهم أن الأمر عند جمهورهم يفيد الوجوب إلا لصارف، ثم يصرفون جملة من الأمر دون أن يعينوا لها صارفٍ.

وهذا الاعتراض الذي يقوله ابن حزم صحيح من حيث الصفة، لكنه غير صحيح كاعتراض، صحيح من حيث الصفة؛ لأنهم لا يُعينون الصارف.

لكن استقراء الكبار من الفقهاء كالشافعي، كالإمام أحمد، كالإمام مالك، كالأوزعي، كالثوري أمثال هؤلاء استقراءهم للأدلة استقراءهم للأدلة وموارد السنن ولا سيما في موارد السنن أكثر؛ لأن أحكام القرآن بيِّنة، أحكام القرآن المفصلة بينة السُنة لا تنسخها كما سيأتي إنما هذا أكثر ما ينضبط في باب السُنة، في باب السُنة استقراءهم الواسع لأحكام السُنة يجعلهم يرون أو يتبين لهم في الحمل أن هذا الأمر لم يرد الشارع به ماذا؟ لم يرد به الوجوب.

وقد يأتي نظيره من حيث العبارة فيُحمل ماذا؟ فيُحمل على الوجوب؛ لأن الأصل والجملة العامة من استقراء السُنة لا تمنعه أي: لا تمنع أن يُحمل على الوجوب لا تمنع.

ولهذا مثلًا **"أفطر الحاجم والمحجوم"** أليس من حيث العبارة العبارة قوية أو ليست قوية في الدلالة على الفطر؟

عبارة إذا جئتها لغةً العبارة قوية، لكن هل وجدنا أن الفقهاء اتفقوا على أن الحاجم والمحجوم يُفطر؟ أو لو خففنا الطلب أو البحث، لو خففنا هل وجدنا أن كل من صحح الحديث -لأنه قد يُعترض أن بعضهم لا يُصحح أحاديث الحجامة، أو يراها ماذا؟ منسوخة- لكن هل كل من صحح ما هو من حديث الحجامة وهي كثيرة: حديث شداد، حديث أبي سعيد وغير ذلك، حديث أنس، هل من يصححها يقول بأنه يُفطر الحاجم والمحجوم؟ لا.

الإمام أحمد جواباته صريحة أن حديث الحجامة صحيح، أنها محفوظة وإن كان بعضها معلول، لكن جوابه صريح بأنها أحاديث الحجامة ثابتة إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، لكن لا يقول الإمام أحمد بأن الحاجم يُفطر صحيح في المذهب، ولهذا فرقّوا كثيرًا بين الحاجم وبين المحجوم، مع أنه إذا نظرنا للعبارة ومن يصحح الحديث اجتمع تصحيح واجتمع عبارة، أليس كذلك؟

لا نريد أن نقول لماذا هذا التأول؟ مع أنه تأول محمود، لكن لماذا هذا الحمل من جهة الحكم؟

لأنهم يراعون الأصول، والشريعة هكذا الشريعة مبنيةٌ على ماذا؟

الموازنة، وأنت ترى أنه في كتاب الله -سبحانه وتعالى- وهذا من إعجاز القرآن وكماله، وهو كتاب رب العالمين وهو كلام رب العالمين -سبحانه وتعالى-، إذا قرأت القرآن وجدت أن آيات القرآن لا تُفصل كل آية تُفصل حكمًا أو تذكر حكمًا مفصلًا بعينه، ثم تغلقه ثم تأتي الآية التي بعدها لتُعطي الحكم الثاني من أحكام الزكاة أو الصلاة أو غير ذلك، ثم تُغلقه إلى آخره، الغالب على طريقة القرآن اتصال الأحكام بالقواعد بالمقاصد بالأسباب بالعبادة والتوحيد والإيمان، أليس كذلك؟

فإذا قرأت آية الصيام مثلًا **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة:١٨٣]**، الخطاب الآن بالإيمان لم يدخل في مسألة الفرع الفقهي المُفصِّل، أليس كذلك؟

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:١٨٣].

فلو أردت أن تقول في تفسير هذه الآية وبيانها: باب الإيمان وأصول الدين لوجدت قولًا واسع.

ولو أرادت أن تقول فيها باعتبار الفقه والحكم لوجدت فيها كذلك قولًا بيِّنًا.

ولو أرادت أن تقول فيها باعتبار طريقة القرآن في تقرير الوجوب وما هي الجمل الدالة على الوجوب لوجدت كذلك.

وإذا أردت أن تقول فيها باعتبار مقاصد الشريعة لوجدت كذلك.

وإذا أردت أن تقول فيها باعتبار العبادة وأثر العبادة على صلاح النفس لوجدت فيها كذلك.

ولو أردت أن تقول فيها باعتبار أثر العبادة في المآل والنجاة لوجدت فيها كذلك.

وكل ذلك تجده واسعًا، بل لا يأي بيان الناس على ما في كتاب الله على الكمال والتمام، فإذًا هذا هو الجمع الذي في طريقة القرآن.

فلما نزل القرآن على هذا الاتصال، لا نقول: على التداخل حتى تكون العبارة منتظمة، لما نزل هذا القرآن على هذا الاتصال العظيم الذي قال الله فيه: **﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا﴾ [الزمر:٢٣]**، لما نزل عى هذا الاتصال العظيم البليغ من الكمال المطلق في بيانه، وتشريعه، وأحكامه، وخبره ولهذا صارت كثيرٌ من أخباره كثيرٌ من أخباره هي ماذا؟

يثبت الأمر والوجوب بالخبر مع أن الصيغة صيغةٌ ماذا؟

صيغةٌ خبرية، وهنا يُقال: كثيرٌ من أخباره على سبيل التجوُّز إذا أُريد بالأخبار ترتيب الأحكام أحكام الفروع عند الفقهاء مثل قول الله تعالى: **﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة:٢٣]** هذا خبر من حيث الصيغة ولكنه ضُمن معنى أحكام الأمر من جهة الوجوب وإلى آخره.

بل التحقيق أنك تقول: كل خبرٍ من أخبار القرآن فإنه يتضمن أحكام الوجوب التي تؤخذ في الأصل مما؟ من الأمر بلا استثناء كل خبر، لما؟ لأن كل خبرٍ كل خبرٍ أول ما يتعلق به وجوب التصديق، أليس كذلك؟

كل خبرٍ عن الله أو أفعاله أو قدره، أو قصص الأنبياء، أو أخبار اليوم الآخر أو غير ذلك أول ما يتعلق به وجوب؟ وجوب التصديق وهذا حكم.

فالاتصال بين الشريعة على هذه الرتبة بين أدلتها وقواعدها ومقاصدها وانتظامها كما قال الله سبحانه: **﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢]** الاختلاف المنفي عن القرآن ليس في الألفاظ وحسب هذا بيِّن، الاختلاف المنفي **﴿لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢]** الاختلاف المنفي عن القرآن ليس في ألفاظه وحسب بل حتى في ماذا؟ حتى في وفي معانيه كذلك على الصحيح، وفي الأمر الثالث ما هو؟

حتى في أحكامه، أحكام القرآن لا يكون فيها تضاد، لا يكون فيها تضادٌ وتناقض، ولهذا استعمل كل إمامٍ من المتقدمين مراعاةً لحفظ هذا الأصل ما هو من الطريقة التي تحفظ هذا الأصل عنده، وتنوعت طريقتهم في ذلك كما تعلم.

المقصود هنا: أن هذا السبب الي ذكره الأحناف في مسألة خبر الواحد ومخالفته للأصل، أو لما سماه بعضهم بالقياس ليس هو مُخترعًا طارئًا، وإن كان ليس مطابقًا حتى لا يُزاد في القول ليس مطابقًا لما كان ينجع بمثله المتقدمون من أئمة الحديث كمالك وأحمد وأمثالهم، ولكن الالتفات للأصل هذا أمرٌ مُعتبر عند جميع الفقهاء، الأحناف جاءوا ووضعوه قاعدة، هل جعله قاعدةً على هذه الطريقة وعلى هذا الإطلاق؟ هل هذا يكون صحيحًا أو راجحًا أو مرجوحًا؟

لا شك أن هذا الوصف عند الأحناف أو هذا الشرط الذي اشترطوه في خبر الواحد عليه مراجعة وعليه مناقشة وجملةٌ مما يصفونه عليه ليست محل تسليم.

لكن هل هو في أصله يُعد من الأوصاف المنكرة والتي اقتيت بها على النصوص من حيث الأصل؟

الجواب: هو ليس كذلك، هو ميزان لكنهم زادوا فيه، زادوا فيه وصفًا وزاد فيه كثيرٌ منهم تطبيقًا، والزياد في التطبيق أكثر من الزيادة في الوصف.

هو وصف أصله له اعتبار عند المتقدمين لكن زادوا فيه وصفًا حيث جعلوه شرطًا، ولهذا يسموه في كتب الأحناف أحد الشروط الأربعة المشهورة عندهم للعمل بخبر الواحد، فنصبوه شرطًا نصبوه ماذا؟ شرطًا.

وهذا الشرط الذي نصبوه لم يُقيد لم يُقيد كما، يعني قد يكون حينما نقول: ليس مطابقًا للأول الذي كان عليه المحدثون أو قدماء المحدثين نعم هو ليس كذلك؛ لأن قدماء المحدثين لا يمكن أن يقفوا عند المتن دون أن ينظروا فيما؟ في الإسناد، أما الطريقة المتأخرة عند الأحناف ما بحثوا في السند، هنا ما ماذا؟

ما بحثوا في السند، جعلوها طريقة من طرق البحث في تطبيق الرواية أو من طرق شروط تطبيق الرواية، ولهذا لئلا يدخل في الإسناد ما جعلوها شرطًا للصحة وإنما جعلوه شرطًا، ما جعلوه شرطًا لصحة خبر الواحد وإنما جعلوه شرطًا للعمل أو لوجوب العمل بخبر الواحد.

ولهذا بعض الأحناف -رحمهم الله- ما يقول: للعمل يقصد قصدًا إلى التعبير بكلمة الوجوب فيقول: هو شرطٌ لوجوب العمل بخبر الواحد، وكأنه يقول: لو طرد الأحكام على الأصول، وقد يقول قائل: ما هو الفرق بين هذا وهذا؟

حينما يقول: شرطٌ لوجوب العمل نتيجته عنده كفقيه أنه يطرد الفروع على الأصل، ويترك هذا الخبر من الخبر الواحد لا يُجيب عنه، لا لا يُجيب عنه ويطرد الحكم على ما يقتضيه الأصل، كقول من يقول مثلًا بأن حديث ابن عباس حديث عبد القيس يُعمل به وليس منسوخًا، ما الجواب عن حديث بُريدة؟ يقول: ليس عندي عنه جواب، لكن كثرة الرواية الأولى تجعل الراجح عنده هو الأول، ولهذا بعضهم كما قلت يتقي كلمة (للعمل بخبر الواحد) ويُعبر (لوجوب العمل بخبر الواحد) بمعنى أنه لا يلزمه عنه جواب.

الطريقة، هذه طريقة الفقهاء، وذكرنا طريقة أصحاب الحديث الأولى والطريقة الثانية وهي طريقة النظَّار.

الطريقة الرابعة: وهي طريقة من يتكلم عن الخبر باعتبار المنطق، هؤلاء لا يدخلون في أحكامه لا يدخلون في أحكامه؛ لأن بحث علماء المنطق ليس المراد منه ذكر الأحكام وإنما ذكر معيار النظر، ولهذا سمى أبو حامد كتابه في المنطق بمعيار النظر، كتاب أبي حامد في المنطق اسمه كما تعرفون وعنوانه معيار النظر فيأتون عليه بهذا.

قد يقول قائل: لماذا نذكر أهل المنطق والأولى أن لا يُذكروا في مثل هذا؟ هذا صحيح لكن لما؟ كان الأولى أن لا نذكرهم، لكن لما؟

لتكلتمل المسألة العلمية لأن التعريف الشائع وهو: أن الخبر ما يحتمل الصدق والكذب، أو الخبر: ما يحتمل الصدق أو الكذب بدل الواو تأتي أو، وبعضهم وجد هذا مُشكلًا فقال: الخبر: هو الوصف هو الوصف الذي يدخله الصدق والكذب، أو الخبر الذي أو الوصف الذي يدخله الصدق أو الكذب فصار يُقدم بكلمة ماذا؟ الوصف.

الذي قدموا بالوصف ما قدموا بها بيانًا، وإنما قدموا بها يتقون نقضًا على الحد، المناطقة إذا تكلموا يتكلمون في الحد ويتكلمون في الرسم.

فمن يقول: هو الصدق أو الكذب، الذي يوصف بالصدق أو الكذب، أو يحتمل الصدق أو الكذب، أو هو الصدق والكذب بالواو هذا عليه نقد وهذا عليه نقد والمؤلف وهو الشيخ أبو الوليد هنا لم يكن مرتضيًا لهذا لما يدخله من النقد، ولهذا هو عرَّف الخبر بقوله ماذا؟

قال: «**الخبر: هو الوصف**» وجعل مسألة الصدق والكذب هي مسألة التقسيم، وأنه ينقسم إلى ما يكون دالًا على الصدق أو دالًا على الكذب، لكنه قال: «**الخبر: هو الوصف**» ووقف عند ذلك.

قال لك قال: «**الخبر: هو الوصف للمُخبر عنه**» لماذا لم يُكمل؟ لئلا ينتقد عليه.

هو يرى وطائفة من النُظَّار يرون أنك إذا أكملت دخل النقد، فإن استعملت أو دخل النقد؛ لأن أو تُفيد الشك تُفيد الشك أو التعدد أو الاحتمال وهذا ليس من صفة الحدود.

طيب وإذا استعملت الواو؟

قالوا: وإذا استعملت الواو أو قلت: إن أو لا يلزم أن تكون للشك؛ لأن (أو) قد تدل على التنوع بل وقد تأتي بمعنى الواو، وإن كانوا قطعًا لا يردونها هنا بمعنى الواو، لكن إذا قلت: إنها لا تفيد الشك ضرورةً هذا دافع صحيح أو في لغة العرب ليست للشك مطلقًا ما قال أحد بذلك، وإن احتملته لكنها لمعاني متعددة وهي التي جمعها ابن مالك بقوله:

خيِّر أبح قسِّم بأو وأبهم واشكك وإضرابٌ أيضًا بها نُمي

فهي تتعدد قطعًا.

طب حتى لو عدلنا عن (أو) برمتها وقلنا: (الواو): ما يدخله الصدق والكذب، أو احتمل الصدق والكذب، أو يوصف بالصدق والكذب.

أولًا: جمهور الأصوليين من النظَّار ومن يقلدهم من فقهاء الأصوليين إذا عرفوا الخبر عرفوه بها قالوا: هو ما احتمل الصدق أو الكذب، أو ما احتمل الصدق والكذب، أو ما يوصف بالصدق والكذب، أو ما يدخله الصدق والكذب، هذا الذي عليه الجمهور من النظَار، هل هذا من تعريف الفقهاء أم هذا من تعريف علماء البلاغة؟ كلا.

هذا دخل على النظَّار، مما؟ من علم المنطق، وهذا هو السبب في التنبيه على مسألة أثر المنطق في هذا، المنطق لما تكلم عن هذا هو لا يتكلم عن الشريعة أصلًا ولا عن أخبار الشريعة يتكلم عما يُسميه المركب التام في مصطلحهم المركب التام، ولهذا يقولون: الخبر مركبٌ تام؛ لأن المركب عندهم لأن المركب عندهم تامٌ، وما؟ وناقص، فيقولون: هو مركبٌ تام يوصف بالصدق والكذب.

كونه مركبًا تامًا هذا ما يسمونه في المنطق بالجنس القريب، هذا جنسٌ قريب في الحد، ثم يقولون: يوصف بالصدق والكذب هذا ما يسمونه الخاصة.

لما اضطروا في تعريفة بالخاصة هكذا أدخلوا عليه الخاصة يوصف بالصدق والكذب، صار بعضهم يقول من المناطقة: هذا ليس حدًا، تحول من كونه حدًا إلى كونه رسمًا، والفرق بينهما في الجملة: أن الحد يُعين الماهية وأما الرسم فإنه يميز الماهية، الحد تعيينٌ للماهية والرسم تمييزٌ للماهية.

جاء بعض من يستعمل المنطق من النظَّار الرازي ووجد أنه يُعترض عليه حدًا ويُعترض عليه رسمًا، طيب ما الحل؟

قال: الأولى أن لا يُحد ولا يُرسم؛ لانتظام العلم به، وحقيقة ليس السبب انتظام العلم به؛ لأنه لو كانت العلة انتظام العلم به لكانت كل ما انتظم العلم به لا يُحد ولا يُرسم، لا هو اضطر اضطرارًا لكنه اتقى أن لا يُقال: إن هذا وقوفٌ على الجهل به قال: لا، هو معلوم، إذا كنتم تقولون: إنه يُحد ليُعلم فهذه مسألة مغلقة؛ لأنه معلوم لأنه معلوم.

فالمقصود: أن هذه الإطالة بمسألة الخبر وأنه ما احتمل الصدق أو الكذب، أو ما احتمل الصدق هذا لا ينتظم أبدًا، ليس في الشرعيات؛ لأن البعض يعترض فيقول: فخبر الله -سبحانه وتعالى- لا يدخله ذلك، وهذا حق خبر الله لا يدخله ذلك، لكن هو قبل الشرعيات حتى في المنطق لا ينتظم ذلك؛ لأن الجمع بين النقيضين، هنا لما تقول جملة: الجمع بين النقيضين خبر هذا، أليس كذلك؟ أليس كذلك؟

خبر الجمع بين النقيضين خبر لا يدخله الصدق والكذب، خلاص هذا ماذا؟ كذب مائة بالمائة.

عدم الجمع بين النقيضين خبر لا يدخل الكذب هذا صدق مائة بالمائة، أليس كذلك؟

لذلك صار بعضهم يريد أن يُغلق هذه الإشكالية في البحث في المنطق فزاد بعضهم كلمة (لذاته) لئلا يُدفع بالمخبر عنه كخبر الله -سبحانه وتعالى-، حتى لو قلت: لذاته أي: لذات الخبر يأتيك الجمع بين النقيضين مثلًا، أو عدم الجمع بين النقيضين، فأحدهما لا يحتمل الصدق والآخر لا يحتمل الكذب وله فروع كثيرة.

وهذا الذي جعل بعض الأئمة كالإمام ابن تيمية -رحمه الله- لما نقد المنطق عيَّن مثل هذه الأوصاف ليس في بحث الخبر لكن في قواعد نقضه واعتراض الإمام ابن تيمية على أن المنطق معيار كما تُوهم لصيانه العقل عن الخطأ.

المنطق علم من العلوم وفيه أخطاءه، وهذه النتيجة التي أراد ابن تيمية -رحمه الله- أن يصل إليها: أنه معرفةٌ فيها أخطاؤها ليدفع ماذا؟

هو لم يرد أن يُكذِّب كل ما يُقال فيه، هذا لم يقل به شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-، ولهذا لما وصفه وصفه المشهور لما قال: "لحم جملٍ غثٍ على رأس جبلٍ" وإلى آخره يدل على أنه فيه حقيقة، أليس كذلك؟

لكنها فيها تكلف تارة، وفيها خطأ تارة، وفيها انغلاق تارة، ويرى أن صحيحه مشترك وهو صح صرح في كُتبه بأن جملة واسعة منه ليس جملة يسيرة جملة واسعة منه صحيحة، بأن جملةً واسعةً منه صحيحة، حتى الأول المنطق المنقول عن الأول وإن يسمونه بالمعلم الأول صحيحة، لكنها ليست من خاصتهم هي مشتركة بين البشر، ومشتركة بين العقلاء، ومشتركة بين الناس.

إنما المعنى الذي قصد في نقده المشهور أو الرد المشهور عنده هو دفع ما تُوهم من أن هذا المنطق المُترجم يُعد ماذا؟

معيارًا لصيانة العقل، وإذا كان معيارًا لصيانة العقل ومن يقول هذا يُقدرون أن العقل هو باب النظر الأول لشريعة، والعقل باتفاق العلماء هو شرط من شروط التكليف، وإذا كان شرط من شروط التكليف فمن باب أولى أن يكون شرط من شروط الاجتهاد، أليس كذلك؟

يعني إذا المُكلف يُشترط فيه العقل فمن بابٍ أعظم وأتم أن يكون ماذا؟

الفقيه هو المجتهد، يُشترط فيه ليس مجرد العقل بل اتزان العقل وانتظام العقل وهو ما سماه بعض الفقهاء من الأصوليين كأبي المعالي الجويني -رحمه الله- : فقه النفس، يقول: يُشترط في المجتهد ليس العقل فقط، يقول: هذا شرط أساسي للتكليف لكن يُشترط فيه فوق رتبة العقل المجرد أن يكون المجتهد فقيه النفس.

ولهذا شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- لما نقده نقده بهذا الاعتبار لدفع ماذا؟

خلاصة نقد ابن تيمية للمنطق ليس فيه الرد على المنطقيين فحسب، بل كل ما عرض للمنطق في كتبه سواء في الفتاوى، أو في درأ التعارض، أو في نقد التأسيس يدور على غرضين ما هما؟

الغرض الأول: دفع اختصاصهم به، لأنه غير صحيح أنه تولد من المشاءين ومن قبلهم إلى آخره من الأسماء التي تعرفونها، وأنه تفرَّع عن طريقة اليونان إلى آخره، هذا ليس كذلك، يقول: دفع اختصاصهم به ولا سيما طبعًا في صحيحه، يقول: كل ما صح منه لا اختصاص لهم به، هذا نتيجة واحد عند شيخ الإسلام الذي يقول: كل ما صح منه لا اختصاص لهم به، هذه النتيجة الأولى التي أراد الوصول إليها.

النتيجة الثانية التي أراد الوصول إليها: دفع توهم أنه معيارٌ لصيانة العقل عن الخطأ فيكون هو المعيار لعدم الخطأ في الشريعة تبعًا لذلك.

والدليل على أن هذا في زمنه كان إشكالًا:

أن بعض الأصوليين من الحُذاق الكبار الذين هم قبل شيخ الإسلام -رحمه الله- لكنهم ليسوا بعيدين في التاريخ صاروا يجعلون في أول ما يكتبونه في أصول الفقه مقدمة في علم المنطق، وصاروا يصطلحون على ذلك مثل ما اصطلح أبو حامد -رحمه الله- فسمى كتابه معيار العلم، معيار ليس هو العلم ولكنه ماذا؟ معيار العلم.

ومن هنا يتبين أن هذا الحد أو الرسم للخبر يرد عليه إيراد حيثما ذُكر، فإن قيل: فحده أو تعريفه بما عرفه به الشيخ أبو الوليد، هنا لما اتقى كلمة الصدق والكذب كلها جعلها تقسيمًا، وقصَّر التعريف أو الحد فيه على ماذا؟

بأنه الوصف للمخبر عنه، قيل: هو اتقى إيرادًا لكنه يلزمه إيرادٌ أيش؟ آخر؛ لأنه عرفه بدون خاصة فأصبح هذا يصلح للخبر ويصلح أيش؟ لغيره، والمقصود من الحد التعيين وهذا لا يُعين.

وإن قلت: أنه رسم فالمقصود من الرسم التمييز وهذا لا ماذا؟ لا يميز، فهو اتقى إشكالًا ولكنه يلحقه ما؟ يلحقه إيراداتٌ أخرى، وهذا الذي اضطر أبا عبد الله الرازي، أو نعم اضطر أبا عبد الله الرازي إلى أن يقول ماذا؟

بأنه لا يُحد، والرازي كثير إذا جئت مثل هذه المتداخلات وهو حسن السؤال ودقيق السؤال إذا أورد الأسئلة انتهى إلى أنه ماذا؟

لا نحتاج إلى تعريف كذا، حتى العلم يقول: لا يحتاج إلى تعريف العلم قال: لأنه معلوم.

فالمقصود: أن الوقوف عند التعريف ليس له عناية خاصةً أنه هنا لا نتكلم عن الخبر مطلقًا، وإنما يُراد البحث في الأخبار التي لها اتصالٌ بها؟ بالشريعة.

وإذا جئت البحث في الأخبار التي لها اتصالٌ بالشريعة فالبحث في المقدمة الكلية عن الخبر ما هو؟ ما يوصف بالصدق، ما يحتمل الصدق إلى آخره، الوصف المجرد، أو الوصف للمُخبر عنه مطلقًا هذه المقدمة أيًا كان القول فيها سواءً اعتُرض عليه أو صُحح فإنها تُعد مقدمة ماذا؟ كلية، كيف مقدمة كلية؟

يعني ليست خاصةً بمسألة الرواية عن النبي -عليه الصلاة والسلام-، أليس كذلك؟

وعليه فإن الأصلح بالعلم والنظر وفي ملاقاة منهج الشريعة، الأصلح في العلم والنظر وفي ملاقاة منهج الشريعة أن الخبر إذا حُدَّ هنا فإنه يُحد على المحل المراد منه، وهو أخبار النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-، وإذا حُدَّت أخبار الرسول -عليه الصلاة والسلام- لم نحتاج إلى المعنى الكلي؛ لأنها لا تُلاقي المعنى الكلي.

لماذا نقول: أن هذا هو االأصلح في العلم والنظر وفي ملاقاة الشريعة؟

أما من جهة العلم والنظر: فلأن المقدمة الأولى كلية، وتُستعمل ليس في جزئيٍ من أجزاءها، لأن ماذا؟

لأن خبر الرسول ليس كخبر غيره، وهم في المنطق يقولون: بأن الجزئي من الكلي لا يُعرَّف بالكلي، انظر هم يقولون: بأن الجزئي من الكلي الجزئي من الكلي لا يُعرَّف بها؟ بالكلي.

فإذا كان لا يُعرَّف الجزئي من الكلي بالكلي فكيف بالجزئي الذي ليس هو من ماذا؟ منتظمًا مع هذا الكلي بل له خاصيته؟

ولهذا الأصلح في العلم والنظر وفي ملاقاة الشريعة أن أخبار الرسول -عليه الصلاة والسلام- يكون حدها وبيانها على ماذا؟

على صفةٍ منصوبةٍ وحدها، ما هي هذه الصفة المنصوبة وحدها؟ اللي هي صفة أخبار الأنبياء الذين هم أنبياء.

أما إذا جئت بين يدي خبر النبي -عليه الصلاة والسلام- في مقدمةٍ تقول لك: أن الخبر ما يحتمل الصدق أو الكذب هذا ما الفائدة منه؟ حتى لو قيل: إن هذا حدٌّ صحيح، أو قيل: إنه رسمٌ صحيح بالاتفاق أنه ماذا؟ كلي، أليس كذلك؟

طيب هذا الكلي ما أثره على؟ ليس له أثرٌ ضروري، ولهذا نصب الأخبار النبوية وهي أخبار الأنبياء على الاختصاص بالقول هذا هو الأليق في قواعد العلم والنظر، وهو الأليق في ملاقاة الشريعة، ولا سيما أن الأول حتى من حيث هو كلي ما سَلِم من ماذا؟ ما سَلِم من النقد أو على أدنى الأحوال الاعتراض، ما سَلِم من النقد وهما مصطلحان معروفان في المنطق النقد وهو أشد، ما سَلِم من النقد، ولو قدَّرت السلامة من النقد المُبطل للحد فإنه لا يسلم من ما؟ من ماذا؟

من الاعتراض، والنقد يُبطل والاعتراض يوجب التمانع، كيف الاعتراض يوجب التمانع؟

لأن الاعتراض يجوِّز للمعترض أن يرسم رسمًا آخر، ويجوِّز للمعترض أن يحُد حدًا ماذا؟ آخر وإن لم يُبطل الأول، وإن لم أيش؟ وإن لم يُبطل الأول، وهذا يؤدي إلى التمانع.

ولذلك الاعتراض أوسع بكثير من ما؟ الاعتراض أوسع، أكثر الحدود عندهم يدخلها ماذا؟ الاعتراض، وإن كان بعض النظار إذا أراد أن ينتصر لقوله سمى اعتراضه أيش؟ نقدًا ليُبطل الأول، ولكن في الغالب أنها يُقال على الحدود هو أيش؟ هو اعتراض.

الاعتراض يجوِّز للمعترض ماذا؟ أن يرسم، حينما يرسم يغير أحيانًا نفسه، لكن أحيانًا يغير فيه كلمة، والتي تشوفوهم في تعاريف مثل حتى الواجب لما جاءوا الأحكام التكليفية، تجد تعريفات متعددة وهذا اتقاء يستحق العقاب فاعله، هذا قال: يُعاقب، قال: لا ما نقول: يُعاقب، نقول: يستحق، رجعوا لمسألة الأسماء والأحكام وهكذا.

فالمقصود: أن ما دام المقدمة الكلية ما هي بسليمة كما ترون في كلام أصحاب الشأن أنفسهم في كلام، وهذا ليس فقط اعترض به أبو يعني عبد الله جملة اعترضوا به، وقبلهم -يعني بس ما أريد أن نطيل في الأسماء التي قد لا يُستحسن الإكثار في ذكرها-، ولا قبلهم إبراهيم بن سيار نفس الاعتراض وعنده اعتراض أشد من ذلك على هذه المسألة من طريقة أبي عبد الله الرازي -رحمهم الله-.

فالمقصود: أن الفقهاء -رحمهم الله- يقصدون بمسألة الخبر ماذا؟

يقصدون بمسألة الخبر المعنى، أهل الحديث يقصدون بالخبر: الرواية عن النبي -عليه الصلاة والسلام-، علماء الأصول قصدوا بالخبر هذا المعنى لكن أدخلوا عليه أثرًا من غيره.

إذا جئنا للطريقة الرابعة أو الخامسة الطريقة.

الطريقة الأخرى، ذكرنا طريقة أهل الحديث وطريقة النظَّار وطريقة الاحناف فقهاء الأحناف وطريقة أهل المنطق وهي الطريقة الرابعة.

الطريقة الخامسة: استعمال مسألة الخبر في تقسيم مَن؟ في تقسيم مَن؟

في تقسيم علماء البلاغة، البلاغيون أيضًا تكلموا عن الخبر في صناعة البلاغة وقالوا: إن الكلام ينقسم إلى خبرٍ وإنشاء، فصار هذا من أساس الصناعة عندهم في التقسيم، لكن هل البلاغيون ينتقلون إلى القسم الثاني فيدخلون في متواتر الأخبار وأحكام المتواتر وأخبار خبر الواحد؟

لا، هم يريدون فقط التمييز، يريدون بحيث إذا تكلموا عن البديع والبيان وهذه الأمور البلاغية يريدون طريقة التحاقها بما كان خبرًا أو طريقة التحاقها بما كان أيش؟ إنشاءً.

ولهذا كلام أهل البلاغة في تقسيم الخبر كلامٌ فيه اقتصاد ليس كثيرًا، ولهذا لم يستعن به الأصوليون كثيرًا، وإن كان كثيرٌ من علماء البلاغة كما تعرفون خاصة الذين كتبوا وألفوا في البلاغة هم نظَّار من أهل الكلام كالجاحظ مثلًا، وكعبد القاهر الجرجاني، وكالسكاكي وغير هؤلاء هم من أهل هذه الصناعة، وبعضهم ليس كذلك كابن قُتيبة -رحمه الله- ليس كذلك ليس من أهل من هذا النوع أو ذاك النوع، لكن يتصلون بأثر علم المنطق.

أقصد دخل على علم المنطق، دخل من علم المنطق أثرٌ على علم البلاغة المكتوبة التي كتبها المشهور من البلاغيين كالشيخ عبد القاهر في كتبه: "الإعجاز ودلائل، وأسرار البلاغة"، باعتبار أنهم متكلمون وباعتبار أن لهم أصول قبل ذلك في مسائل أصول الدين.

ولهذا لما تكلموا حتى عن بلاغة القرآن عن بلاغة القرآن تأثرت عندهم بالأصول العقدية، وهذا معنى ليس متصلًا ببحثنا الآن لكن ينبغي لطالب العلم والباحث في

البلاغة أو في العلم أو في بيان القرآن أن يلتفت له وهو: أن كلام البلاغيين الذي كُتب متأثرٌ تأثرًا بليغًا بأصولهم الكلامية والعقدية.

وهذا بيِّن في تأثر كلام الزمخشري في تفسيره للقرآن الكشاف، تأثره وكلامه في تقرير البلاغة متأثر بأصوله، وكذلك مثل الذين لم يكتبوا هذا في تفسير القرآن ولكن قعَّدوه في قواعد البلاغة، فصار البعض ينتبه له في تفسير القرآن، حتى في قواعد البلاغة، وهذا بيِّن في طريقة عبد القاهر؛ لأنه يُفرِّع عن طريقة أبي الحسن فلما صار يُفرِّع عن طريقة أبي الحسن في مسألة الكلام في كلام الله صار له صار له عناية بمسألة المعنى.

ولهذا وصف الألفاظ عبد القاهر يصف الألفاظ بأنها خدمٌ للمعاني، يستعمل كلمة خدم، خدمٌ هذا استعمال طبعًا بلاغي معروف، يعني ما فيه إشكال كاستعمال بلاغي، بس إنه ويريد أن يجعل المعاني هي ماذا؟

هي صاحبة الرتبة العالية، وأن اللفظ المفرد اللفظ المفرد يقول: اللفظ المفرد ليس فيه بلاغة بذاته حتى يدخله النظم، ولهذا اشتهر له ما يُعرف بقانون أو بنظرية ماذا؟ النظم.

وهو بهذا يستدرك ويستفيدُ في آنٍ واحد، هو يستدرك ويستفيد مِما كتبه الجاحظ، ويستفيد مِن ما كتب الجاحظ باعتبار أن الجاحظ أبلغ منه في هذا، وأعلم منه في هذا الباب كثيرًا وأمتن منه، عبد القاهر صاحب قانون أما الجاحظ صاحب استقرء واسع، صاحب استقراء واسع فهو بلا شك أبلغ منه، وإن كان هذا أحسن مذهبًا من الجاحظ.

ولكنه استفاد منه حتى في مسألة التأليف والنظم أصلها من كلام الجاحظ ليست من كلام عبد القاهر، لكنه يستدرك عليه ماذا؟

ليش هو قال: خدم؟ لماذا قال: خدم؟

لأن ذاك الأول، لأن ذاك الأول عبَّر بعبارة بلاغية أيضًا، ولكنها فيها إضعاف في نظره في نظر عبد القاهر في مسألة المعاني لما قال: المعاني ملقاةٌ في الطريق يعرفها العربي والعجمي وكذا وكذا.

قال: ملقاةٌ في الطريق، كلمة ملقاة في الطريق فيها إشارة إلى ماذا؟ وإنما الشأن في اللفظ.

هل الجاحظ كان يقصد اللفظ المفرد فقط ولا يقصد اللفظ والتركيب؟

كان يريد اللفظ والتركيب، كان يريد اللفظ والتركيب، ولهذا جوهر النظم عند عبد القاهر مأخوذ من الجاحظ، جوهره مأخوذٌ من الجاحظ، وهم أصحاب منهج التغليب، عبد القاهر والجاحظ هم أصحاب منهج التغليب.

لما جاء بعضهم مثل ابن قتيبة -رحمه الله- ما اتخذ منهج التغليب، أراد أن يسلم من هذا الإيراد، ومن هذا المعترك في التغليب؛ فما انتصر لمنهج التغليب، الذي انتصر له من يرى التغليب تغليب المعاني مثل عبد القاهر، أو تغليب الألفاظ مثل الجاحظ، **(١:٤٩:٠٧ ويبحث)** قبل يعني عبد القاهر بكثير يعني.

فلما جاء مثل ابن قتيبة وكما تعلم ابن قتيبة من أصحاب السُنة والاتباع -رحمه الله- لما جاء ما أراد أن يستعمل منهج التغليب، وإنما قال: إن بلاغة وإن الإعجاز مُعتبرٌ بهذا وهذا ولم يذكر جانبًا من جانب ماذا؟

من جانب التغليب هي الطريقة التي استعملها الآخرون، إنما هذا استعمال البلاغيين استعمال مقتصد، فصار الاستعمال الخامس للخبر هو استعمال علماء البلاغة وهو استعمالٌ مقتصد.

الاستعمال السادس، وجئنا عليها ترى كما تلاحظون بالترقي هذا مقصود إنه الأتم فالأتم، أولى الناس بالكلام في الخبر أولى الناس بالكلام في الخبر مَن هم؟

أصحاب الحديث، ثم علماء الأصول الذين يرتبون أحكام الأخبار على الأحكام، ثم بعد ذلك مَن تكلم مِن الفقهاء الفقهاء، ذُكر سبب هذا الاختصاص في كلام الفقهاء عند الأحناف وهو المقصود بالفقهاء هنا الأحناف، ثم ذُكر أهل المنطق، ثم ذُكر بعد ذلك أصحاب البلاغة، ثم ذُكر في الأخير هو السادس النحاة.

النحاة يذكرون الخبر ويقولون: هو الجملة، أو يقولون: الخبر على معنى الجملة ثم يُقسِّمون الجملة يقولون: جملة اسمية، وجملة فعلية، مقارب مقارب لماذا؟ لطريقة أهل البلاغة، لكن حاجة النحاة لكلمة الخبر أقل، حاجة النحاة لكلمة الخبر أقل، ولهذا أكثر كتب النحو لم تدخل فيه ويكتفون بالكلام عن أيش؟

الجملة، الجملة مصطلح كما نعرف ويعرف الجميع مصطلح نحوي شائع الجملة، أما الخبر فهو قليل عند النحاة لكنهم يذكرونه لكنهم، حتى المتقدمون منهم يذكرون مصطلح الخبر.

لما كان الكلام في المقدمة الأولى وجدنا أن المتأخرين من النظَّار أو البلاغيين غَلَبَ عليهم تأثير المنطق في صياغتهم لهذه المقدمة.

أما إذا انتقلنا بعدها للأحكام وهي أحكام الأخبار من جهة ما يُقسِّم الخبر إلى متواتر وإلى آحاد، وأن المتواتر يفيد العلم والآحاد يُفيد الظن، أو يفيد العلم بالقرائن أو إلى آخره من الأقوال التي سيأتي البحث فيها، هذا البحث الآخر تختلف مراجعه عن البحث المقدمة، المقدمة تبيَّن لنا مراجعُها.

ولهذا مما يؤكد أن مسألة الكلي والجزئي التي سبق الإشارة لها أن المحدثين مع أنهم تكلموا عن الخبر والرواية كثيرًا ما أحد من قدماء المحدثين ولا من اعتنى بالأوصاف عندهم اشتغل بمسألة ما يحتمل الصدق والكذب أو ما إلى ذلك، وإنما يقولون: خبر رَسُولُ اللهِ، هذا يُعتبر قائمًا منتصبًا في المراد وفي المعلوم الذي يسمعه السامع، أي: في علم السامع إذا قيل: أخبار النبي انتهى الأمر إليها انتهاءً بيِّنًا لا يحتاج إلى أن تقول: الخبر معناه الكلي كذا، ثم تذهب تُعرِّف الجزئي الخاص منه.

إذا جئنا للأحكام يخرج أثر المنطق عن الأحكام، المنطق لا يُفيد البحث فيه لا يفيد مسألة العلم وماذا؟ والظن، وإن كانوا يذكرون العلم والظن في كتب المنطق لكنها ليست مولدة منه؛ لأنه هو حده أنه معيار فقط، وهذا لا يُناقض ما سبق من اعتراض شيخ الإسلام، إنه يقول: معيار لكن ليس معيار مطلق للعلم، لكن هو في أصله معيار سواء المنطق الذي تُرجم، أو المنطق بمعناه الكلي أو البشري الصحيح فلكل قومٌ منطقهم هذا معروف، وهذا يعني حتى الجاهليون في شعرهم يشيرون إلى هذا، ومنه: قول لبيد:

من معشر سنوا لهم آبائهم ولكل قوم سُنةٌ وإمامها

يعني أن المعاني والحقائق والأعراف سواء العادية أو العقلية أو ما إلى ذلك تنتظم عند البشر ضرورةً، وإذا كان البشر ينتظم عندهم الأعراف فمن بابٍ أولى أن تنتظم عندهم المعقولات، إذا البشر ينتظم عندهم الأعراف فمن بابٍ أولى أن ينتظم عند البشر ماذا؟

المعقولات، لما؟ لسببين:

السبب الأول: أن المعقولات لا تحتاج إلى تجارب بخلاف الأعراف فإنها فرعٌ عن التكرار، ولهذا تُسمى عُرفًا أو عادةً، أليس كذلك؟

اثنين: أن الأعراف والعادات تتغير وتختلف، الأعراف والعادات قد تتغير في المكان الواحد وبالزمان، أو تختلف من مكان إلى مكان أو من زمانٍ إلى زمان، ليست مستقرة على الدوام الأعراف والعادات، يدخلها تنوع بشري كثير بخلاف المعقولات بخلاف المعقولات، ولهذا العلماء -رحمهم الله- علماء الشريعة قالوا: الشريعة لا تُعارض العقل ما قالوا: ما تعارض العادة، أليس كذلك؟

لأن العادة قد تكون عادةً باطلة والعُرف قد يكون عُرفًا باطلًا، النبي لما بُعث في العرب كانت العادة والعُرف عندهم تسيب السوائب، أليس كذلك؟

هذا عُرفٌ باطل، ونزل القرآن: **﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾ [المائدة:١٠٣]**، مع أنها قائمة في أعراف العرب تعبدًا، أعراف تعبدية عند العرب، بعض الأبل هذه يجعلونها بحيرة وهذا حام وهذه سائبة فنُفيت السوائب والوسيلة والحام كما في كتاب الله.

المقصود: أن إذا جئنا للأحكام، فالمؤثر في ذلك ثلاث مناهج قبل أن ندخل في الأحكام، قبل أن ندخل في قراءة أو دراسة الأحكام المؤثر في كلام الأصوليين فيها ثلاث مناهج:

المنهج الأول: وهو المنهج الأصل في الحكم وهو منهج المحدثين، وهو الاصل في هذا وهم أصحاب هذا الشأن، علماء الحديث هم أصحاب الشأن في الخبر من جهة الثبوت وعدم الثبوت وما يفيده وما لا يفيده.

والمنهج الثاني المؤثر في ذلك: هو علم الكلام، وهذا أثَّر تأثيرًا شديدًا، لماذا نذكره؟

لأنه أثَّر تأثيرًا شديدًا في الأحكام التي قررها كثير من الأصوليين أو قررها بعض المتأخرين من أصحاب الحديث، حتى بعض المتأخرين من أصحاب الحديث ويقع هذا أحيانًا في كلام الحافظ ابن حجر، أو حتى في كلام ابن الصلاح، أو حتى في كلام العراقي يقع شيء من هذه الأحكام المنقولة عن أصحابهم من الفقهاء وأهل الأصول، وأولئك الفقهاء وأهل الأصول من أصحابهم نقلوها عن مَن؟

عن أصحابهم من المتكلمين، وإذا أردت التسلسل تقول: نقلوها عن أصحابهم عن أصحابهم من متكلمة أهل الإثبات، ومتكلمة أهل الإثبات فرَّعوها عن طريقة قدماء المتكلمين.

وإلا إذا جئت لابن الصلاح -رحمه الله- وجدته بعيد عن علم المنطق وما إلى ذلك، وهو لهذا ولهذا يُعرف أنه من المُحَرِّمين لدراسته والنظر فيه، ابن الصلاح من المُحرِّمين لنظر فيه.

طيب وكيف يقع في كلامه؟ أو حتى لعلم الكلام ليس مِن مَن يعتني به وإن كان موقفه منه ليس كموقفه من الموقف.

لكن من أين دخل على مثل هؤلاء الذين غَلَب عليهم صِبغة الحديث؟ فإذا ذكرت الحافظ ابن حجر وابن الصلاح والعراقي هؤلاء غَلَب عليهم صِبغة الحديث وهم من حفَّاظ الحديث، وهم من أعيان العلماء المتأخرين من حفَّاظ الحديث -رحمهم الله- غَلَبت عليهم هذه الصِبغة، لكنهم فيما يقررونه ينزِعون إلى هذه الطريق، هل لأنهم ليسوا على ربطٍ لها بطريقة المحدثين المتقدمين؟

هذا له أسبابه، أحيانًا إذا صنفوا يعني مثل طريقة الحافظ ابن حجر -رحمه الله- في المختصرات مثل في النخبة، طريقة الحافظ في النُخبة يميل في هذه المسائل إلى موافقة أصحابه من أهل الأصول، ولهذا يُقرر النتائج بناءً على هذا العُرف في هذه المسائل عند المشهور من الأصوليين من أصحابه.

لكنه إذا جاء -إعني الحافظ ابن حجر- في بعض المسائل التي يريد فيها التحرير كحافظ مثل في نكته على ابن الصلاح، إذا جاء للتحرير هناك وبدأ يتكلم عن طريقة المحدثين؛ وجدت أنه أحيانًا يكاد أن يكون كلامه هذا كلام الحافظ في النكت يكاد أن يكون مخالفًا لكلامه فيما؟

في النخبة؛ لأنه هنا أصبحت ما تكون بأوائل المتون التي يُقررها للمبتدئين ويبتدأون على المألوف في هذا المذهب كالمذهب الشافعي، وما انتظم عند الأصوليين من الشافعية في تقرير مسائله؛ لأنهم يقررون هذا على الأحكام أو يريدون حتى على يعترض على طريقة تقريرهم للأحكام، حتى لا يعترض على طريقة تقريرهم للأحكام.

لكن إذا بحث هذه المسألة كبحث مُحدِّث أو صاحب حديث أو حافظ في الحديث حرر في كلام المتقدمين كلامًا اختلف عن ذلك، وهذا له يعني أمثلة في كلام الحافظ ابن حجر -رحمه الله- مثل كلامه عن الزيادة زيادة الثقة، فأحيانًا يُطلق فيها ما هو الغالب عند الأصوليين والمتأخرين من الفقهاء من أن زيادة الثقة مقبولة هذا يُجمله، وإن كان يذكر هو العلة ويذكر الشاهد.

لكن لما يأتي في تحرير كلام الأوائل في مسألة الزيادة تجد أنه، أو حتى في أحكامه أحيانًا على الأحاديث أحيانًا ينزع في أحكامه على الأحاديث إلى الطريقة التي التي يستعملها المتقدمون من أهل الحديث.

والمقصود: أن الأحكام بعد المقدمة الأولى، المقدمة الثانية في البحث وهي الأوسع وهي المتعلقة بالأحكام العلم والظن، والعلم النظري والعلم الضروري، حتى العلم فيه بحثان؛ لأن بعضهم يقول: أنه يفيد العلم الضروري كالمتواتر مثلًا وسيأتينا -إن شاء الله- لكن لا بد من هذا التصور لمراجع المسائل؛ لأنه هذا الباب له مراجع.

ولذلك يأتي البعض فيقول: أن البحث في مسائل الرواية، وما يُقبل منها وما لا يُقبل منها هذا ليس من صنعة الأصوليين هذا دخل على الأصوليين من كلام أهل الحديث أو نقلوه، هو لو نقلوه من كلام أهل الحديث الأول لكان الأمر حسنًا ولا احتاج إلى الحديث عن هذه المرجعية.

لكن هو في واقع الحال في نفس الأمر كلام الأصوليين من النظَّار في هذا مركب مركب من جملة مراجع، المقدمة الأولى تبيَّن لنا المرجع فيها والتقاسيم الستة في مَن تكلم فيها، الثاني وهي الأحكام وهي الأهم القول فيها مُعتبر ومُتأثر بكلام المحدثين، الثاني بكلام المتكلمين، الثالث بقواعد الفقهاء وهذا أصرحه في الأحكام في مذهب الأحناف؛ لأن مذهبهم يُصرِّح بقواعد، لكنه أيضا مُستعمل حتى في مذهب المالكية والشافعية وأخيرًا في مذهب الحنابلة، أكثر المذاهب تأثيرًا من حيث الصِبغة الفقهية على الأحكام: هو مذهب الأحناف، لما؟

لأنهم تكلموا عن هذه الأوصاف بالتصريح، حتى يتكلموهم بأغلى لغة، أعلى لغة في التصريح ما هي؟

لما يقولون: أنه يُشترط لخبر الواحد كذا وكذا من الأوصاف الفقهية فهو متصل بهذا.

كذلك مُرتبط بالمذاهب الأخرى ليس فقط الأحناف حتى المالكية، وإن كان المالكية ليسوا على الصفة عند الحنفية من جهة التوصيف بالشرط ونحوه، لكن لماذا يُقال عند المالكية؟

لأن طريقتهم هكذا، طريقة الإمام مالك نفسه في أخص كتبه ليس ما كتبه الناس عنه، ليس ما قيده الناس عنه بل في كتابه الذي يُعد أخص كتب مالك أو ما جاء عن مالك هو الموطأ بلا خلاف، ومع ذلك مالكٌ -رحمه الله- في الموطأ وإن ذكر جملة من الاختيارات الفقهية لكنه أشار لقواعد بطريقة قبول الأخبار وطريقة تأويل الأخبار وحمل الأخبار الذي هو فقه الأخبار، ولهذا تجد أنه لا تخفى عليه أحاديث في باب ثم ينصرف عن الأخذ بها، عنده قواعد في هذا، ليس أنه يَرُد السُنة، لا يوجد إمام من أئمة الإسلام لا المتأخرين ولا المتقدمين يَرُد السُنة أو يَرُد الحديث الثابت صحيحًا عن رسول الله، لكن هما أمران:

إما أن يقولوا في ثبوته، وإما أن يقولوا في أيش؟ في حمله أي: في دلالته.

وإلا مالك مثلًا في موطأه ليس في مسألة الصيام التي سبقت لا حتى في مسائل أخرى، الأحاديث التي جاءت بالنهي عن تخصيص يوم الجمعة بالصيام بل بعضها مطلق في النهي عن صيام يوم الجمعة كثيرة، وبعضها ثابت في الصحيحين مُخرَّج عند البخاري ومسلم من المتفق عليه، أليس كذلك؟

ومالك كلامه في الموطأ صريح أنه لا يرى كراهةً في صيام يوم الجمعة ولو حتى على سبيل الإفراد، ولو على سبيل أيش؟

في اعتذار سريع في اعتذار سريع يقول لك: لم يبلُغه، هو صحيح أحيانًا يقول الإمام في مسألةٍ أي إمام سواءً الإمام مالك أو غيره يقول في مسألة: وفيها أحاديث لم يبلُغه هذا موجود هذا ليس منفيًا، هذا واقع لي لمالك هذا يقع لمالك ولغيره بل وقع للصحابة -رضي الله عنهم-، وكثيرًا من الوقائع إذا استقرأناها في فقه الصحابة وجدنا أنها كذلك، بل قد يكون جمهور الصحابة في مجمع لا يحضرهم هذه الرواية ولكنها تحضر البعض منهم مِن مَن لم يحضر هذا المجمع فيجتهدون ثم تأتي الرواية بعد ما ينتظم الاجتهاد وينتهي، أليس كذلك؟

إذًا هذا الخفاء حينما نقول جوابٌ سريع هو جواب صحيح لكن الخطأ لما يكون سريع، ليس الخطأ في أصله هو جواب صحيح، الخطأ في كونه سريعًا، كيف سريعًا؟

أن كل ما وجدت مسألة خالف فيها مالك تقول أيش؟

لم يبلُغه، خالف الإمام مالك في مسألة كذا لعله لم يبلُغه لم يبلُغه لا، هو أحيانًا قد يكون لم يبلُغه وهذا ليس عيبًا أو قد يخفى على بعض الصحابة بل على جمع كما أشرت، ومن صور الجمع التي خفيت فيها الرواية حتى على الكبار من الصحابة مسألة أيش؟ الطاعون، أليس كذلك -عافانا الله وإياكم إياه والجوائح أجمع- .

عمر -رضي الله عنه- كما جاء في صحيح الإمام مسلم وغيره لما، من حديث ابن عباس لما سار عمر ومعه أهل الأجناد أبو عبيدة وأصحابه حتى إذا كان بسرغٍ أي: في

منزل اسمه سرغ، لقيه من لقيه وأخبروه أن الوباء قد وقع بالشام، فهنا عمر بين أن يستمر في ذهابه إلى الشام إذ كانت الفتوحات إذ ذاك وبين أن يرجع إلى المدينة.

فقال لابن عباس: ادع من كان ها هنا من المهاجرين الأولين، قال ابن عباس: فاجتمعوا عنده فاستشارهم فقال بعضهم: "يا أمير المؤمنين، معك بقية الناس وأصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولا نرى أن تُقدِمهم على هذا الوباء"، وقال بعض المهاجرين: يا أمير المؤمنين، قد خرجت لأمرٍ ولا نرى أن ترجع عنه، فقال عمر -رضي الله عنه-: ارتفعوا عني، ثم قال: ادع من كان ها هنا من الأنصار، قال ابن عباس: فاختلفوا كاختلاف المهاجرين، ثم قال: ادع من كان ها هنا من مسلمة الفتح فلم يختلفوا وقالوا: يا أمير المؤمنين، معك بقية الناس وأصحاب رسول الله ولا نرى أن تُقدِمهم على هذا الوباء.

لاحظ الآن من كان ها هنا من المهاجرين، والأنصار، ومسلمة الفتح، وقبل ذلك وجود أيضًا الخليفة الراشد عمر -رضي الله عنه-، ووجود ابن عباس -رضي الله عنه-، كبار فقهاء الصحابة قبل ومع ذلك لم يحفظوا سُنةً عن النبي في هذا، ثم لما أراد عمر عزم على الرجوع وقال: إني مُصبحٌ على ظهرٍ فأصبحوا عليه، فقام أبو عبيدة وقال: يا أمير المؤمنين أفرارًا من قدِر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة.

(١٨)

ينعقد هذا المجلس في التاسع عشر من شهر شوال من سنة ثلاثٍ وأربعين وأربعمائةٍ وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله -الصلاة والسلام- بالمسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- من شرح كتاب الإشارة للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي في علم أصول الفقه.

وكنا قبل الصلاة في كلامٍ عن مبتدأ قول المصنف في باب الأخبار، وأنه ذكر فيه مقدمة من حيث التعريف وسبق فيها إشارة أو إشارات، وإن كانت هذه الإشارات لها تفصيل ليس المقصود من المجلس الدخول في هذه التفاصيل، ولكنها إشارات القصد منها أن يتصل نظر الباحث والدارس لعلم الأصول في باب الأخبار أنه بابٌ متصلٌ بمراجع من المعارف والنظر، وتؤثر هذه المراجع العلمية من العلوم والمعراف التي قُررت في جملةٍ من العلوم تؤثر في بحث علم أصول الفقه.

وسبق الإشارة إلى أن الخبر تكلَّم فيه جملةٌ من أصحاب المعارف وأن الخبر في باب الشريعة أخص القائلين فيه هم أهل الحديث وهم أولى الناس في القول فيه، وذُكرت العلوم التي تكلمت عنه.

وهذا الخبر الذي دار بين جملة علوم تارةً يكون من الاشتراك الاصطلاحي وهذا معناه يُقدَّر، فإنه إذا قيل: هل هذه العلوم التي سبق الإشارة إليها وأنها تكلمت في الخبر هل هذا من الاشتراك اللفظي أو من الاشتراك في الاصطلاح أم أن هذا يتصل بالمعاني والأحكام والتراتيب؟

قيل: هذا منه ما يكون على الأول، ومنه ما يكون على الثاني.

فتارةً يكون هذا من باب الاشتراك في الاصطلاح كالخبر عند النحاة الذي يذكرونـه في مقابل الابتداء أو المتمم للجملة الاسمية حينما يقولـون: الجملـة الاسـمية مبتـدأٌ وخـبر، فالخبر هنا في هذا الاصطلاح النحوي علاقته بالخبر في كلام الأصوليين هو مجرد اشـتراك لفظي؛ لأن الخبر هنا لا يريدون به معنى الخبر حتى عند من تكلم في ذلك من أهل النظـر أو الأصول فضلًا عن الخبر عند أهل الحديث، فهذا مثال للاشتراك اللفظي ما بين النحاة وما بين الأصوليين.

ولكن هل كل ما ذُكر هذا في علمٍ أو معرفةٍ يكون من بـاب الاشـتراك اللفظـي فـالخبر عند هؤلاء هو اشتراكٌ لفظي عند أهل النظر أو عند أهل المنطق أو عند أهل الفقه أو غـير ذلك؟

هذا ليس كذلك، فتارةً يكون من باب الاشتراك اللفظي كالمثال الـذي سَـلَف، وتـارةً يكون متصلًا ذا أثر.

وإذا كان متصلًا ذا أثر فليس من شرطه المُطابقة؛ لأن بعض مَن ينظر في هذا قـد يُقـدِّر إما المطابقة أو على معنى الاشتراك اللفظي والأمر لـيس كـذلك، فتـارةً يكـون مـن بـاب المطابقة بين علمين كلاهما يذكر الخبر فيكون الخبر عنـد هـؤلاء وعنـد هـؤلاء عـلى مـرادٍ واحد، وقد يكون اشتراكًا محضًا لفظيًّا كالخبر مع المبتدأ فهذا اشتراكٌ محضٌ.

وفي الجملة هذان النواعان أو هذان الوجهان فيهما بيانٌ وتميـز، ولا يقـع بهـما اشـتباهٌ في الجملة، وإنما الذي يقع به اشتباه هو الثالث: وهو أن يكون الخبر يُذكر في علـمٍ ويُـذكر في علمٍ آخر ويكون بينهما قدرٌ من الاتصال وإن لم يكن على درجة التطابق.

وكل هذه الأوجه الثلاثة موجودة: فتارةً يُذكر الخبر على معنى المطابقة، وتارةً على معنى الاتصال، وتارةً على معنى الاشتراك اللفظي.

كان البحث في مسألة خبر الصحابي الذي قد يخفى على بعض الصحابة، وكان في رواية ابن عباس -رضي الله عنهما- لما صار من أمير المؤمنين عمر -رضي الله تعالى عنه- في مسيره إلى الشام، فإنك ترى أن المهاجرين اختلفوا الذين معه كما سبق ذكره، والأنصار كذلك، وكذلك مُسلمة الفتح.

فقال عمر -رضي الله عنه- حتى نُكمل الرواية: إني مصبحٌ على ظهرٍ فأصبحوا عليه، فقام أبو عبيدة فقال: يا أمير المؤمنين، أفرارًا من قَدَر الله؟ فقال عمر: "لو غيرك قاله يا أباعبيدة نفر من قَدَر الله إلى قَدَر الله، أرأيت يا أبا عبيدة لو كان لك إبل فهبطت واديًا له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقَدَر الله وإن رعيت الجدبة رعيتها بقَدَر الله؟".

ثم قَدِم عبد الرحمن بن عوفٍ وكان متغيبًا في بعض حاجته فحدَّثهم بما سَمِعه من النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: **«إذا سمعتم به بأرضٍ فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرضٍ وأنتم بها فلا تخرجوا فرارًا منه»**.

فأخذ عمر -رضي الله عنه- والصحابة برواية عبد الرحمن بن عوف، وهو واحد في هذه الرواية، ولم تبلُغ جمهور من كان مع عمر، أو قد يكون قد نسيها فلما سمعها ذكرها، وهذا قد يقع: أن الراوي يكون قد نسي ما روي فإذا ذُكِّر به أي: سمعه فإنه يذكره.

فهذا الذي عَمِل به عمر هو الأصل عند الصحابة: وهو أنهم يعملون بخبر الراوي الواحد الثقة إذا تحقق ثبوته، وإن كان في بعض الأحوال والوقائع لأن إراد هذه الرواية

كان متصلًا بمسألة: وهي أن الفقهاء من الأئمة وكذلك فقهاء الصحابة يستعملون طريقة الميزان في خبر الآحاد أو في خبر الواحد، -الآحاد هنا بمعنى الواحد- وليس ما يُقابل المتواتر، في خبر الواحد يستعملون الميزان حتى لا تضطرب الأحكام، واستعمال الميزان ليس هو الرد وإنما حتى لا تضطرب الأحكام.

لكن كان الأصل عندهم الانتظام، ولا سيما أن هذا الخبر الذي رواه عبد الرحمن بن عوف أولًا لم يتفرد به فإنه يُعلم أنه رواه غيره من الصحابة، ولهذا خرَّجه أصحاب الصحيح من رواية عبد الرحمن بن عوف، وخُرِّج أيضًا من رواية أسامة بن زيد -رضي الله عنه-، هذا من وجه.

ومن وجهٍ آخر فإن هذا الحديث لما حدَّث به عبد الرحمن كان موافقًا للأصول، كان موافقًا لما اجتهد به جمهور الصحابة ويُلاقي مقاصد الشريعة، إنما كان عمر يراجع في بعض الحال، في بعض المسائل التي فيها عموم كمسألة الاستئذان؛ فإن أبا موسى لما استأذن على عمر كما في الصحيح ثلاثًا ثم رجع، ثم أتاه من الغد وأخبره بخبره الأول أمره عمر أن يأتي بشاهدٍ معه على ما روى.

فأخذ ذلك أبو موسى وأتى الصحابة -رضي الله عنهم- فشهد له أبو سعيد بذلك كما في رواية أُبي بن كعب -رضي الله عنه- ورواية أبي موسى الأشعري -رضي الله عنهما-، فهل هذا الذي طلبه عمر كان على سبيل الشرط؟

لم يكن على سبيل الشرط، لم يكن عند الصحابة -رضي الله عنهم- شرطٌ في خبر الواحد، وإنما كان عندهم الميزان فيعرض هذا وإن كان قليلًا، فإن الوقائع إذا عُدَّت في فعل عمر حتى لا يُطرد عليها منهجٌ عام، إذا عُدَّت هي قليلة كخبر الاستئذان فطلب معه

شاهدٌ في ذلك، ولم يُقدَّر أنه لو لم يقع شاهدٌ كأبي سعيد هل كان عمر لا يقول بالاستئذان ثلاثًا؟

هذا لم يثبُت، فإن عمر لما طلب الشاهد لم ينف الحديث حتى يرد الشاهد به، وإن كان طلب من أبي موسى ذلك وقال له ما قال مما هو مذكور في رواية الإمام مسلم، وإن كان -رضي الله عنه- يعني خاله يريد أن يفعل ما قاله وإنما أراد به عزمًا، وهذا مألوفق في كلام الناس وفي كلام العرب خاصة فإنهم يتوسعون في الوعد ويتوسعون في المواعدة.

العرب تتوسع في الوعد والموعدة فقوله: "لأوجعنك" إلى آخره ليس المقصود منه أنه سيفعل ذلك إن لم يأته بشاهد، وإنما كانت من الوعد والمواعدة التي كانت العرب تألف فيها التوسع في القول.

لكن هذا كان عارضًا من أمير المؤمنين عمر -رضي الله تعالى عنه-، وله ما يقتضيه، ولم يكن أصلًا ولم يكن على سبيل الشرط وليس فيه اضطراد.

ومن مثاله الآخر أن يكون عنده أن هذا الرواية فُهمت فهمًا وليست من القول الذي قاله النبي -عليه الصلاة والسلام-، كخبر فاطمة بنت قيسٍ -رضي الله عنها-، والحديث أيضًا رواه الإمام مسلم وغيره أن فاطمة بنت قيسٍ -رضي الله تعالى عنها- لما طلَّقها زوجها، الطلاق البائن المبتوت لم يجعل لها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- سُكنى ولا نفقة.

فمُسلم -رحمه الله- لما روى هذا الحديث ذكر فيه أن عمر -رضي الله تعالى عنه- قال: **"لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا -صلى الله عليه وسلم- لقول امرأةٍ لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السُكنى والنفقة"**، فهذه الكلمة التي قالها عمر في حديث فاطمة بنت قيس؛

لأن حديث فاطمة هو رواية حال، فإن فاطمة تروي أن هذه الحال وقعت لها وليست من القول.

ورواية الحال تختلف في قواعدها عن رواية القول هذا من وجه، ومن وجهٍ آخر أن عمر -رضي الله عنه- فَهِم أن هذا الفهم منها لا يثبُت؛ لأنه قابله ما دل عليه القرآن عند عمر وطائفة من أهل العلم.

هذا إذا قُدِّر أن ما قاله عمر -رضي الله عنه- في هذه الرواية أنه محفوظٌ وهذه طريقة لبعض أهل الحديث يرون أن هذا محفوظ عن أمير المؤمنين عمر في الرواية ومِن مَن يراه محفوظ أنه محفوظٌ الإمام مسلم في صحيحه، فإنه ذكر هذه الرواية وذكر قول عمر -رضي الله عنه-.

وبعض أهل الحديث لا يذهبون إلى هذا ويرون أن هذا لم يثبُت عن عمر -رضي الله عنه- وهذه إحدى الطريقتين للإمام أحمد -رحمه الله-، فإن الإمام أحمد -رحمه الله- يذهب إلى أن المطلقة طلاقًا بائنًا المبتوتة ليس لها سُكنى ولا نفقة ويعمل في هذا بحديث فاطمة بنت قيسٍ -رضي الله عنها-.

وأما ما جاء عن عمر فإن أحمد -رحمه الله- تارةً يتركه باعتبار أن الأصل هو العمل بالدليل من السنة ويجعل هذا من اجتهاد عمر الذي تركه أحمد وأمثاله، وتارةً الإمام أحمد -رحمه الله- وهذا جاء عنه محفوظ -رحمه الله- أنه لم يثبُت هذا عن عمر؛ ولهذا نفى صحته عنه في بعض جوابه، وهو جوابٌ أيضا لبعض المحدثين برتبة الإمام أحمد كالإمام أبي حاتم -رحمه الله- فإنه أيضًا مِن مَن أعل هذه الرواية عن عمر، فإذًا هل عمر قال ذلك؟

فيه وجهان للمحدثين من المتقدمين:

منهم من يجعله محفوظ عن عمر كمسلم وطائفة.

ومنهم من يجعله لم يثبُت عن عمر وأنه معلولٌ إلى عمر.

وإن كان أصل الحديث ثابتٌ عندهم وهذه طريقة أحمد وأبي حاتم أو إحدى الطريقتين عند الإمام أحمد وهي طريقة أبي حاتم.

ترى هنا أن أمير المؤمنين عمر -رضي الله عنه- هنا ثلاث وقائع في أمر الطاعون ورواية عبد الرحمن بن عوف، وفي الاستئذان، وفي خبر فاطمة بنت قيسٍ، وطريقته اختلفت في الموارد الثلاثة إذا قُدِّر سلامة الثالثة من الإعلال طريقة عمر اختلفت: فهنا طلب شاهدًا في حديث الاستئذان، وفي حديث الطاعون لم يطلب شاهدًا، وفي مسألة حديث فاطمة بنت قيس قال ما ذُكر عنه مِن ما رواه مسلم وغيره.

الأصل من هذه الأجوبة الثلاثة من عمر، الأصل عنده وعند الصحابة: هو ما ذكره في خبر الطاعون هذا هو الأصل، لكن ينتاب عمر بعض الشيء فيسأل؛ لأنه يخشى أن يكون عرض نسيانٌ، ويخشى أن يكون هذا من الفهم وهذا يقع من عمر ومن غيره كما في قصة أبي بكر -رضي الله عنه- مع المغيرة في ميراث الجدة كذلك.

وجاء هذا أيضا عن عائشة في حديث ابن عمر إن الميت يُعذَّب ببكاء أهله عليه وإن كان المحفوظ ما قاله ابن عمر، فليس كل ما اعترض به واحد من الصحابة على غيره صار المعترض أولى بذلك.

لكن هذه الأحوال العارضة، هذه الأحوال العارضة من بعض الصحابة ليست أصلًا وليست مذهبًا عندهم، وليس يذكرون ذلك على سبيل الشرط في خبر الواحد وإنما على سبيل الميزان الذي تقوم له جملةٌ من الأسباب، واستعمل ذلك مَن بعدهم، وإن كان في

طبقة الصحابة هو أضعف بلا شك، ولكن يعني أضعف من جهتهم كان الإعلال في الرواية باعتبار أن الصحابة -رضي الله عنهم- عدولٌ ثقات.

لكن يعرض النسيان في الرواية أحيانًا، فيراجع عمر وأمثاله ولا سيما من الخلفاء وأصحاب الولاية الذين لهم شأنٌ عام فيراجعوهم في بعض الأحكام المتعلقة بعموم المسلمين، من باب العناية والضبط لسُنة النبي -صلى الله عليه وسلم- وروايتها، لكنه ليس على سبيل الشرط.

ومن هنا أُخذ ما أُخذ على المتأخرين من فقهاء الأحناف لما سموا ذلك شرطًا، فإن الشرط هنا لغته لغةٌ رفيعة، والمقام لا يُلائمه مقام الشرط وإنما مقام الميزان، والميزان لا يختص بالفقه بل يجب أن يكون متصلًا بالفقه وبالرواية، وهذه من أوجه الاعتراض على طريقة فقهاء الأحناف.

وإن كان في المجلس السابق اعتُذر لها بجملة اعتذارات لبيان مقصودهم فيها، ولكن الاعتذارات التي سبقت أو التصحيح لأصل هذه الطريقة التي قررها علماء الحنفية -رحمهم الله- لا يعني -كما سبق الإشارة إليه- السلامة لها من كل وجه أو أنها تُطابق ما جاء في طريقة عمر، أو أن طريقة الأحناف فرعٌ عن طريقة عمر.

فإنه ليس أحدٌ من الصحابة ولا التابعين ولا الأئمة المتبوعين المتقدمين، بل ولا الإمام أبو حنيفة -رحمه الله- يذكر هذا على سبيل الشرط، ولا سيما أن القياس الذي يذكرونه كما تعرفون هم الفقهاء في الجملة، والأحناف بخاصة ليسوا محلًا واحدًا فيه، بل كبار أئمة الحنفية وهم ثلاثة: القاضي أبو يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني، وزفر بن الهذيل،

هؤلاء الثلاثة وهم سادات الحنفية بعد أبي حنيفة -رحمهم الله- هؤلاء الثلاثة استعمالهم للقياس فيه تفاوت استعمالهم للقياس فيه تفاوت.

وأكثرهم عملًا بالآثار محمد بن الحسن -رحمه الله-؛ لاتصاله بأهل الحديث وطريقته في ذلك تُقارب الطريقة التي يستعملها الإمام الشافعي -رحمه الله-، وهو إمام بالغ الشأن وبدرجة وطبقة الشافعي ودرجة فقهه، لكنه صار صاحبًا لأبي حنيفة فسُمي صاحبًا، وإلا هو مستكمل الفقه، واسع العلم، بليغ النظر وكتبه التي كتبها وهي عمدة في المذهب الحنفي كما هو معروف دالةٌ على ذلك.

وزفر بن الهذيل -رحمه الله- معروف أنه أوسع الثلاثة، بل أوسع من بعض المتأخرين من الأحناف، أوسع الثلاثة أقيسةً فهو كثير القياس.

فإذًا الأصل الذي يُرد إليه هذا الشرط وهو القياس مثلًا ليس وجهًا واحدًا عند كبار أئمة الحنفية، فلما لم يكن وجهًا واحدًا وقد عُلِّق به شرطٌ دلَّ على أن هذا التعليق لم يكن محكمًا.

المقصود: أن ما جرى من بعض الصحابة كعمر في هذه المسائل الثلاث التي سبقت، أو كأبي بكر، أو كعائشة -رضي الله عنها-، أو غير هؤلاء في الوقائع فإن هذا من باب الموازنة، وهذا الأصل اطَّرد مع المحدثين بعد ذلك، اطَّرد مع المحدثين بعد ذلك، ومِن ما كانوا يتقونه كما سلف: إما نسيان الراوي، وإما أن يكون الراوي حمل فهمًا.

وهذا ثابت أن الراوي قد يحمل فهمًا ولا يكون ما فهمه كذلك، وحكاية الحال تختلف عن النقل للقول، وهذا سبب اختلاف بعض الروايات الصحيحة المنتظمة الإسناد، أنها

قد تكون من رواية الحال التي يختلف في فهمها الراوي، ولا يكون الإسناد فيه إعلالٌ بذاته، لكن يكون حكاية الحال المحتملة فيكون هذا فَقِه منها محلًا وهذا فَقِه منها محلًا.

ونأتي بعد ذلك بعد هذه المقدمة مِن جهة الاتصال، نأتي بعد ذلك إلى المقدمة الثانية وهي المقدمة الأجلَّ من جهة الأحكام، وهي التي فيها أحكام الأخبار من حيث التقسيم والاصطلاح الذي اشتهر عند أهل الحديث المتأخرين وعند الأصوليين وعند النظَّار، نعم.

المتن:

قال الإمام الباجي في كتابه الإشارة: «باب أحكام الأخبار:

الخبر: هو الوصف للمُخبر عنه، وهو ينقسم إلى قسمين: صدقٍ، وكذب.

فالصدق: هو الوصف للمُخبر عنه على ما هو به.

والكذب: هو الوصف للمُخبر عنه على ما ليس به»

الشرح:

هذا سبق القول فيه، هذه المقدمة أو هذا الفصل سبق القول فيه، نعم.

وإنما قال: **«فالصدق: هو الوصف للمُخبر عنه على ما هو به»**.

أي: ولو كان قائله كاذبًا يعني يُعرف بالكذب، والعكس: أن الكذب يكون المخالف لما أُخبر به ولو كان قائله الأصل فيه أنه من أهل الصدق، لكن هذا معنى ظاهر يعني لا يحتاج إلى نظرٍ أكثر.

المتن:

«فصلٌ:»

قال -رحمه الله-: «فصلٌ: إذا ثبت ذلك فإنه ينقسم إلى قسمين: تواترٌ، وآحاد.

فالتواتر: ما وقع العلم بمُخبره»

الشرح:

هذا التقسيم الأول ويترتب عليه أحكام، بعض التقاسيم يغلب فيها الاصطلاح، بعض التقاسيم يغلب فيها الاصطلاح، وكما أسلفت في الخبر في المقدمة الأولى أن القول فيه قولٌ كلي، ولهذا قال فيه أصحاب معارف كثيرة، وليس كل من قال فيه من ذوي المعارف يكون مؤثرًا في معرفة غيره، فتارةً يكون من باب المشترك.

والدليل على هذا غير ما سبق ذكره: أنك ترى أن المحدثين إذا استعملوا الخبر ويُراد به الرواية يسمون الخبر، ويسمون الرواية، ويسمون الحديث، أليس كذلك؟ على معنى في جملته واحد عندهم، وقد يقول بعضهم بأن الخبر قسمٌ من أقسام خبر الآحاد كما هو معروف لبعض أهل الحديث المتأخرين، إنما يستعملون مع الخبر الرواية والحديث.

وإذا جئت أهل المنطق، وأنهم يستعملون الخبر كما سبق فلهم معه اصطلاحاتٌ إن لم نقل: إنها مماثلة فهي مجاورة، إن لم تقل: إنها مماثلة فهي تُعد عندهم أيش؟

تُعد عندهم في سِلكه وفي نظمه مجاوره له، بل كثير منهم يسوي بينها، فكما كان أصحاب الحديث يقولون: الخبر والرواية والحديث على معنى مماثل أو مجاور أصحاب المنطق يقولون: الخبر والقضية والقول، ويجعلونها على معنى يجعلونها على معنى واحد أو على معنى مجاور بحسب طُرقهم.

وإذا جئت مثلًا لأهل البلاغة وجدتهم يقولون: الخبر، وبعضهم يقول: الكلام، فيجعلون الخبر ليس قسمًا فيقولون: خبرٌ وإنشاء، وإنما يجعلون الخبر على معنى الكلام، وهلم جرا.

فإذًا لما جئنا للتواتر هنا الاصطلاح هنا ليس كالاصطلاح السابق، الاصطلاح هنا اصطلاحٌ له حكمه وله آثاره، لما استعمله أصحاب الحديث رتبوا عليه أحكامًا، ولما استعمله أهل الأصول رتبوا عليه أحكامًا، ولما استعمله أهل الكلام والنظر رتبوا عليه أحكامًا، فهو اصطلاحٌ له أثره من جهة الحكم.

هل قدماء المحدثين يقسِّمون الرواية إلى المتواتر والآحاد؟

هذا الاصطلاح بهذا النظم لم يكن مشهورًا عند القدماء من المحدثين، وإن كان اسم التواتر استعمله مَن استعمله من أئمة الحديث، فجاء ذكره في كلام الإمام الشافعي، وهو من فقهاء وأصحاب أهل الحديث، وجاء ذكره في كلام بعض المحدثين كأبي عبيدٍ أيضًا، وجاء في كلام الإمام أحمد -رحمه الله- وغيرهم.

فهو من حيث الاستعمال ليس غريبًا على أهل الحديث، لكنهم لا يذكرونه -أعني السالفين- على سبيل الآحاد والمتواتر على هذا التطابق في تقسيم الرواية وإنما يسمون المتواتر، ويسمون خبر الواحد، وخبر الواحد مشهور عند قدماء المحدثين، ليس الآحاد وإنما خبر الواحد، خبر الواحد مشهورٌ عند أهل الحديث وهو أوسع عندهم من الآحاد الذي يُقابل التواتر.

أوسع من حيث الأثر على الأحكام وإن كان أخص من جهة أنه ليس كل ما كان آحادًا يكون عند المحدثين المتقدمين هو خبر الواحد ليس كذلك، لكن استعمال التواتر وأكثر منه خبر الواحد.

إذا جئنا لهذين الاصطلاحين من حيث المعارف، وقبل ذلك إذا أردنا أن نُرتب على الطرق المبتدأة في تحرير المسائل واتصالها باللغة، فاصطلاح التواتر والآحاد من حيث اللغة هو اصطلاح ملائم، ليس عليه معارضة من جهة لغة العرب، هو ملائمٌ من جهة اللغة، ويقبل التقسيم من حيث القواعد التي هي قواعد النظر أن تقول: إن الرواية تنقسم إلى متواترٍ وآحاد.

ولهذا لم يُعترض على ذات التقسيم من حيث هو مجرد، لم يُعترض على ذات التقسيم من حيث هو مجرد؛ لأن التقاسيم الاصطلاحية على ثلاث أوجه أو على ثلاثة أوجه، ما هي هذه الأوجه؟

الوجه الأول: أن يكون التقسيم الاصطلاحي صحيحًا من حيث اللغة، وإذا قيل: صحيحٌ من حيث اللغة فقد يقول قائل: وهل من شرط الاصطلاح أن تصححه اللغة؟

يُقال: المقصود بتصحيح اللغة: أن لا يُعارض اللغة، أن لا يُعارض اللغة؛ لأن لا يؤدي إلى إخلال في الفهم، إذا عارض اللغة صار قدحًا في هذا الاصطلاح؛ لأنه إذا عارض اللغة صار قدحًا في هذا الصطلاح باعتبار ماذا؟

باعتبار أن اللغة العربية هي لغة فهم الشريعة في الأصل، فيؤدي هذا الاعتراض من جهة اللغة إلى وجهٍ من الإخلال.

فالمقصود بتصحيح اللغة: هو سلامة الاصطلاح من الاعتراض اللغوي.

والثاني: أن يكون مصححًا من جهة قواعد النظر، فإذا اجتمع في الاصطلاح أو في التقسيم هذا وهذا سُمي اصطلاحًا صحيحًا لفظًا ومعنى، سُمي اصطلاحًا صحيحًا لفظًا ومعنى، سواءً صار اصطلاحًا عامًا في جملة علم أو لطائفةٍ من أهل العلم، وهذا كثيرٌ وهو الغالب على الاصطلاح أنه صحيحٌ لفظًا ومعنى.

وإذا قلت: أنه صحيحٌ معنى فليس المقصود بتصحيحه في المعنى أن يكون صوابًا، وإنما المقصود أنه صحيحٌ أن يُتخذ لمن يتخذه من أهل الاصطلاح، ولهذا مثلًا إذا جئت اصطلاح الفقهاء وجدت للأحناف اصطلاحات في مذهبهم حتى في طريقة تسمية الأحكام، فمثلًا لا يقولون: بأن الأحكام التكليفية خمسة وإنما عندهم الفرض مثلًا هو الواجب، أليس كذلك؟

هذا ماذا يُقال عنه؟ يُقال: هذا اصطلاحٌ صحيح لفظًا ومعنى، لكن هل قول الأحناف هو الراجح؟

على قول الجمهور لا يلزم هذا، الجمهور يقولون: دلالة النص هي الأولى، الأحناف يقولون: دلالة العبارة هي الاولى، والنص عند الأحناف ليس معنى النص عند الجمهور، اختلفوا في تفسير النص أو لم يختلفوا؟

اختلفوا، ماذا نقول عن هذين الاصطلاحين؟

سنقول عن اصطلاح الجمهور: صحيح لفظًا ومعنى، ونقول عن اصطلاح الأحناف: أنه صحيحٌ لفظًا، لكن لا يلزم إذا صححت هذا أن يكون هو الراجح وإلا لزم الجمع بين النقيضين تارة أو المتضادات تارةً أخرى.

فالغالب على اصطلاح أهل العلم والمعارف من أهل الشريعة أو أهل اللغة أو أهل النظر الغالب على الاصطلاحات أنها من الوجه الأول، ما هو؟

الوجه الصحيح لفظًا ومعنى لفظًا ومعنى، ومعنى كونه صحيحًا على ما سبق.

الوجه الثاني: أن يكون صحيحًا لفظا ولكنه ليس صحيحًا من جهة المعنى، بمعنى: تحتمله اللغة تحتمله اللغة ولكنه يوجب معنى لا ينتظم مع قواعد النظر، فهذا الاصطلاح يُعترض عليه.

ولعله مِن ما يُمكن التمثيل به لهذا الكلام في الخبر ما هو الذي سبق، فإنه من حيث اللغة؛ اللغة لا تعترض على هذه التسميات، ولكنه من حيث قواعد النظر عليه نقدٌ وعليه اعتراضات، فيكون الاصطلاح بهذه الطريقة مِن ما يُستدرك أو يدخله السؤال أو الاعتراض.

الثالث: أن يكون الاصطلاح من حيث المعنى يكون صحيحًا أي: ملاقيًا لقواعد النظر ولكنه ن حيث اللغة غريبٌ على اللغة، ولكنه من حيث اللغة غريب غريبٌ على اللغة فلا يكون له اتصال باللغة.

وهذا له أمثلة من امثلته عند طائفة: ما يُسمى بالتأويل على طريقة النظَّار، فهذا إذا صححوه بعض النظَّار الذين يصححونه لا يسوغون تسميته تأويلًا بهذا الاعتبار.

ويقع القسم الرابع وهو قليل جدًّا: أن يكون الاصطلاح خطأ لفظًا ومعنى يجتمع فيه، ولكن هذا قليل في الاصطلاح.

وجمهور الاصطلاح على الأول، هذا في تمييز المصطلحات.

وعليه إذا جئنا للمتواتر والآحاد من حيث اللغة ومن حيث قواعد النظر فإن قواعد النظر تحتمله؛ أن تكون الرواية مُقسَّمة إلى متواتر أو آحاد.

وإذا جئت للغة فاللغة كذلك تحتمله؛ لأن اسم التواتر والآحاد من الأسماء المعروفة في دلالة اللغة، فالتواتر في اللغة: هو التتابع، إذا تواتر المطر قالت: العرب: تواتر المطر بمعنى تتابع المطر، ومنه قول لبيد بن ربيعة العامري في معلقته:

يعلو طريقة متنها متواترٌ ... في ليلةٍ كَفَرَ النجوم غمامها

وهذا البيت فيه غرابة؛ كأنه مُركب تركيب على مصطلحات أهل الحديث، الشطر الأول منه؛ لأنه قال: يعلو والعلو معروف، أليس كذلك؟ علو الإسناد.

طريقة والطريق معروف، أليس كذلك؟ متنها

يعلو طريقة متنها

المتن أيضا معروف، متواترٌ معروف.

البيت الثاني لا، الشطر الثاني ليس كذلك.

فالمقصود إنه يقول: يعلو، الطريقة طبعًا في كلامه الوسط، الطريقة هنا يريد بها الوسط:

يعلو طريقة متنها

المتن وطريقة المتن يعني الوسط، طريقة المتن أي: الوسط.

المقصود: أن هذا معروفٌ في اللغة ومثله الآحاد كذلك، فيُقال: جاء القوم آحادًا، أي: منفردين أو ليسوا مجتمعين ونحو ذلك.

فهو من جهة اللغة منتظم، ومن جهة المعاني بقواعد النظر أيضًا صحيح، هذا التصحيح يقف عند كلي التقسيم، يبدأ النظر والمناقشة حينما يدخل الحد لتمييز المتواتر عن الآحاد، هذه المسألة مهمة قد تخفى في بعض البحوث أحيانًا إلى أنه قد يكون التقسيم من جهة اللغة، ومن جهة قواعد النظر، بل ومن جهة الشريعة، يكون تقسيمًا صحيحًا.

لكن يدخله الاعتراض إذا دخله الحد فيكون بعض ما يُحد به أسماء هذا التقسيم هي محل الاعتراض، هذا تفريق مهم، ومن مثاله في غير مسألة التواتر والآحاد: تقسيم الدين إلى أصولٍ وفروع، فإنك إذا نظرته من جهة اللغة اللغة تحتمله، وإذا نظرته من جهة قواعد النظر فقواعد النظر تحتمله، وإذا رددته إلى ميزان الشريعة فميزان الشريعة تحتمله.

وهذا كثير في تقريره في القرآن وفي السنة، ولكن من بيِّنه في السُنة قول النبي -صلى الله عليه وسلم- في حديث شُعب الإيمان وهو ثابت في الصحيحين وغيرهما من غير وجهٍ: **«الإيمان بضعٌ وسبعون شعبة»**، جاء في رواية الإمام مسلم: **«فأعلاها: قول: لا إله إلا الله، وأدناها: إماطة الأذى عن الطريق»**.

ولهذا اتفق المسلمون على أن الشريعة فيها الواجب وفيها النفل، حتى إن بعض الفقهاء كالاحناف كما سبق، لم يقفوا عند الواجب وأرادوا أن يجعلوا لبعض الأحكام، إما لقوة دليلها من جهة القطعي والظني أو لغير ذلك، أن يجعلوا لها اسمًا أرفع فسموها الفرض.

ومثله حديث ابن عمر المتفق عليه **«بُني الإسلام على خمس... إلى آخره»**، **فالقصد** أن الشريعة ماضية أن ثمَّة ما هو من الأصول وما هو من الفروع، والمعرفة بأصول الدين وأصول الإيمان هذا أمر مستفيض في الكتاب والسُنة؛ لذا لم يُعترض على أن الشريعة فيها

أصولٌ وفروع، ومن توهم عن شيخ الإسلام ابن تيمية أنه ينفي تقسيم الدين إلى أصولٍ وفروع فقد غَلِط عليه غَلَطًا صريحًا، فإنه هو ما هو قد استعمل هذا في كلامه كثيرًا.

إنما مأخذ، أصبح الحد التقسيم الآن احتملته اللغة، واحتملته قواعد النظر.

قد يقول قائل: ما فائدة قواعد النظر؟ لماذا لا نكتفي بالشريعة واللغة؟ لسببين:

السبب الأول: بعض هذه التقاسيم ليس متصلًا بالشريعة، ليس هو في مادة الشريعة بل في مادةٍ من المقدمات السابقة.

الثاني السبب الآخر: أنه حتى في المسائل التي هي في باب الشريعة لا بد أن يكون هذا الميزان مُعتبرًا؛ لئلا يقود إلى الإيهام؛ لأن المقصود من التقاسيم والاصطلاح هو البيان، فلو قُدِّر أن المعنى صحيح ولكنه حمل وجهًا من الإيهام، فلو كان في ذاته صحيح بمعنى أنه إذا فسَّره قائله وجدنا تفسيره صحيحًا من حيث الشريعة ولكنه حمل إيهامًا، من الكاشف لكونه يحمل إيهام؟

قواعد النظر هي التي تكشف أنه يحمل الإيهام، فإذا حمل الإيهام ولو كان عند تفسيره يكون صحيحًا فيُقال: هذا تقسيم، يعني مثل لما قسَّم ابن حزمٍ -رحمه الله- الأحكام أو الشريعة قال: إلى ظاهرٍ ومؤول، ابن حزم يقول: الظاهر، وما؟ والمؤول، ثم إذا فسَّر المؤول وجدت تفسيره من حيث الشريعة صحيح، صحيح بمعنى ماذا؟

مُحتمل، ليس صحيح بمعنى راجح، ليس صحيح بمعنى راجح، طريقة ابن حزم في هذا مرجوحة، ومنهجه الظاهري مرجوح في مقابل مناهج الفقهاء، لكن المعنى إذا فسَّره ابن حزم واسم الظاهر عند ابن حزم إذا فسَّره فُهم على مراد صحيح في ذاته.

لكن هذا التقسيم الذي استعمله ابن حزمٍ وإن مضى احتمال اللغة له وأنه إذا فُسِّر من قائله كابن حزم إذا فُسِّر احتملته الشريعة كتفسير وليس كحكم، هذا لعله أصبح بيِّن حتى لا يتداخل أو تتداخل الأحكام أو المقصود.

لكنه يوجب الإيهام ولا لا يوجب الإيهام؟ أوجب إيهام، ولا سيما مع كثرة القول بالتأويل عند المتكلمين عند المتكلمين، فصار هذا الاسم مما يوجب الإيهام وصار يُسار إلى تركه، ولهذا لم تكن طريقة أبي محمد بن حزم في هذا التقسيم طريقة؛ لأنها توجب الإيهام من حيث قواعد النظر.

وإذا كان كذلك، فهذا التقسيم للدين إلى أصولٍ وفروع الإشكال يأتي في الحدود، فإذا قيل: أصول الدين هي قواعده وهي الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وأركان الإسلام، وقواعد الشريعة الكلية هذه تُسمى بأصول الدين، وأما الفروع فهي مُفصَّل لبعض الأحكام، ومُفصَّل المعاملات ومُفصَّل بعض العبادات إلى آخره، أو منه ما قاله النبي: **«الحياء شعبةٌ من الإيمان" "وإماطة الأذى عن الطريق شعبةٌ من الإيمان»** وفُسِّرت الفروع على مثل هذه الرتبة.

قيل: هذا الحد والتعريف أو البيان والتمييز للأصول والفروع صحيحٌ أو ليس صحيحًا؟

يكون صحيحًا أن الأصول هي الكليات، هي الإيمان، هي التوحيد، وأن الفروع ما ليس كذلك من مُفصَّل أحكام المعاملات كمُفصَّل أحكام البيع وشروط الرهن والإجارة وأحكام الضمان، وهذا يكون صحيحًا أو ليس صحيحًا؟ هذا صحيح.

فيُقال: هذا قولٌ في الفروع وهذا قولٌ في الأصول، ومن هنا سموا القول في العقائد والتوحيد والإيمان بالأصول، تارةً يسمونها أصول الدين، وتارةً يسمونها كما سماها الإمام أحمد -رحمه الله- أصول السُنة، وهذه جملة كثيرة في كلام السلف الأول يقولون: أصول السُنة كذا، أصول السثنة يعني أصول الدين، لكن يقولون: السُنة على سبيل التمييز على سبيل التمييز فيقولون: أصول السُنة كذا.

فالمقصود: أن الأصول والفروع إذا قُدِّرت على مثل هذه التفاسير المعتدلة الصحيحة الذي استعملها أئمة الفقهاء كمعاني فإنه يكون تقسيمًا مُعتبرًا، أو يكون تقسيمًا مصححًا.

وأما إذا قيل: بأن الأصول هي العلميات، والفروع هي العمليات كما قاله بعض قدماء المتكلمين ومن فرَّع على طريقتهم من المتأخرين قالوا: الأصول هل العلميات، والفروع هي العمليات، فيكون الخلل هل جاء من تقسيمه أو من حده؟ جاء من حده.

وعلى هذا إذا أردنا أن نُطبق هذا على مسألة التواتر والآحاد فإنه يُقال كذلك، فإن تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد من حيث هو مُحتملٌ في الاصطلاح، ولكن البحث البحث والتحرير يكون في ماذا؟ في المراد بالمتواتر والمراد بالآحاد، نعم.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: «فالتواتر: ما وقع العلم بمُخبره ضرورةً من جهة الخبر، نحو الأخبار المتواترة عن وجود مكة وخُرسان ومصر وظهور محمدٍ -صلى الله عليه وسلم-، وكورود القرآن.

وأما خبر الآحاد: فما»

الشرح:

هنا بيَّن المتواتر بأنه ما استفاض وانضبط حتى لا يحتمل التكذيب، ولكنه في حده له كما ترى لم يجعله مختصًا برواية الحديث، وإنما المصنف هنا وهذا كثيرٌ عند أهل الأصول إذا وصفوا المتواتر وصفوه على معناه الكلي الذي يوصف به كل ما يُمكن أن يُسمى متواترًا سواءٌ في باب الرواية أو في باب غيرها بل الأصل أنه في غيرها، ولهذا مثَّل له بمثل قوله: **«عن وجود مكة وخُرسان»** أعني العلم بوجود مكة أمرٌ متواتر بمعنى لا يُمكن تكذيبه، لا يحتمل الكذب.

وقال: **«وظهور محمدٍ -صلى الله عليه وسلم-»**.

ولو عبَّر بغير كلمة ظهور لكان أولى، بعضهم إذا ذكر هذا مثال مشهور عندهم على كل حال، لكن بعضهم بدل أن يُعبِّر بظهور يقول: ونبوة محمدٍ -صلى الله عليه وسلم-، إنما المقصود عندهم أن نبوة النبي -صلى الله عليه وسلم- هي من الأمر المتواتر أصبح حتى غير المؤمنين به يسمعون بأنه نبيٌّ، يسمعون بنبوته، وهو أنه -عليه الصلاة والسلام- هو النبي الذي بعثه الله بدين الإسلام.

أنه إذا قيل كلٌّ يعرف أن محمدًا -عليه الصلاة والسلام- هو النبي والرسول الذي بعثه رب العالمين سبحانه واصطفاه بدين الإسلام، فهو نبي الإسلام وحتى ن ليس مسلمًا يسمونه نبي الإسلام يعني: النبي الذي جاء بدين الإسلام، فالمعرفة بأنه نبي أصبح من المتواتر، والمعرفة بهذه الأماكن أصبح من المتواتر.

إذا جئنا للرواية وحُمل هذا الحد على رواية الحديث عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أصبح لا يكون متواترًا إلا على هذه الرتبة من المعنى.

ولما كان الحديث مما يروى أي: يرويه الرواة صاروا يصفون في التواتر لمثل هذا السبب تارةً أو لمعنى التواتر الأصلي عند بعضهم تارةً أخرى؛ لأنه سيرد أن وجود مكة ودعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- هي من المتواتر بلا شك لكن ما سبب كونها متواترة؟ الاستفاضة المطلقة.

يرجع السؤال سواء عند أصحاب الحديث لأنهم يعالجون الأسانيد، أصحاب الحديث المتأخرون يعالجون الأسانيد، والنظَّار يعالجون مسائل التمييز، فيرجع السؤال عند هؤلاء وهؤلاء إلى العدد، ولهذا حاول بعضهم يبتعد عن مسألة العدد، وبعضهم يقول: إن مسألة العدد هي التي تميز المتواتر عن الآحاد؛ لأنك قلت: المتواتر قسمٌ، الخبرمتواترٌ، وماذا؟ وآحاد وهو الخبر، فمتى ينقطع عن اسم التواتر ليدخل في اسم الآحاد؟

قالوا: هذا إذا أُطلق على سبيل الاستفاضة ما انضبط، هذا الاعتراض الذي استعمله بعض أهل الحديث المتأخرين، واستعمله أكثر النظَّار.

بعض النظَّار ومن بابٍ أولى بعض أهل الحديث من المتأخرين قالوا: العبرة بالاستفاضة، ولم يدخلوا في مسألة العدد، وهذا أَلْيَق في ترتيبه على رواية الحديث عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، لما؟

لأنه قد يرويه واحد أو اثنان من حيث بلاغ هذه الرواية في، أو كتابة هذه الرواية في الكتب، ثم بعد ذلك يشتهر أو تشتهر هذه الرواية كرواية أمير المؤمنين عمر -رضي الله عنه- لحديث **«إنما الأعمال بالنيات»** فهو لم يشتهر بعد ما صُنفت المصنفات، لم يشتهر بعد تصنيف الكتب كتصنيف الإمام البخاري، هو قبل ذلك عند المحدثين وفي طبقة التابعين كانت هذه الرواية قد انتشرت وأصبحت مُسلَّمة هذه الرواية.

ولمثل هذا النوع التفت -وإن كانوا ليسوا في الأصل من أصحاب هذا الاختصاص- التفت الأحناف من خلال قواعد النظر -هم يستعملون قواعد النظر المقسمة كثيرًا- ولاحظوا وسموا عندهم المشهور، وسموا عندهم المشهور وقالوا: إن المشهور هو الذي يشتهر بعد طبقة الصحابة والتابعين، وإن كان في طبقة الصحابة والتابعين كان راويه واحدٌ أو اثنان لكنه انتشر بعد ذلك قالوا: هذا لا نسميه آحادًا.

قال المشهور عند الأحناف قالوا: هذا نسميه نسميه بالمشهور: وهو ما رواه الواحد أو الاثنان ثم في بعد طبقة الصحابة والتابعين، -وبعضهم يقول: أو تابعي التابعين ولا يزيدون على ذلك-، يعني يدور إما يقفون على التابعين أو تابعي التابعين فانتشر بعد ذلك فيقولون: هذا لا نسميه آحادًا وإنما نسميه مشهورًا، ولهذا حديث عمر **«إنما الأعمال بالنيات»** عند الأحناف يسمونه يسمونه مشهور، عند جمهور المتأخرين من أهل الحديث وجمهور الأصوليين يجعلونه من باب ماذا؟

من باب الآحاد، هذا من الاصطلاح كما سبق، هذا كله من الاصطلاح وكله اصطلاح مُحتمل، لكن البحث الأخص هو في مسألة الحدود التي يترتب عليها ماذا؟

أحكام، يترتب عليها أحكام، وهي مسألة العلم والظن.

فإذًا التفت طائفة من المُقسِّمين للخبر إلى: متواتر، وآحاد التفتوا عن مسألة العدد، ولكن الجمهور منهم التزم بذكر مسألة أيش؟

بذكر مسألة العدد، فلما جاءوا لذكر مسألة العدد وهذا من أخص الأسباب التي جعلت قومًا من النظَّار ومتأخري أصحاب الحديث يبتعدون عن مسألة العدد؛ لأنها

مسألة مُشكلة ليس في رواية الحديث عند أصحاب الحديث بل مشكلة حتى في المعنى الكلي للتواتر كيف يُضبط العدد؟

قالوا فيه أقوالًا متعددة، لكن مِن ما يكشف لك هذا الإيراد أو هذا الإشكال عندهم: أن بعضهم قال: أن العدد الذي يكون به التواتر أربعة، وبعضهم أراد أن يُسبب لذلك تسبيبًا، وقال: إن الشريعة تكتفي بالشهادة بالاثنين، ولما جاء الزنا بأربعة، وكذلك الأيمان في الملاعنة بأربعة ثم أُكِّدت باليمين الخامسة قالوا: لما جاء هذا العدد كأن هذا الذي يقضي به تواتر الشهادة في الزنا، أو هو أغلظ ما يكون من الأيمان في أحكام الملاعنة وهي الشهادات الخمس الأيمان الخمس المعروفة، الثابتة في كتاب الله وسُنة النبي -صلى الله عليه وسلم-.

فجاءوا للشهادة في الزنا وقالوا: إن هذا خروجٌ أو استثناءٌ من قاعدة الشهادة الأصلية وهي أن الشهادة تكون باثنين؛ لأنه هو الذي يقع به تواتر الفعل تواتر الفعل، هذا التماس التمسه من التمسه ليُسبب القول بالأربعة لكنه التماس بعيد.

لن نستطرد أكثر في مسألة العدد، ولكن كنتيجة قيل: بأربعة، وبعضهم قال: بأربعة قال: لأن الآحاد إما أن يكون يرويه واحد أو اثنان أو ثلاثة، مشهورٌ وعزيزٌ وغريب هذا واحد، وهذا اثنان، وهذا ثلاثة، فيكون الأربعة هو التواتر، وهذا لم يرتضي- طبعًا لم يرتضوا، لم يرتضه أكثر الأصوليين، ولا أكثر أهل الحديث المتأخرين، لكن كنتيجة ما هو؟

منهم من قال: بأن عدد التواتر أربعة، وقيل وقيل كم؟

وقيل: عشرة، لو أربعة إلى عشرة في الجملة في منطق للمسألة قد يُحتمل الخلاف.

لكن خلونا ننتقل إلى البعيد الذين هم أصحاب البحث في هذه المسألة لما قلنا: أنهم لم يبحث في الأصل بهذا التقسيم أوائل المحدثين، وهذا حينما نقول: لم يبحث لا يعني أن البحث فيها خطأ لا، البحث فيها بحث صحيح، البحث فيها بحثٌ أيش؟

صحيح، لكن يجب في البحث أن تعرف المعاني الصحيحة وتعرف المعاني المُشكلة، ولا البحث في المتواتر والآحاد، وتقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد هذا لا إشكال فيه هذا تقسيم صحيح ليس عليه اعتراض بذاته، لكن ما معنى؟ مثل إذا قيل: الدين ينقسم إلى أصولٍ وأيش؟

وفروع، لا بد أن تُفهم القواعد على وجهها الصحيح.

قيل: أربعة هو التواتر، وقيل: سبعين هو التواتر، ما بين أربعة وسبعين مسافة أو ليس كذلك؟

مسافة بالغة، بعض النظَّار يقول: سبعين هو التواتر **﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا﴾ [الأعراف:١٥٥]**، يقول: لأن هؤلاء هم الذي يثبُت، هذا التماس لبعض النظَّار من الآية بعيد بعيد لكنهم يلتمسون هكذا، لكن أيًّا كان الالتماس وبُعد الالتماس اللي يهمنا ما هو؟

تباعد الأقوال، أليس كذلك؟ فإذًا هذه مسألة دخلها إشكال فيما هو الحد الذي يُميز المتواتر من الآحاد؟

إذا جئنا لرواية الحديث يكون البحث أخص، يكون البحث هنا أخص، صار بعض أهل الحديث يقول وهو المشهور عند أكثر حُفَّاظ الحديث المتأخرين: بأن التواتر ما رواه عشرة أو ما يقاربهم، يعني عشرة أو اثني عشر هذا هو المشهور عند أكثر المتأخرين من

حفَّاظ الحديث الذين اعتنوا برواية الحديث، لا يقولون بالأربعة ولا يقولون بالسبعين أو حتى بالأربعين التي قال بها مَن قال بها من النظَّار، يدورون على هذا العدد العشرة وما يقاربها.

فيقولون: ما رواه عشرة فإنه أو اثني عشر فإنه يكون متواترًا، وما دون ذلك فإنه يكون فإنه يكون آحادًا، ثم الآحاد إذا رواه واحد فهو الغريب على المشهور، وإن رواه اثنان فهو العزيز، وإن رواه ثلاثة فأكثر ولم يصل حد التواتر فإنه يكون هو المشهور.

لا تزال هذه التقاسيم من حيث النظر إذا اعتُبِر فيها ترجيح، بأنه ما رواه عشرةٌ أو اثني عشر هذا تقسيم كما أسلفت لا نزال في المقدمات الصحيحة، والصحيحة هنا بمعنى الممكنة في نظام العلم أو حتى في حكم الشريعة من حيث التقاسيم المتصلة بالشريعة كتقسيم الشريعة والدين إلى أصولٍ وفروع.

لكن إذا جئنا بعد ذلك لتقسيم الرواية، فالبحث في الرواية واسع باعتبار أن المحدثين في الرواية التي كتبوها، أي محدث بلا استثناء جميع الذين صنفوا في الرواية بلا استثناء حتى من توسع منهم في الرواية، ما دام أنهم يكتبون في رواية الأحاديث الصالحة أو الصحيحة عندهم، أو الأصل في كتابه هذا وإن كان يُقيده في بعض الأحوال فضلًا عمن يلتزم الصحة في طريقته كالبخاري ومسلم وابن خزيمة والحاكم وابن حبان.

فكل هؤلاء ينتخبون من الرواية، بمعنى أن البخاري لم يكتب كل حديثه، ومسلم -رحمه الله- لم يكتب كل حديثه، والإمام أحمد في المسند لم يكتب كل أو لم يُكتب عنه كل الحديث، ومثله في السنن الأربع وفي موطأ الإمام مالك إلى آخره، وهم جمعوا جملةً......

[توقف من (٦٠:٠٠) وحتى (٦٤:٠٠)]

إن هذا الانتخاب مطَّردٌ في مناهج أهل الحديث، سواءً من صنفوا على طريق الصحيح أو الصحاح وهذا ظاهر في أصحاب الصحاح أنهم ينتخبون من الرواية، وقد ينتخبون من الرواية الصحيحة كما هو صنيع الإمام البخاري؛ فإنه لم ينتخب ما بين الصحيح والضعيف بل انتخب من الصحيح، ولهذا عُرف ما في صحيحه أنه على شرطه، وبخلاف ما عند البخاري في الرواية الأخرى التي صححها أو الأحاديث التي حكم عليها البخاري بالصحة إما في التاريخ أو في غيره وهي لكنها ليست على شرطه ولم يذكرها في صحيحه.

ومن بابٍ أولى إذا جئنا لغير هذه، أو إذا جئنا أيضًا لغير هذه الطريقة وهي طريقة أصحاب الصحيح حتى عند أصحاب السنن أو الجوامع كذلك هم ينتخبون، لم يكتب إمام كل ما عنده من الرواية وإنما ينتخبون من الرواية.

وإذا كان كذلك فيُصبح تطبيق الحد الذي يُقال في مسألة التواتر على الرواية يحتاج إلى هذه الإحاطة التي كانت معروفةً عند السالفين ولم تصل كلها في الكتب، ولذلك نفي التواتر عن حديث نفي التواتر عن حديث يحتاج إلى مقدمات بعض هذه المقدمات سهلة التحقق على حد التواتر المشهور عند المتأخرين: وهو ما رواه عشرة أو اثنى عشر.

وبعضه قد لا يكون كذلك وبعضه قد لا يكون وبعضه قد لا يكون كذلك، ولهذا صار بعض أهل العلم إذا ذكر المتواتر على الحد المعروف جمع معه ما يُسمى بالمتواتر المعنوي، حتى من أصحاب الحديث، ليس من أهل الأصول بل حتى من أصحاب الحديث كالحافظ ابن حجر.

ويأتي لهذا مزيد من التقرير في المجلس القادم بمشيئة الله تعالى بعد العصر غـدًا إن شـاء الله.

(١٩)

ينعقد هذا المجلس في العشرين من شهر شوال من سنة ثلاثٍ وأربعين وأربعمائةٍ وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- في شرح كتاب الإشارة في أصول الفقه للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي المالكي -رحمه الله-.

وكنا أتينا على كلام المصنف: «**في أحكام الأخبار**» وانتهينا من المقدمة الأولى المختصة بتعريف الخبر، وابتدأ القول بعد ذلك في المجلس الذي سلف في أحكام الأخبار وفي حد المتواتر والآحاد، ويُستكمل في هذا المجلس وما بعده من المسائل إن شاء الله.

المتن:

قال المصنف -رحمه الله تعالى-: «فصل: إذا ثبت ذلك فإنه ينقسم إلى قسمين: تواترٍ وآحاد، فالتواتر ما وقع العلم بمخبره ضرورة من جهة الخبر، نحو الأخبار المتواترة عن وجود مكة وخراسان ومصر، وظهور محمد -صلى الله عليه وسلم- وكورود القرآن، وأما أخبار الآحاد فما قصر عن التواتر، وذلك لا يقع به العلم، وإنما يغلب على ظن السامع له صحته لثقة المخبر به؛ لأن المخبر وإن كان ثقة يجوز عليه الغلط والسهو، كالشاهد».

الشرح:

نعم، هذا سبق أن هذا التقسيم في الأخبار إلى متواترٍ وآحاد تقسيم مشهور، ولا سيما عند المتأخرين فإنهم غلب عليهم ذكر هذا التقسيم، سواءً ذُكر هذا عند علماء الأصول وعلماء الحديث من المتأخرين، فاشتهر عند هؤلاء وهؤلاء القول بالمتواتر والآحاد علماء

الرواية من المتأخرين، كالحافظ بن حجر وابن الصلاح والعراقي ومن قبل هؤلاء أيضًا، وسنشير إلى بداية هذا التقسيم عند أصحاب الحديث، استعملوا هذا التقسيم المتواتر والآحاد.

وكذلك جماهير الأصوليين على هذا التقسيم، وعليه لك أن تقول إن هذا التقسيم معروفٌ ومقولٌ عند جماهير أهل الأصول، ومن نقل عنهم من الفقهاء من أصحابهم، أو هم فيما هم فيه من الفقه، وكذلك هو مشهورٌ عند المتأخرين من أصحاب الحديث.

وأما المتقدمون من أصحاب الحديث وهم الطبقات الأولى من أئمة الرواية، فالطبقة التي قبل طبقة الإمام أحمد وأمثاله هؤلاء لم يعرض في كلامهم ولا في بحوثهم مثل هذا النظر، فلم يقع هذا في مثل كلام شبعة وأمثال هؤلاء أنهم تكلموا بلفظ التواتر أصلًا في باب الرواية، فهذا الاستعمال لم يكن معروفٌ عند الطبقة الأولى كطبقة شعبة وأمثاله.

وفي طبقة الإمام أحمد والبخاري والشافعي ويحيي بن معين وابن المديني هذه الطبقة عرض فيها ذكر المتواتر، وإن كان يُعلم أن ذكره ليس على معناه المختص عند الأصوليين من النظار، أو عند نظار الأصوليين، وإلا هو عرض على وجهين: تارة يعرض على سبيل وصف بعض الرواية بالتواتر، تارة يعرض في هذه الطبقة وهي طبقة أحمد والبخاري والشافعي وأمثالهم على سبيل وصف بعض الرواية بالتواتر.

وهذا وقع في كلام الإمام البخاري -رحمه الله- في كلامه عن القراءة خلف الإمام في الجزء المعروف للإمام محمد بن إسماعيل البخاري لما ذكر المسألة والروايات التي فيها، وهو ممن ينتصر للأقوال التي في مسألة القراءة خلف الإمام، أراد أن يُرجح ما انتهى إليه من الترجيح.

فلما ذكر بعض الراوية قال: وهذا مما تواتر الخبر به عن رسول الله -صلى الله عليه وسلـم-، وهنا البخاري قاله في مسألة فقهية ولم يكن هذا على سبيل المناظرة مع أحدٍ من المتكلمين أو المخالفين لأصول السنة والجماعة، وإنما اختار البخاري -إن جازت العبارة- اختار البخاري التعبير بلفظ التواتر، اختيارًا وقصدًا ليُبَيِّن الإمام البخاري أن هذه الرواية رواية مشهورة محفوظة، وأراد بالتواتر هذا المعنى، ولكنه يعد وجهًا من استعمال مصطلح التواتر، وإن كان ليس على سبيل الاصطلاح المتأخر، ولكنه استعمالٌ حفظ عن مثل الإمام البخاري.

وجاء أيضًا في كلام الإمام الشافعي، وإن كان الشافعي -رحمه الله- يستعمل التواطؤ إذا اختار في الاستعمال استعمل لفظ المتواطئ، والتواطؤ في الخبر وما تواطأ به الخبر، ولم يعتبر بلفظ التواتر على سبيل الاختيار، لكنه ورد في كلامه على سبيل المناظرات، ولا سيما في كتابه ورسالته المشهورة جماع العلم، فإنه ذكر لفظ التواتر على سبيل المناظرة، أي: ذكر أن قائلًا يقول: بأن الرواية المتواترة صفتها كذا وكذا، أو ما تواتر من الرواية.

ثم تجد أن الإمام الشافعي يقول له: صف لنا المتواتر، يقول لمن يخاطبه، وفي الغالب أن هذه المخاطبات التي يقررها الشافعي بكتبه ليست نصية، ليست نصًا من أقوال الناس ينقلها الشافعي عن أعيانٍ سكت عن تسميتهم.

وإنما هو ينقل ما جال في كلام الناس، ثم يقدره على هذا النص من المناظرة، ويتحدث بكلام قد يوهم بعض من يقرؤه أنه يتخاطب مع شخص بعينه وهو ليس كذلك، هو لا ينقل نصًا من كتاب أو من مجالس جالسه فأملأ عليه هذا الكلام أو سمع الشافعي منه هذا الكلام.

وإنما هو ينظر في كلام الناس، وما يقال في هذه المسائل ولا سيما لما صار بعض هذه الطبقة من أهل الكلام في تلك الطبقة، ليظهرون هذه المسألة ويقولون فيها قولًا ظاهرًا، وصاروا يدخلون يعني أولئك المتكلمين في تلك الطبقة وهي طبقة الشافعي وأحمد وأمثالهم.

وتعلم أن تلك الطبقة ظهر فيها علم الكلام في بعض الأحوال، ولا سيما من دولة هارون الرشيد، وبعد ذلك أكثر في خلافة المأمون العباسي وما عرض بعد ذلك، وفي خلافة المعتصم كذلك، وصار لعلم الكلام كثيرٌ من الظهور، وصاروا يقولون في مسائل تتعلق بسنة النبي -صلى الله عليه وسلم- فصاروا يقولون بالأخبار، وصار أولئك القدماء أو تلك الطبقة من المتكلمين يذكرون المتواتر والآحاد، ويُرتبون على هذا حدًا، أو يرتبون لهذا حدًا، ويرتبون لهذا حدًا، ويذكرون أحكام هذه الحدود.

هذا الذي اشتغلت به تلك الطبقة من المتكلمين المقارنة لطبقة الإمام أحمد وأمثاله والشافعي وأمثاله، لم يكن مُبتدأً من تلك الطبقة، بمعنى أن القول في إفادة الأخبار للعلم والظن هذا قديمٌ في أوائل علم الكلام حتى من زمن التابعين؛ ولهذا ينقلون فيه في بعض كتب المتكلمين ولا سيما كتب أوائل المتكلمين ينقلون فيه بعض الرائي عن مثل واصل بن عطا وأمثاله، فكان القول في هذه المسألة قولًا قديمًا، وهذا متفرع عن الأصول التي تولد عنها علم الكلام؛ لأن تلك الأصول الأولى مما يسمى بالحكمة الأولى أو نحو ذلك.

وطُرقها ولا سيما الطرق المتأخرة منها عند متقدم أصحابها، وهي الطريقة التي تولد عنها علم الكلام في جوهره، تكلم أربابها في هذه الأصول؛ ولهذا نجد أن القول في العلم

والظن من جهة الأخبار يتكلم عنه مثل أئمة المتفلسفة الذين جاءوا في التاريخ وفي العصر الإسلامي الحسين بن عبد الله، وأبي الوليد بن رشد وأمثال هؤلاء.

يتكلمون عن مسألة ليست التواتر والآحاد، وإنما يتكلمون عن مسألة ما يوجب العلم وما لا يوجبه؛ لأنها من أصول تلك العلوم فلما جاء علم الكلام وهو مولدٌ في جوهره من تلك العلوم وإن كان متصلًا بجملة من العلوم العقلية وعلوم الشريعة، إلا أنه في جوهره مولدٌ من تلك العلوم، تكلم قدماء المتكلمين عن العلم والظن.

ثم جاء أصحاب تلك الطبقة بعد شيوع الرواية وكتابتها لكثرة التصنيف في تلك الطبقة، وهي الطبقة التي صنف فيها البخاري ومسلم والنسائي والترمذي والإمام أحمد، فلما كثر التصنيف وكثر نسب الكتب المختصة بالصحيح كصحيح البخاري ومسلم وأمثالها، صار أئمة الكلام يتكلمون في الرواية بهذا الاعتبار، صاروا يتكلمون في هذه الرواية بهذا الاعتبار، فظهر القول بمسألة المتواتر والآحاد على هذا المعنى المُقارب لما لخصه بعد ذلك من لخصه من متأخر النظار والمتكلمين، وإن كان لا يكون مطابقًا.

بمعنى أن ما في كلام المتأخرين من النظار المنتسبين للسنة والجماعة أرعى للأصول الشرعية ولأصول الرواية من طريقة قدماء المتكلمين، فضلًا عما يتكلم به أصحاب الرواية من المتأخرين كالحافظ بن حجر والعراقي وابن الصلاح وأمثال هؤلاء.

فلا شك أن هؤلاء أكثر راعية للأصول الأولى، بل تارة ينزعون إلى الأصول الأولى على وجه من التحقيق، أو يكون من منهم من يميل إلى تلك الأصول على سبيل التعظيم المُطلق لها، ولا يكون عنده متابعة للأصول المتأخرة كما هو الغالب على طريقة الحافظ بن رجب –رحمه الله– في طريقته بمسائل علم الرواية.

فإذا تبين هذا عُلم أن لفظ التواتر من حيث هو لفظٌ صحيح، ولذلك عبر به الإمام البخاري كما سلف اختيارًا وعبر به غيره، عبروا بلفظ التواتر، ولكنهم أرادوا بالتواتر ما اشتهر من الرواية أو ما استفاض من الرواية؛ ولهذا الشافعي لما قدر القول في التواتر وبحثه في كُتبه لم يذكر أن هذا لفظ محدث وأنه ليس مما يتابع عليه القول، وإنما كان بحثه -أعني الشافعي- في حد التواتر؛ ولهذا ذكر القول القديم الذي كان يقول به طوائف من أوائل النظار بأن المتواتر ما يرويه أربعة؛ ولهذا قال الشافعي في هذه المناظرة المُقدرة، فقلت له: فما حد التواتر؟ قال: أن يرويه أربعة من العدول إلى آخره.

ثم صار الشافعي يجادل أو يدفع هذا التقدير وأن الرواية لا تقع على هذه الطريقة، وفي الغالب أو بعبارةٍ أصح في كثيرٍ من جواب الشافعي -رحمه الله- في مثل هذه المناظرات يغلب عليها أو يكثر فيها على الأدنى الأصول، أي أنه يدفع مثل هذه الأوجه بالأصول الشرعية والأصول العقلية، ولا يجعل الصبغة الحاكمة على هذه المسألة هي صبغة الراوية المحضة، لا يجعل الصبغة الحاكمة على جوابه ودفعه هي صبغة الرواية المحضة، وإنما يُدخل الأصول الشرعية والأصول العقلية، ويستشهد بما يستشهد به من الرواية، ولكنه ليس على سبيل صبغة الرواية.

والمقصود بصبغة الرواية هنا أن الأئمة الذين استفاض حفظهم للرواية كالإمام أحمد والبخاري والنسائي وأمثال هؤلاء من تلك الطبقة، الذين هم أوسع رواية وحفظًا من الإمام الشافعي على جلالة الإمام الشافعي وسبه لكثير من هؤلاء في مسائل الفقه وأصوله، إلا أن سعة رواية هؤلاء كما هو معروف أوعى في الرواية، فعلم البخاري

بالرواية أوسع من علم الإمام الشافعي، وإن كان الإمام الشافعي أوعى فقهًا من الإمام البخاري، وتقريره في الفقه وأصوله مشهود ومذهبه معروفٌ محفوظٌ إلى هذا اليوم.

إنما الشاهد أن أصحاب الصنعة والاستفاضة في الرواية يعلمون أن مثل هذه الطريقة لا يمكن أن تُطبق على نظام الراوية للأخبار عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، من جهة أن صنعة الرواية وأن صبغة الرواية لا تنتظم على هذا التركيب، فليس البحث في أن العدد أربعة الذي اشترط لحد التواتر يكون قليلًا فُيحتاج إلى زيادة فيه، أو عكس ذلك بأن من قل عن أربعة يمكن أن تكون روايته من باب المتواتر، هذه طريقة يستعملها الشافعي واستعماله لها صحيح وقوي في المناظرة والمناقشة.

لكن الطريقة التي تُقدر في الصنعة هو في قابلية الرواية لهذا التقسيم؛ لأن من نصب هذا التقسيم من كبار النظار الأوائل لم يكونوا أصلًا من أصحاب الصنعة، لم يكونوا أصلًا من أصحاب صنعة الرواية، وإنما هم من أرباب النظر والُمحكمين لقواعد النظر الكلامية والأصول العقلية التي عنو بها بقدرٍ مقتصدٍ على حسب مذاهبهم وأصولهم.

وعلى هذا فيكون الرد الذي استعمله الشافعية والمناظرة التي استعملها الشافعي لم يبطل فيها مصطلح التواتر، ولكنه يعبر على سبيل الاختيار فتكاد أن تقول إن الشافعي يقبل هذا المصطلح من حيث هو مصطلح، ولم يكن نشاذًا والدليل على ذلك أن البخاري وغيره قد عبروا به اختيارًا.

وإن كان لكونه في مقام المناظرات يستعمل تقسيمًا آخر عن الإمام الشافعي، ويقول بأن الرواية إما أن تكون ما يرويه العامة عن العامة، أو ما يرويه الخاصة عن الخاصة، هذا التقسيم الكلي للإمام الشافعي للرواية، وكأنه يجعله بديلًا عن هذا التقسيم الذي صار

يذيع القول فيه بذلك أو في تلك الطبقة، فصار الشافعي يقول وهذا ذكره في الرسالة وفي غيرها يقول: بأن الرواية تأتي من رواية العامة أو ما يرويه العامة عن العامة، أو عامة عن عامة، ورواية الخاصة عن الخاصة.

ثم يقول: بأن ما يرويه العامة عن العامة لا محل لتأويله البتة حتى قال: إنما من يتأول فيه يُستتاب، ثم قال: وأما من تأوَّل أو خالف في رواية الخاصة بعد أن قرر الشافعي وجوب العمل بها، قال: فهذا يقال معه إلى آخره، فجعل الرواية واجبة في الحالين من جهة العمل، ولكنه جعل رواية العامة عن العامة المقام الأعلى وهي التي يسميها الشافعي بالمتواطئ.

وهذا يُنتج أن ما يمكن أن يسمى بالمتواتر أو بالمتواطئ عند أولئك الطبقات أو عند تلك الطبقة هو ما استفاض من الرواية وانضبطت صحته، وهذان وجهان مهمان في الوصف، وهو وصف الاستفاضة مع وصف الصحة؛ لأن الصحة قد تقع دون استفاضة، وقد تقع استفاضة لبعض الروايات ولا تكون صفودة (٢٠:٥٨) بمعنى يكون فيها إعلال.

يكون فيها استفاضة أي اشتهار في الرواية، ولكنها لا تكون رواية محفوظة، وصار المتواتر والمتواطئ، أو ما يعبر عنه الشافعي إذا اختار ما يرويه عامة عن عامة هو ما استفاض من الرواية، وانضبطت صحته.

ولهذا لما جاء في المتأخرين من يُحصل على طريقة السلف الأول من المحدثين ويعظمها كالإمام ابن تيمية -رحمه الله- قال بأن المتواتر هو ما استفاض أو اشتهر من الرواية، وانتصر الإمام ابن تيمية -رحمه الله- انتصارًا قويًّا لعدم تقييد التواتر بالعدد، انتصر لعدم

تقييد التواتر بالعدد، وقال: إنه لا يضطرد ولا ينعكس بمعنى أن العدد حيث قدر لا يصبح مضطردًا وقانونًا مضطردًا.

فقد يروي حديث يروى حديث عن ستة، ويكون أبلغ مما يروى عن عشرة أو عن عشرين، ولو كان هذا من الصحيح وهذا من الصحيح؛ لأن ما رواه الستة أي ستة من الرواة مثلًا في هذا التقدير إذا دخلنا في قانون العدد ما رواه ستة من الرواة يكون كمل من جهة السلامة من الإعلال، وأما ما رواه عشرة أو ما يزيد فهو وإن اعتبرت صحته في الجملة إلا أنه قد يتعلق به بعض الوجه من الإعلال؛ ولهذا يرى شيخ الإسلام أنه لا يصح استعمال العدد في مسائل المتواتر.

وهذا كما أسلفت في المجلس الذي سلف هذا رأي لطائفة من سائر المذاهب الأربعة، هو رأي لطائفة من الأحناف والحنابلة والمالكية والشافعية، ورأي لطائفة من الأصوليين من أصحاب أبي الحسن وأصحاب أبي منصور وغيرهم، بل ورأي لطائفة من قدماء المتكلمين لم يعتبروا قانون العدد، فعدم اعتبار قانون العدد رأي قديم، وهل نقول إنه رأي للشافعي وأمثاله؟ مناظرات الشافعي تدل على ذلك دلالة بيِّنة؛ ولهذا يمكن أن يقال لكون كلام المتقدمين من المحدثين ليس كثيرًا في مصطلح التواتر يمكن أن يقال بأن التواتر عندهم لم يكن معتبرًا بالعدد.

فمن حصل عن المتقدمين من المحدثين أن المتواتر لا يعتبر بعدد بعينه، فهذا تحصيلٌ صحيح منضبط، من قال إن طريقة المتقدمين من المحدثين أنهم لا يعتبرون تواتر الرواية، أو تواطئ الرواية، أو ما يرويه العامة عن العامة لا يعتبرونها بقانون عدد، فهذا استعمالٌ

أو فهذا تحصيلٌ عن متقدمِ أهل الحديث محكمٌ صحيح، هذا تحصيلٌ محكم صحيح ليس عليه منازعة لوجه معتبر.

ولكن إذا رجعنا لطبقة المتأخرين فالمشهور عندهم استعمال العدد كما سبق، استعمال العدد على أقوالٍ كثيرة كما سبق الإشارة إلى بعضها، وأنها دارت بين الأربعة على الأقل إلى السبعين، بل بعضهم نقص عن الأربعة، بل بعضهم جعل أن أدنى الجمع يكون تواترًا وهو الثلاثة على قول الجمهور، وقال التواتر هو أدنى الجمع أي ما يكون ثلاثة على رأي الجمهور في الجمع يجعله تواترًا.

ولكن الذي اشتهر ونقل عن قدماء المتكلمين أربعة، وهو الذي نص عليه الشافعي في مناظرته، وهو الذي نص عليه الإمام الشافعي كان هذا القول هو القول الأقوى من جهة التأسيس لهذه النظرية، ثم صاروا بعد ذلك يُفرعون عليها، هل قول الجمهور على هذا التقسيم أو ليس عليه؟ إذا ورد هذا السؤال فلا بد من استبانت أو لا بد من الإبانة في مسألتين:

الأولى: أن المتقدمين من المتحدثين ليس هذا التقسيم مما شاع عندهم أو عرفوه أو تكلموا به، وإنما أوائله من أوائل كلام النظار، وإن استعمله بعض المتأخرين من أصحاب الاصطلاح واشتهر عندهم حتى من أصحاب الحديث كما سبق.

ولهذا في البيان الأول هذا أشرت إلى أن هذا لم يكن على قانون الصنعة، قانون التقسيم لا يطابق قانون الصنعة حتى يكون مثبتًا فيه أو منفيًا فيه، وهذا المعنى أشار إليه أيضًا بعض العارفين بالصنعة من متأخر أصحاب الحديث كالحافظ بن الصلاح.

الحافظ بن الصلاح يقول إن هذا لا يتفق مع قانون الصنعة الأول عند أصحاب الراوية أي: نظام الرواية عند أوائل المحدثين، ويقول هذا على سبيل الاستدراك لأول يكاد يكون أول من أدخل التقسيم على طريقة أصحاب الحديث، وهو الخطيب البغدادي -رحمه الله-.

الخطيب البغدادي استعمل هذه الطريقة من التقسيم، وإن كان لم يستفصل فيها استفصالًا بليغًا كما استفصل الذين جاءوا بعده، ولكنه يكاد أن يكون هو أول من ذكر هذا القانون بهذا التقسيم الذي فيها هذا التقابل الظاهر وما يترتب عليه.

ولهذا لما جاء الدارسون والناظرون في كلام الخطيب البغدادي وهو من أصحاب الحديث والرواية، وله في علوم المُصطلح كلام مشهور في الكفاية وفي غيرها، لما جاءوا كابن الصلاح قالوا: إن هذا لعله دخل على الخطيب من كلام غير المحدثين؛ لأنهم يعتبرون الخطيب ليس من المتقدمين، ولكنه يكاد أن يكون متوسطًا، يعني سبق كثيرًا من هؤلاء، ولهذا يرجع إلى كلامه كثيرًا في الصلة والتحصيل، توفي -رحمه الله- في أواخر القرن يعني توفي عام ٤٦٠ تقريبًا أو ما يقاربها إن لم أكن نسيت.

ولهذا يقولون: لعل هذا مما لأنه نقله بطريقة وكأنه قانون قائم، مع أنك إذا رجعت للطبقة التي قبل الخطيب حتى الذين توسعوا في الاصطلاح والتقسيم كالحاكم أبي عبد الله الحاكم، أو من قبل الحاكم لم يذكروا هذا التقسيم فضلًا عن طبقة البخاري كما سبق، فضلًا عن طبقة شعبة قبلهم إلى آخره؛ لذلك قيل: إن هذا لعله مما دخل عليه، ولا سيما أن الخطيب البغدادي كان قبله بعض الكبار الذين كثر أخذ الناس عنهم من النظار، حتى

صار يأخذ من أقوالهم وتحريراتهم من ليس على مذهبهم في الفقه، أو ليس على مذهبهم في أصول الدين، وهو متكلمٌ مشهور أثر في كثير من الكاتبين بعده.

كما أنه هو كان سمحًا في التأثر بغير أصوله ومذهبه، وإن كان كثير التحرير لمذهبه؛ لكنه يجمع بين هذين المعنيين الذين ربما يظن أن بينهما تمانعًا والأمر ليس كذلك وهو القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني.

القاضي أبو بكر كان حسن المجالسة لأهل الحديث، وحسن المصانعة والمجالسة للحنابلة في ذلك الوقت؛ ولهذا الإمام ابن تيمية -رحمه الله- يقول: وكان الحنبلية وأصحاب أبو الحسن متوالفين متسالمين زمن القاضي أبي بكر بن الطيب؛ حتى حدثت فتنة ابن القشيري، وكان القاضي أبو بكر لمصانعته وحسن.. والمصانعة ليست على معنى المخادعة، وإنما المصانعة حسن التأتي على ما في قول زهير:

ومن لم يصانع في أمور كثيرة   يضرس بأنياب ويوطأ بمنسم

فكان يُوقع بعض مكاتيبه كما يذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية قال: وكان يوقع بعض مكاتيبه للأمصار بمحمد بن الطيب الحنبلي، مع أنه لم يكن حنبليًّا في الفقه يومًا، كان له مذهبان في الفقه لكن لم يكن يومًا حنبليًّا، لكن من إجلاله لطريقة الحنابلة وحسن الأخذ معه.

القاضي أبو بكر أثر في كثير من الناقلين ولا سيما أنه يعني كثير التعظيم للسنة والشريعة وله أصولٌ فاضلة في تقريره، وإن كان ليس على تحقيق السنة وصوابها كما هو معروف، بل هو على الطريقة العلَّية من طريقة أبي الحسن، يعني على أعلى الطرق من طريقة أبي الحسن،

فهو أجود من طريقة من بعده كأبي المعالي وأبي حامد فضلًا عن أبي عبد الله الرازي وأبي الحسن الآمدي.

إنما الشاهد أن الخطيب البغدادي -رحمه الله- يكاد يكون أول من استعمل هذا القانون بهذه الطريقة، وعلى هذا فترى أن مثل شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- يقول: بأن الجمهور ينسب الإمام ابن تيمية -رحمه الله-، أو بعبارة أصح يُضيف للجمهور أنهم يقولون: إن التواتر لا يعتبر بعدد، مع أنك إذا قرأت في كلام الأصوليين وحتى في كلام بعض أصحاب الحديث من المتأخرين، وجدت أنهم يضيفون للجمهور القول بالعدد.

والسبب في ذلك أن من يريد أن يحقق على الأصول الكلية وعلى طريقة أهل الحديث الأولى؛ لأن هذا دخل على رواية الحديث فيتحصل له أن الجمهور لا يقولون به، بل يتحصل له ما فوق ذلك كما سبق، وعلى هذا فنسبة القول للجمهور في هذه المسألة كما ترى فيها تقابل، هذا التقابل إما أن يكون سببه الاستقراء تارة، فيكون وجهًا من الفوات وهذا يقع في بعض المسائل التي يتعاكس فيها نسبة القول للجمهور، ولكن في هذه المسألة ليست فرعًا عن هذا السبب، وإنما هي فرعٌ عن طريقة الاستقراء لهذا الأصل.

فمن نظر إلى هذا الأصل على أنه أصلٌ مستقر نتج عنده أن الجمهور يقولون به أي: يقولون بالعدد، ومن نظر إلى أصوله وما سبق من إشارة في المناظرات الأولى ككلام الشافعي وكلام بعض المتقدمين من الأئمة، وسبر طريقة المحدثين وغير ذلك؛ تحصل له أن ما يقتضيه قانون الرواية، ونظام الرواية على أدنى الأحوال يكون الجمهور لا يقولون بقانون العدد؛ لأن العدد ليس لأنه عليه الإيرادات مثل الإيرادات التي أوردها الشافعي مع جلالتها، وهي إيرادات صحيحة ولم يُردها فقط الشافعي، بل حتى النظار يريدون

هذا بعضهم على بعض، فهي ليست بين النظار وبين الفقهاء أو بين النظار وأصحاب الحديث.

هذا مما جال فيه الناس كثيرًا ولهذا أشرت أنه قانونه قديم مسألة العلم والظن قانونها قديم قبل هؤلاء كلهم من حيث البحث، فيما يثبت به العلم وما لا يثبت به العلم، وما يثبت به العلم وما يثبت به الظن.

والأوائل أصلًا لا يتكلمون في اليقين والظن؛ لأن التقابل بين العلم والظن ليس تقابل فيعني عدم وملكة ولا وجود وعدم، التقابل هو بين اليقين وبين الظن هذا هو التقابل الذي ينتظم، لكنهم صاروا يعبرون بالعلم، وهذا سيأتي إن شاء الله البحث فيه أو في الاستكمال، إنما هذا هو خلاصة ما ينبغي معرفته في أصل هذا التقسيم وفي بنائه الأول.

إذا تبين هذا فيصبح عندنا بعض النتائج من النتائج أن استعمال التواتر استعمال في ذاته ليست مشكلة، بل استعمالٌ معروفٌ عند أئمة الحديث كالإمام البخاري وغيره، ويريدون بالتواتر أي ما تتابع من الرواية، أو ما استفاض من الرواية، وهو ما يجمع الوصفين الذين سبق ذكرهما وهو الاستفاضة والصحة، أو الشهرة على معناها عند أصحاب الحديث الأوائل، وهي الشهرة بالمعنى اللغوي المجرد وعبارة الاستفاضة أولى منها.

فما استفاضة من الرواية وصح وسلم من الإعلال أي: حُفظ؛ فإنه يكون بهذا متواترًا على طريقة القدماء، ما استفاض وسلم من العلة من سائر أوجهها، وهم لا يذكرون هذا على سبيل مسألة تقوية الرواية في الجملة، إنما يذكرونه على سبيل مسألة الاحتجاج بالرواية.

وإلا مسألة تقوية الرواية وما يُحفظ من الرواية هذا له مبادئ أو قوانين أخرى، قد تكون الاستفاضة من طرق تقوية الرواية لكنها لا تضطرد؛ ولهذا كما سلف أنه قد يكون الحديث يرويه خمسة أبلغ صحة عند المحدثين كافة من حديثٍ يرويه أكثر منهم أو أضعاف هؤلاء، وإن كان الثاني ربما يصححونه في الجملة، لكن يرون أن به وجهًا من القابلية للإعلال أو يكون فيه مادة من الاختلاف بينهم.

فإذًا اللفظ من حيث هو ليس مشكلًا بذاته، ومعناه في لغة العرب كما سبق معنى معروف التواتر على معنى التتابع، وإن كانت الدلالة اللغوية قد تتطابق على المعنى عند أصحاب الرواية والأصول والنظر، وقد تختلف لكنها لا تمنع ذلك لِم؟ لأن بعض علماء اللغة كالأصمعي، عبد الملك بن قريب الأصمع هو إمام -كما تعلم- في العربية من كبار أئمة العربية، ومن أجمع الناس لفظًا لشعر العرب، يقول بأن التواتر هو ما يقع وفيه برهة، ما يتتابع ولكن بينه برهة (٣٧:٤٣) ويذكر لي ذلك مثل قول الله -تعالى-: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ [المؤمنون:٤٤]، فيقول: إن بين كل رسول ورسول تقع برهة من الزمان، فيقول: إن التواتر يقع على ما بينهما برهة من التتابع، ولكن هل هذا على سبيل منع الأصمعي أراد به منع أن يكون التواتر على معنى التتابع المطلق؟ لا يكون (٣٨:٠٨)، وإلا هذا نقله أصحاب اللغة عن الأصمعي.

لكن إذا نظرت في شعر العرب كما سبق وجدت أن التواتر عندهم يقع على التتابع دون برهة؛ ولهذا يصفون به المطر المتتابع مع أن المطر في تتابعه عند وصفه لا يكون بين قطرات الماء التي تنزل، لا يكون بينها تلك البرهة التي أشير إليها في كلام بعض علماء اللغة، وهذا جاء في مثل ما سبق ذكره في كلام أو في معلقة لبيد بن ربيعة لما قال:

يعلو طريقة متنها متواتر في ليلة كفر النجوم غمامها

هو يصف ماذا؟ هو يصف بقرة وحشية تركت ولدها ضيعته فأكلته السباع، هذا خلاصة السياق، وهذا البيت ضمن هذا السياق من الكلام، وهو يقول فيه:

أفتلك أم وحشية مسبوعة خذلت وهادية الصوار قوامها

يقول إن هي الهادية ولكنها خذلت، خذلت أي: تخلفت من أجل هذا الولد.

لمعفر قهد تنازع شلوه غبس كواسب لا يمن طعامها

وهي السباع.

صادفن منه غرة فأصبنه إن المنايا لا تطيش سهامها

ولهذا يستشهد كحكمة بهذه الكلمة من كلمة لبيد "إن المنايا لا تطيش سهامها" "صادفن منه" أي: من الولد "غرة فأصبنه" إن المنايا لا تطيش سهامها".

"**باتت وأسبل واكف من ديمة**" شوف هو يصف المطر الديم الذي هو متتابع تمامًا، باتت أي: أمه، قال: "باتت وأسبل واكف من ديمة" أي: صب "**يروي الخمائل دائما تسجامها**"

"**يعلو طريقة متنها متواترٌ**" أي: هذا الديم يعلو متنها أي: ظهرها أو وسط الظهر "**في ليلة كفر النجوم غمامها**".

حتى إذا يئست وأسحق حالق لم يبله إرضاعها وفطامها

"وتسمعت رز الأنيس، فراعها" الأنيس من هو؟ ابنها تسمعت لعله يكون قد رجع، يقول: وتسمعت رز أي: صوته **" فراعها عن ظهر غيب والأنيس سقامها"**.

هذه بلاغة بديعة يقول: هو أنيسها وهو إيش؟ يقول: وهو سقامها يقول ما أتبعها إلا هو وهو أنيسها، فتسمعت وهذا في بقرة (٤١:٣١) وولدها فكيف ببني آدم؟! ولهذا عظمت الشريعة بر الوالدين، قال: **"فتسمعت رز الأنيس، فراعها عن ظهر غيبٍ"** أي: فقدته **"والأنيس سقامها"**.

إذًا المقصود أن المصطلح ليس إشكالًا، البحث هو ولهذا الشافعي لكمال علمه، أو لجلالة علمه وفقهه، لما قيد تلك المناظرة في كتبه لم ينازع في اسم التواتر؛ لأنه مُتفق مع كلام العرب، أو لأن هذا الاسم لما يصح أن توصف به الرواية، ولكن ظاهرٌ أن الإمام الشافعي كان لا يختار هذا الاصطلاح على الابتداء، وإن كان يستعمله على سبيل الاتباع.

المصنف أعني أبا الوليد، وأبو الوليد كما سبق في غير مجلس يتابع طريقة النظار باعتبار، ويعنى بطريقة الفقهاء من أصحاب مالك، وأيضًا له عناية بطريقة أصحاب الحديث من المتأخرين؛ ولهذا تباعد عن مسألة العدد بالذكر في هذا المقام، وإنما وصفه بما يُفيده، فقال: فالتواتر ما وقع العلم في مخبره ضرورة من جهة الخبر، فجعل النتيجة هي التي يُحد بها التواتر، ما وقع به العلم فهو التواتر.

وهذه طريقة كما أسلفت لطائفة وهي التي يختارها في الجملة الإمام ابن تيمية –رحمه الله–، وإن كان مما يختاره ابن تيمية يشترك مع ما اختاره أبو الوليد هنا من جهة السلامة من ذكر العدد، وإن كان شيخ الإسلام لا يسمي مسألة العلم هنا، شيخ الإسلام له

استدراك على مسألة العلم والظن المقولة في التواتر والآحاد؛ لكنه يشترك مع هذه الطريقة في السلامة فيمن جهة عدم ذكر العدد.

فالمصنف يقول: **«ما وقع العلم بمخبره»** ولم يذكر عددًا فيصير التواتر يعلم بإصابة العلم، فما وقع بمقتضى الخبر العلم، ما وقع بهذا الخبر أو ما أفاد الخبر، أو الخبر إذا أفاد علمًا فهو المتواتر، وهذا يجعل العدد مترددًا فتارة يزيد وتارة ينقص بحسب الموارد.

وهذا مما أشار له الشافعي في مناظراته ويقول: إن العلم والمعنى هذا الذي ذكره الشافعي معنى جليل ومعتبر، هو يقول: إن العلم إذا ورد في رواية، فهذه الرواية إن كانت توافق الأصول، فيقول: إن اكتسابها للعلم يكون مُركبًا من الرواية ومن الأصول القاضية بما جاء في هذه الرواية، أي هذا المتن من الرواية ولو استفاض روايةً بالعدد وصحت الرواية به، وصح أن نسميه متواترًا، فيقول إن درجة العلم التي تحصلت في هذه الرواية لم تتفرع عن هذه القوة من الإسناد.

إذا كان المعنى في هذه الرواية أي المتن في هذه الرواية مما جاء به القرآن مجيئًا بينًا، فيقول: إن هذا المعنى يصير أي فائدة العلم تصير مكتسبة من جهة المتن المطابق للقرآن، ومن جهة قوة الرواية واستفاضتها، فيجعل العلم نتيجة؛ ولهذا يقع عندنا هنا سؤال هل التعريف للمتواتر بالعلم وهو ما أفاد العلم أو ما وقع العلم بمخبره ضرورة من جهة الخبر، حده بالعلم هل العلم يصح أن يكون حدًا للمتواتر أم هو شرط من شروطه، أم أنه الحكم والنتيجة التي تتحصل عن المتواتر؟

أكثر النظار يقولون: بأن العلم هو الحكم والنتيجة؛ لأن هذا العدد يفيد ماذا؟ العلم، فيجعلون العلم هو الحكم والنتيجة وليس هو الحد، والذين استعملوا العلم أرادوا أن هذا المُصطلح كاشفٌ لما يقع به العلم.

فإذا قيل ما هو التواتر؟ قيل: كل ما أصاب العلم، فكأنهم جعلوا التواتر هو النتيجة، وجعلوا العلم هو المقدم، فيقولون: كل رواية أفادت علمًا فإنها التواتر على هذه الطريقة، فيصير التواتر بهذا الاعتبار أصبح هو ماذا؟ أصبح هو النتيجة، وهذا من تقليب المقدمات والنتائج وفيه سعة، إنما هل هذا الحد يسلم؟ هذا الحد عليه اعتراض.

ولكنه قد يجاب عنه بمثل هذا الجواب: إنهم أرادوا أن يجعلوا التواتر على هذه الطريقة هو النتيجة؛ ولهذا هو يقول: ما وقع العلم بمخبره ضرورة من جهة الخبر التقدير إيش؟ التقدير ماذا؟ فحكمه متواتر، أو فصفته متواتر أو التواتر، هذا الجواب عن هذا الاعتراض الذي اعترض به من اعترض على التعريف دون العدد، وقالوا: إن التعريف لا بد له، إن العدد هو الكاشف للحد، ودون العدد لا يمكن أن يستقيم الحد، هذا ليس مُسلمًا، يمكن الحد أو الرسم دون الالتزام بعدد.

ثم قال بعد ذلك: **«وأما خبر الآحاد فما قصر عن التواتر»** كل من قسم الرواية إلى هذا التقسيم المتواتر والآحاد واكتفى بهذين القسمين، جعل الآحاد ما قابل التواتر، ولما جعلوا الآحاد ما قابل التواتر صار هذا يستدعي تحقيقًا وبحثًا مدققًا فيما؟ في التواتر معهم؛ لأن كل ما سيقابله سيكون الآحاد؛ ولهذا كلما علا حد التواتر بالإغلاق اتسع الأعلى (٤٩:٠٠) وعكسه بعكسه.

ولهذا الذين شرطوا للتواتر وهذا محل خلاف في مناهج أصحاب الحديث المتأخرين الذين اشتغلوا به، والنظار، وأهل الأصول، والفقهاء، الذين اشترطوا للتواتر وهي شروط الحديث المتواتر، وأكثر من بحث هذه المسألة من المتأخرين سواء من أهل الأصول أو متأخري أصحاب الحديث كالحافظ بن رجب وأمثاله، يبحثون ما يسمونه شروط المتواتر، أو شروط التواتر.

وهذه الشروط كلما اشتدت ضاق مثال المتواتر، ولهذا ابن الصلاح وعنده تحقيق ويتخفف من المتابع، حافظ بن حجر -رحمه الله- بليغ التحقيق، والاستقراء في الرواية، لكنه كثير المتابعة؛ ولهذا يأتي في كتبه ما يتعارض أحيانًا من التقارير على سبيل المتابعة، ويكون الأول قاله متابعة، والثاني قاله تحقيقًا واختيارًا، هذه الطريقة فيما يظهر لي هي المعتبرة من طريقة الحافظ بن حجر، فيما يختلف قوله فيه من هذه المسائل في كُتبه وتقريراته، وله مسائل عدة اختلف فيها قوله، فهل هذا على سبيل أن الحافظ له رأيان في هذه المسائل؟

ثم يقال: أي هذا هو المقدم عنده، فيما يظهر ليس كذلك؛ لأنها مسائل يعني مبسوطة ومُستقرة، والبحث فيها قديم قبله، فما يظهر أنها من هذا الباب، وإنما هو يقرر أحد الرأيين باعتبار المتابعة؛ ولهذا الرأي الذي يتفق مع طريقة الأصوليين من الشافعية في الغالب فيما يذكرونه في كتب الأصول، في الغالب أن الحافظ إذا ذكره وذكر مقابلًا له غير هذا الرأي، فيكون هذا الغير هو تحقيقه ويكون الأول هو ماذا؟ هو متابعته.

ابن الصلاح وهو كذلك شافعي، لكنه متخفف من مسألة المتابعة، وإذا انصب في كلامه في علم مصطلح الحديث وعلوم الحديث يتخفف من مسألة المتابعة للأصول،

المعروفة عند الشافعية التي كثر في كتابتها أثر النظار وعلم النظر، فهذا يستبان في هذه المسألة، فإذا كان كذلك أصبح المتواتر في بعض الحال قليلٌ جدًّا، حتى كاد في بعض الحال ألا يسلم مثال على بعض القوانين التي حد بها بعض النظار أو بعض أصحاب الحديث المتأخرين أو بعض الأصوليين حدوا بها المتواتر؛ يصبح المثال فيه عزيز وهذا صرح به أكثر أصحاب الحديث المتأخرين أن المثال به عزيز.

ولهذا صار بعضهم يجعل هذا من باب النقد لمادة هذا الحد، وبعضهم يجعل يجيب عن ذلك بجواب لا يرفع به هذا الشيء الذي اشتهر البحث فيه عند المتأخرين، وإنما يقول: والتواتر وجهان، وهذا يستعمله الحافظ بن حجر أحيانًا، ويستعمله العراقي أحيانًا يقول: التواتر وجهان: تواتر لفظي وتواتر معنوي؛ حتى لماذا يجيبون بهذا الجواب؟

لأنهم عالمون بالرواية، ويعلمون أن الروايات التي ينطبق عليها القانون الذي ذكره، وخاصة الحد الذي فيه كثرة عدد، يعلمون أن فيه انغلاقًا شديدًا ليدفعوا هذا فيقولون التواتر نوعان، ويجعلون كثير مما استفاض من الرواية يسمونه بالمتواتر المعنوي ويقولون: إن هذا معروف عند المتقدمين وهذا صحيح، وهذا التحصيل صحيح لهذه الجُزئية لكن هل هو جواب؟ في الحقيقة هو ليس جوابًا محكمًا أو بعبارة أدق ليس جوابًا مستحكمًا لا يحكم المسألة من الإيراد عليها.

الآحاد عند جمهور المتأخرين يجعلونه مقابل المتواتر، المشهور عند الأحناف أنهم يقولون الرواية المتواتر والمشهور والآحاد، ويجعلون وسطًا بين المتواتر والآحاد يسمونه أو تُسميه الأحناف المشهور، والمشهور عند الأحناف ما يكون من رواية واحد أو اثنين، ما يرويه

صحابيٌّ أو اثنان من الصحابة، ثم يشتهر في طبقة التابعين أو في طبقة تابعي التابعين، هذا يسميه الأحناف ومشهورًا ويجعلون له حكمًا بين حكم المتواتر وبين حكم الآحاد.

من يقسم الرواية إلى متواتر وآحاد؟ المشهور عندهم أن الآحاد ثلاثة: الغريب، والعزيز، والمشهور، ويجعلون المشهور ما فوق العزيز ولم يصل حد التواتر، ويجعلون العزيز ما جاء من رواية اثنين، ويجعلون الغريب ما جاء من رواية واحد.

طبعًا إذا قالوا في علم الرواية ما يرويه واحد، فمعناه أنه لو كان الواحد في ابتداء السند، ثم في طبقة التابعين أو تابعي التابعين كثر، لا يزال غريبًا على هذا التقدير ومثله في العزيز، إذا ابتدأ باثنين من الرواة ثم استفاض لا يزال عزيزًا لا ينفك عند ذلك؛ حتى تنتظم الطبقات فيه على درجة، وهذا هو الذي أغلق التواتر؛ لأن التواتر إذا طُبق عليه الحد الرفيع فيصبح شرطًا لكل الطبقات، حتى ينتظم القانون في إثبات هذا الحد على وجه الحدود المعروف في مقاصدها نعم.

المتن:

قال –رحمه الله تعالى-: «وأما أخبار الآحاد فما قصر عن التواتر، وذلك لا يقع به العلم، وإنما يغلب على ظن السامع له صحته؛ لثقة المخبر به؛ لأن المخبر وإن كان ثقة يجوز عليه الغلط والسهو، كالشاهد».

الشرح:

الحافظ أبو الوليد كما أسلفت عنده إجلال لأحكام الشريعة ولهذا ويعلم أنه يتكلم عم الرواية، ولهذا يباعد عن بعض الأوصاف التي يكاد أن يكون الورع الترك لها، وإن كانت

قد تفسر تفسيرًا بمعنى أو حتى بالمعنى الذي يرتضيه هنا، لكنه يتخفف من بعض المصطلح في هذا الكلام، هنا تلاحظ أنه تباعد عن كلمة ماذا؟ تباعد عن كلمة إطلاق الظن في مقابل العلم، وإنما الظن الإضافي قال: ظن السامع بظن السامع، وليس الظن الذي هو صفة للخبر ذاته.

في الابتداء لما ذكر التواتر قال: ما وقع العلم بمُخبره ضرورة من جهة الخبر، هنا ذكر وصفين بالتواتر من جهة ما يفيده التواتر قال: إنه يفيد ماذا؟ قال: إنه يُفيد العلم الضروري.

وهذا الذي عليه الجمهور من النظار والأصوليين والمتأخرين من أصحاب الحديث، هذا كل من قسم هذا التقسيم وحده، أي: دخل في حده على هذه الطُرق التي سبق الإشارة لها، جمهور هؤلاء من متقدمين ومتأخرين ولا يدخل في ذلك أصحاب الحديث، باعتبار أنهم ليسوا على قانون هذا التقسيم، لا باعتبار أن النتيجة لا تلائمهم، يقولون: بأن المُتواتر يقع العلم به ماذا؟ ضرورة، هذا الذي عليه الجماهير.

وقالت طائفة من قدماء النظار ومن فرع على هذه الطريقة من الأصوليين وبعض الفقهاء، وبعض أصحاب الحديث بأنه يقع العلم به اكتسابًا، فهل العلم يقع به ضرورة أو يقع به العلم اكتسابًا؟ بمعنى أنهم اتفقوا على أن المتواتر يقع به العلم، هذا محل اتفاق ليس فيه مُنازعة، إلا منازعة الناظر في كتب الأصول يرى بعض الأصوليين يذكرها عن طائفة مندثرة إلى آخره هذا خطأ، لذلك لا تعطل المجالس بذكرها.

طائفة يعني قديمة في الهند كذا كذا هذا لا يصح أن يكون في نظام علم أصول الفقه؛ ولأنهم كلهم يخالفونهم، يخالفونهم حتى في معاني المسائل أو قانون المسألة من أصلها، فإذًا هي دائرة بين وجهين من القول، الجمهور يقولون: يفيد العلم الضروري.

وهذا الذي قاله المصنف هنا واختاره قال: **«ما وقع العلم بمخبره ضرورة»** ضرورة قصد أن يقول ضرورة تمييزًا لقول من يقول بأنه يقع اكتسابًا.

وقالت طائفة وليس هو قول الجمهور لكنه قول قديم لبعض النظار، وقال به طائفة من الفقهاء، والأصوليين، وبعض أصحاب الحديث بأنه اكتساب.

وأشار بعضهم بعض الشافعية إلى أن الإمام الشافعي يقول هكذا، يقول: إنه اكتساب، وهذا أشار له بعض الكبار من أئمة الشافعية كأبي بكر البيهقي، وإن كان ما ذكره في مسألة التواتر والآحاد، أبو بكر البيهقي يقول: إن خبر العامة عند الشافعي يفيد العلم المكتسب، هكذا يقول الحافظ الجليل وهو من أجل أهل العلم في رعاية مذهب الإمام الشافعي، وهذا معروف أثر أبو بكر البيهقي الحافظ على مذهب الإمام الشافعي.

هو لا يذكر أن الشافعي يقول بهذا التقسيم هذا ليس له هو ينقل كلام الشافعي المشهور في رواية العامة عن العامة والخاصة عن الخاصة، ثم يقول: بأن ما يرويه عامة عن عامة فإن الشافعي يقول: بأن هذا يفيد العلم المكتسب، عبر هنا بكلمة ماذا؟ المكتسب، ومن هنا قيل بأنه قولٌ للإمام الشافعي.

يبقى البحث بعد ذلك في معنى الضرورة ومعنى الاكتساب؛ ولهذا إذا بُحث في هذه المسألة، كيف أن يقال: إنه علم ضروري أو علم مكتسب، وبعضهم يجعل ما يقابل العلم الضروري العلم النظري.

فيقول: أفاد العلم ضرورة أو أفاد العلم نظرًا، أو العلم الضروري والعلم النظري، وبعضهم يقول: المكتسب بدل النظري، هو البحث في معنى الضرورة هنا ومعنى الاكتساب هنا.

لكن هذا بحث قد لا يكون يعني مما يضطر إليه في هذا المجلس، لكن أنا أشرت له هنا لئلا يستعجل في مسألة البحث في هذه المسألة على سبيل القطع بأحد الوجهين، وإن كان المعتبر هو قول الجمهور كاعتبار.

لكن يجب أن يكون البحث مدققًا على مسألة الفرق؛ لأن الفرق بين العلم الضروري والعلم النظري في بل الأصل فيه التحصيل، بعضهم يقول إنه يكون من باب يعني الشيء الذي يمتنع ذكره، فيقول: إن الضروري هو الضروري بذاته، يعني ليس اختيارًا.

وإن النظري أو المكتسب هو المكتسب بذاته، وعليه فكل ما يكون محصلًا لا بد أن يكون مكتسب، وإن كانت الضرورة قد تلحقه بعد ذلك من حيث وجوبه، ومن حيث القطع به؛ ولهذا إذا لما يكون البحث في أحكام الكتاب والسنة بلا شك، نقول: إنما أفاده خبر القرآن فإن العلم به واقع علمًا ضروريًّا، إذا قصد بالضروري هنا ما لا يقبل المنازعة والاستدلال على خلافه وهذا حق فهو علم ماذا؟ علم ضروري بمعنى لا يصح الاستدلال والمنازعة على خلافه بأي وجه من الأوجه.

ولهذا تجد أن الله –سبحانه وتعالى– في كل ما أخبر به في كتابه وعارضه المشركون، يبين –سبحانه وتعالى– أن طرقهم ليست طرقًا قابلة للحُجة، وإنما هي كذب؛ حتى في أعلى ما يتوهم أنه استدلالٌ عقلي من بعض المشركين، مثل لما قال بعض المشركين لو شاء فيما ذكر الله عنهم: **﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام:١٤٨]**، يعني هذا أعظم من قولهم: ساحر ومجنون أليس كذلك؟

ولهذا قد تعرض الشبهة لبعض الناس في الأول في مسألة القدر أليس كذلك؟ وعرضت لبعض الطوائف هذه الأمة شبهات في مسألة القدر، لكن ما عرض لهم شيء في نبوة محمد –صلى الله عليه وسلم– أنه نبي ورسول من عند الله –سبحانه وتعالى–، وعلى نبينا الصلاة والسلام.

ومع هذا الله –سبحانه وتعالى– لما ذكر هذا عن قوم من المشركين قال سبحانك: **﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام:١٤٨]**، فالقرآن يصف كل ما قابل خبره بأنه جحود وتكذيب لِمَ؟ لأن الله –سبحانه وتعالى– له الحجة البالغة على خلقه، ولا يقابل الحق الذي في القرآن أي مُنازلة أو أي مجادلة؛ ولهذا ما شرعت المجادلة ابتداء بين المؤمنين؛ لأن المؤمنين على الحق.

والمجادلة إنما تكون بين حقٍ وباطل؛ ولهذا ما شرعت في حق المؤمنين، وإنما جاءت في خطاب النبي –صلى الله عليه وسلم– لقومه من المشركين **﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل:١٢٥]**، **﴿وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت:٤٦]**.

ولهذا المجادلة تأتي على هذا المعنى من تدافع الحق؛ ولهذا وصفت به المرأة المجادلة كما في قول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة:١]**، هذا ليس مُجادلة في الشريعة، وإن وقعت بين اثنين من المؤمنين، من الصحابة -رضي الله تعالى عنهم-، ولكنها مجادلة بين زوجة وزوجها نعم.

المتن:

قال -رحمه الله-: «وقال محمد بن خويز منداد: يقع العلم بخبر الواحد، والأول عليه جميع الفقهاء».

الشرح:

هنا ترى أن أبي الوليد قال: **«وأما خبر الآحاد فما قصر عن التواتر»**، ثم لما حكى القول فيه قال: إنه يفيد الظن أي ظن السامع كما عبر به، ولم يطلق اسم الظن هنا، والجمهور يطلقون الظن في مقابل العلم، فيقولون الآحاد تفيد الظن.

الظن في اسمه في الشريعة له جملة من المعاني التي ورد بها القرآن لقول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴾[الحجرات:١٢]**.

ويأتي الظن على معنى العلم في لغة العرب، ويأتي في بعض كلام الشريعة الظن على معنى العلم، ويأتي الظن على معنى ما غلب بالاعتبار، ويأتي الظن على معنى الشك.

بل يأتي الظن على ما دون الشك وهو المتجه في قوله -سبحانه-: **﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ ﴾[الحجرات:١٢]**؛ ولهذا حفظ عن عمر -رضي الله عنه- أنه قال: **"احترصوا من**

الناس بسوء الظن" وهذا من كلام عمر لا يعارض ما جاء بالشريعة، وإنما سوء الظن بمعنى الاحتياط في توثيق الأمور، وفي ضبط الأمور، فهذا المقصود بكلمة سوء الظن ليس على معناها في العرف، وإنما على معناها المقصود بهذا المعنى، وهو التوثيق والاحتياط، وهو يتفق مع قول النبي -صلى الله عليه وسلم-، أو يتبعُ قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: **«لا يلدغ المؤمن من جحر واحدٍ مرتين»**.

فكلمة عمر تنزل على هذا المعنى من الاتباع للنبي -صلى الله عليه وسلم-، وليست تقابل ما جاء في القرآن كما هو بين، القصد إن كلمة الظن في لسان عن الشريعة وحتى في كلام العرب ليست تختص بدرجة مما يقابل اليقين.

والأصل في كلام العرب أن الظن يكون مقابلًا لليقين، ويقع تارة في كلام العرب على معنى الكذب، فيسمى الكذب ظنًا، ويسمى الشك ظنًا، ويسمى العلم في بعض الحال ظنًا، فإذًا هي من حيث البحث في لغة العرب لا ينتظم لها اصطلاح يلائم المقام في تقسيم الخبر إلى المتواتر والآحاد، والأن الآحاد يفيد الظن فهو (٠١:٠٨:٥٨)

وإذا جئنا عند المحدثين المتقدمين فكما أنهم لم يستعملوا هذا التقسيم بهذا الحدث، فلم يتكلموا في علم الرواية بمسألة العلم والظن، ولم يكن هذا القانون من قانون الحكم على الرواية مشهورًا عندهم، بل ولا معروفًا عندهم.

أحيانًا يعرض استعمال الظن لكنه قليل، وهذا يأتي في مثل كلام الإمام أحمد فيقول: أظنه لم يسمعه، فيُعبر بمسألة الظن، التعبير بالظن هنا نسبي في كلام أهل الحديث، لكن هل هو وصفٌ للرواية من جهة النتائج فيقولون هذا ظنًا وهذا علم؟ هذا لم يكن معروفًا عندهم.

اشتهر هذا في كلام النظار، ثم دخل على كلام الأصوليين وعلى كلام بعض الفقهاء، وصار الكلام في هذه المسألة مشهور، وعليه فإذا قيل: خبر آحاد يفيد الظن، فالظن إذا قصد به ما يقابل درجة اليقين العلية التي أفادها التواتر، فإن هذا يعتبر وجهًا صحيحًا، إذا أريد بالظن ما يقابل الدرجة العلية من اليقين أو الدرجة العلية من العلم التي أفادها التواتر، فسُمي ما دونها ظنًا بهذا الاعتبار، فإن هذا يكون اعتبارًا صحيحًا.

وعليه فالذين قالوا بأنه يفيد الظن كادوا أن يتفقوا على العمل به، حكي الإجماع على العمل بما صح من أخبار الآحاد، طبعًا اشتراط الصحة هذا شرط أصلي، هذا لا بحث فيه يعني لا جدال فيه ولا اختلاف فيه، فحُكي الاتفاق على أن ما ثبتت صحته وحفظه وسلامته من الإعلال من خبر الآحاد فإنه يُعمل به، ويأتي هذا إن شاء الله ذكر من أشير إليه في المنازعة في هذا ولا منازعة مخالفة للإجماع، وحكى الشافعي الإجماع على هذا بمسألة العمل بخبر الآحاد أو خبر الواحد ويأتي التفريق بينها، لكنها في هذه المسألة الآن مسألة الظن.

فإذًا إذا قيل العلم والظن بمسألة التواتر والآحاد، فأهم ما يكون بهذا هو تفسيره ما هو الظن هنا؟ فإن قيل: الظن هو درجة من الثبوت لم تصل إلى درجة اليقين العلي أو العلم العلي الذي وصله التواتر، قيل تسمية هذا من الظن مما تحتمله اللغة، ويكون سائغًا في الجملة؛ لأنه اصطلاحٌ اشتهر وذاع في كلام الناس، اصطلاح اشتهر وذاع في كلام الناس، ومعناه على هذا التفسير يكون معنى من المعاني الصحيحة.

وأما إذا قيل بأنه ما يقابل العلم من كل وجه، فالعلم في أصله لا يُقابل الظن، وإنما الذي يقابل الظن هو اليقين فيقال: يقينٌ وظن أو يقين وشك، وأما العلم فإذا نظرته في

لسان الشريعة أو في كلام الشريعة، فإن الله –سبحانه وتعالى- وصف العلماء بالعلم مع أن كثيرًا من علم العلماء هو اجتهاد أليس كذلك؟

هو اجتهادٌ وهذا الاجتهاد هو من باب الظن باتفاق النظار والأصوليين وليس من باب العلم الذي يصفون مثله في التواتر، وقد قال الله سبحانه: **﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر:٢٨]**، فوصفهم بالعلم مع أنهم يحملون ماذا؟ يحملون اليقين أو العلم فيما تواتر من الأصول، ويحملون الظن في مسائل الفروع، ووصفوا بالعلم في كل هذه.

بل أبلغ من هذا لو استطردنا بالاستدلال هذا من القرآن كثير في القرآن، لكن يُختصر الاستدلال بما هو صريح في هذه المسألة بعينها، وهو أن كتاب الله إذا تدبرناه وجدنا في كلام الله سبحانه أن الاستنباط، وأن ما يسميه النظار وعامة أهل الأصول بالظن، سماه القرآن علمًا بعينه ليس باجتماعه مع ماذا؟ مع الأصول التي تُفيد اليقين التي هي صفة للعلماء، وذلك في قول الله –سبحانه وتعالى-: **﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء:٨٣]**، هنا ذكر اسم الاستنباط أليس كذلك؟

ووصف الله –سبحانه وتعالى- من هم من أولي الأمر في هذا المقام قال: **﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾**، ووصف الاستنباط بهذا المقام بأنه ماذا؟ العلم باسم الشريعة، أو في كلام الله –سبحانه وتعالى-، وهذا الاستدلال بهذه الآية يكشف لك أن العلم من حيث اسم الشريعة مشتركٌ فيما هو من العلم الأول أو العلم الثاني الذي يسمى بها؟ بالظن، فإن قيل هل هذا يدل على أنهم فارقوا هذا المعنى؟ قيل ليس من كل وجه؛ لأن هذه التقاسيم التي يذكرونها في الأصول وفي غيرها يتوصلون بها تارة إلى بعض الأحكام، فيجعلون من

خالف العلم فله حكم، ويجعلون من خالف ما هو من الآحاد الذي يسمي بالظن في إفادته يجعلونه دونه في الحكم، وهذا ليس هذا التفريق مشهور ليس عند المتكلمين أو عند المتأخرين من الأصوليين، بل هذه طريقة السلف، وهذا ما يقتضيه الأصل في الشريعة، أن من خالف الأصول المجمع عليها أو المستفيضة في كلام الله ورسوله ليس كمن خالف في رواية من خبر واحد أو ما يسمى بخبر الآحاد، وبينهما فرق في الاصطلاح سيأتي، وإن كان بعضهم يناوب بينهم، لكن هذا على درجة وهذا على درجة.

ولهذا الإمام الشافعي لما قال إن الرواية رواية العامة عن عامة أو عن العامة، قال في الأخير فمن خالفها أُنكر عليه وكذا واستتيب؛ لأنه يرى أن هذه تصبح المُحكمات والأصول الكلية، ثم لما جاء لرواية الخاصة عن خاصة قال: إنها دونها في الحكم لمن خالفها، فمن خالفها عنده وعند غيره دون من خالف.

ولهذا ذكر بعض المحققين كالإمام ابن تيمية -رحمه الله- أن بعض السلف الأول كالإمام مالك فيغلظ على مخالفة الإجماع أعظم من مخالفة آحاد الأسس، يقول ولو كان صحيحًا عنده عند مالك، أو قد اشتهرت صحته؛ لأن مخالفة الإجماع عند مالك تعد ماذا؟ تعد أشد؛ لأنها لا تقبل التأويل لِمَ؟ هذا له أسباب بالأخص أسباب أن الإجماع ليس استدلال، يعني ليس نصًا يدخله الاستدلال بمعنى يختلف في تأويله، أو يختلف فيها في فهمه.

الإجماع نتيجة حكم أليس كذلك؟ ومن هنا لا يخالف الإجماع المنضبط من يكون مُتبعًا للسنة البتة؛ ولهذا صاروا يصفون من أصول في الأصول السنة من مضى على الإجماع

(٠١:١٧:٣٢) في كلام الإمام أحمد؛ حتى صار يصف مسألة لزوم السنة بأنها لزوم الإجماع، مع أن الإمام أحمد كما نعلم من المُغلقين للإجماع، يعني لا يتساهل في الإجماع.

وإذا استُعمل في كلام الفقه وهذا أحيانًا يُضطرد في فهم كلام الإمام أحمد في الإجماع، كلام الإمام أحمد في أصول الدين يعظم الإجماع ويستمسك به استمساكًا صريحًا، مع أنه قد قال ما نقله كبار أصحابه على من ادعى الإجماع فقد كذب وما يدريك لعلهم أو لعل الناس اختلفوا، هذا قاله الإمام أحمد وحفظ عنه، هذا يقوله فيمن استطرد وتوسع في الإجماع في مسائل فروع الشريعة.

لما صار بعض الفقهاء من أصحاب الحديث، أو بعض أصحاب الكوفة يذكرون الإجماع في مسائل، بعض أصحاب بعض فقهاء أهل الحديث كثُر عندهم ذكر الإجماع، وتوسعوا في الإجماع والشافعي -رحمه الله- في مذهبه الجديد توسع في الإجماع أكثر مما كان في مذهبه القديم في ذكر مسائل الإجماع، وكان الإمام أحمد يشدد أو يغلظ هذه الطريقة وهي التوسع في ذكر الإجماع في مسائل فروع الشريعة، ولكنه يجعله أصلًا بينًا عنده في مسائل أصول الدين.

ولهذا ابن تيمية -رحمه الله- في بعض تحريراته يقول: إن المنضبط عند السلف أن أصول السنة تعتبر بالكتاب والسنة والإجماع، فمن قال بالكتاب والسنة والإجماع فقد مضى على أصول السنة وهدي السلف الأول، فيذكر الإجماع ويؤكده، وإن كان كما تعلمون راعى في بعض الموارد ابن تيمية ليقرر أن الإجماع المنضبط وهذا ذكره حتى في رسائله المختصرة كالواسطية، ذكر أن الإجماع المنضبط هو ما كان عليه الصحابة، فتوهم على شيخ الإسلام -رحمه الله- أنه يرى أن الإجماع هو مقصورٌ على هذا كما يقوله بعض أئمة الظاهرية كداود

الأصبهاني، فإن الراجح بمذهبه أنه لا يعتد بالإجماع مطلقًا إلا بإجماع الصحابة، ابن تيمية أليس كذلك.

ابن تيمية في مسائل أصول الدين يقصد هذا في مسائل أصول الدين، وأما بعد ذلك لماذا في مسائل أصول الدين؟ قد يقول قائل فإذا نقل في أصول الدين في طبقة التابعين أو تابعي التابعين إجماع، هل معنى هذا إن ابن تيمية هل هذا التقدير؟ هل معنى هذا إن ابن تيمية لا يرعاه في هذه الحال؛ لأنه ليس إجماع الصحابة؟

ابن تيمية -رحمه الله- منهجه أن مثل هذا التقدير تقديرٌ غلط، هذا التقدير عند ابن تيمية يعتبره تقدير غلط، يعني لا يوجد إجماع في أصل من أصول الدين تحصل هذا الإجماع أو تكون أو وجدت المسألة، فأُجمع عليها وهي من مسائل أصول الدين، فأجمع عليها التابعون أو من بعد التابعين أو طبقة الإمام أحمد مثلًا، فكان إجماعًا فاحتاج أن يقال: أنه إجماع في أصول الدين لم يكن زمن الصحابة.

ابن تيمية يرى أن هذا التقدير أصلًا غلط، لأن وهذا هو المنطق العلمي والعقلي الصحيح لماذا؟ لأنك إذا قدرت هذا لزم أن بعض الأصول تحصلت زمن الصحابة وبعض الأصول تحصلت زمن التابعين، وبعض الأصول تحصنت زمن تابعي التابعين، هذا ليس كذلك؛ ولهذا هو يقول: كل ما قرره الأئمة في طبقة الإمام أحمد وأمثاله في مسائل السنة في مقابل الخوارج أو القدرية أو غير هؤلاء، كل ما قرروه فهو معروفٌ عند الصحابة من حيث الأصل، وإن كان لم يتكلم الناس إذ ذاك زمن الصحابة بمخالفة الأصل.

يعني مخالفة الأصل بالبِدع التي ظهرت إما في أواخر عصر الصحابة، أو بعضها بعد عصر الصحابة هذا أمر معروف لا ينكر؛ ولهذا حينما يقولوا مثلًا أجمعوا في القرآن على خلاف قول أهل البدع في ذلك، هذا إجماع محفوظ ولا يعارض القول بأن الإجماع المنضبط هو إجماع الصحابة؛ لأن أصول الدين محكمة بالقرآن والسنة، ووعاها الصحابة أجمع، أجمع هنا في الصحابة وأجمع في الأصول.

يعني جميع الصحابة عرفوها ولم تخفَ عليهم كما قد تخفى عليهم بعض الفروع فيما بينهم والاجتهاد، وهذا لم ينخرم منه أصل، لم يوجد أصل من أصول الدين ما تحرر إلا بعد الصحابة، وإن كانت بعض المعارضات للأصل، بل جمهور المعارضات للأصل وقعت بعد عصر الصحابة، هذا معنى الأصل ليس له صلة بالأول.

ولهذا كل مخالفة لما هو من الأصل يقال: إنها مخصومة بالكتاب والسنة والإجماع القديم، ما هو الإجماع القديم؟ إجماع الصحابة، ولهذا لما عرض ما عرض في كلام حماد بن أبي سليمان في مسألة الإيمان وهو من أعيان الفقهاء وأصحاب السنة في الجملة قالوا: إن حمادًا وهو أول من قال هذا من أصحاب السنة والفقه قالوا: إن حمادًا مخصوم بالإجماع قبله، الإجماع قبله أين يقع؟

إجماع الصحابة، وهذا أصل مضطرد لمن أحسن فقهه وفهمه وقد حرره الإمام المحقق شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله– في كتبه، وإن كان التحرير له تارة يأتي ببعض الجُمل التي تحرر هذا المعنى على التصريح، وتارة طريقة الاستقراء عنده في كُتبه المفصلة تنتهي إلى هذه النتائج التي يبني عليها فهمه لمنهج السلف؛ ولهذا هو من المعظمين لقاعدة أخرى قررها كثيرًا في كلامه، وهو أن منهج أو مذهب السلف يُحصل بالنقل لا بالفهم، ومذهب

السلف مذهب منقول وليس مما يُحصَل بالفهم؛ لأن الفهم يدخله ماذا؟ الفهم يدخله الاختلاف والاجتهاد نعم.

عندنا بارك الله فيكم خبر مسألة الظن يقال فيها بما سبق، هنا في كلام الشيخ أبي الوليد قال: «**وأما خبر الآحاد**» وبعد ذلك قال: «**قال ومحمد بن خويز يقع العلم بخبر الواحد**»، هنا ذكر مذهبًا آخر وهو أن خبر الواحد يفيد العلم، هذا قولٌ لطائفة وليس مقصورًا على محمد بن خويز من أصحابه، ونسب هذا للإمام أحمد -رحمه الله- وذكر إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، وقال به طائفة من النظار وأهل الأصول وغيرهم.

هذا القول الذي قاله بعضهم بأن خبر الآحاد يفيد العلم، وما سماه المصنف هنا بخبر الواحد يفيد العلم، هل أرادوا به العلم المطابق للعلم الذي في التواتر؟ الجواب: لا، لم يقل أحدهم بأن العلم هنا على نفس الدرجة من العلم الأول الذي قيل فيما؟ في التواتر، وعليه إنما قالوا في العلم إما من جهة أنه يفيد علمًا أي غالبًا منها الحكم، وهو كان غالبًا من الحكم فإنه يصح أن يسمى علمًا.

ولهذا جملة من الاختلاف في إفادة خبر الآحاد أيقال الظن أو يقال العلم؟ جملة من الاختلاف هنا تعود إلى الاصطلاح، وتعود إلى ماهية العلم وماهية الظن؛ ولهذا إذا حرر المقصود بالعلم والمقصود بالظن تحصل هذه النتائج.

فإن قيل: إذا كانت هذه المقدمة بالغة التكثير على تمييز الأحكام في العلم والظن، فلماذا لم يشتغلوا كثيرًا بهذا التحرير؟ ووجدنا أن الجماهير منهم يقولون: بأن الأول يفيد العلم الضروري، أو بعضهم يقول: يفيد العلم المكتسب، وقالوا عن الثاني عند جماهيرهم بأنه يفيد الظن.

قيل: لأن الفرق بين العلم والظن فرق ساطع، قلت: اليقين وماذا؟ والظن أو العلم ثم قلت: الظن، عُلم أنك تريد درجة من العلم أدنى من الأولى بوجه بيِّن التي سموها ظنًا، فأردوا بأن هذا التفريق في الحكم فيه تمييز لدرجة الحكم، لكن أهو محرر؟ الجواب: ليس محررًا؛ لأنه يصح لك أن تسميه ماذا؟ أن تسمي هذه الدرجة من الظن التي قالوها يصح لك أن تسميها علمًا؛ لأن هذا الظن الذي قالوه لا يريدون بالظن الوهم.

انتبهوا كل من قال: بأن خبر الآحاد يفيد الظن لم يرد به الوهم قطعًا لا من النظار، والمتكلمين ولا من الفقهاء ولا من الأصوليين، فضلًا عن أصحاب الحديث لم يريدوا الوهم، والوهم يسمى ظنًا في أصل الكلام هو أحد أوجه الظن.

ولم يريدوا به الشك، الشك الذي هو على التساوي كما يقول بعضهم، أو على التقارب، الشك ما هو؟ بعضهم يقول: الشك ما كان على التساوي أي النصف والنصف، أو ما يقال بالنسبة ٥٠٪، ٥٠٪، أو وهو الراجح عند النظار أن الشك لا يشترط فيه التساوي؛ لأن التساوي يكاد أن يكون منغلقًا الشك، وإنما يعني الشك على حد النسبة بالتساوي، وإنما الشك هو التقارب، وهذا ترى تفسير الشك عند الفقهاء، الشك خاصة من يفرق بينهم، وهذا معنى مهم في فهم مسائل الفقه، خاصة من يفرق عندهم بين مسائل الشك وبين مسائل غالب الظن، أو التحري، أو يذكرون في المسألة أكثر من مذهب، مذهب يقول باعتبار الشك، ومذهب يقول باعتبار التحري، فيقولون مثلًا: من شك في صلاته ثلاثًا أو أربعًا، فإنه يبني على الأقل.

ويقولون: إن بعض الفقهاء يقولون: على حديث عبد الله بن مسعود: إذا شك أحدكم سئل عن الرجل يشك في الصلاة، فقال: **«إذا شك في صلاته فليتحرى الصواب»**،

التحري هنا **«فليتحرى»** التحري فهم منه بعض الفقهاء أن المقصود بالتحري غالب الظن، وعليه قالوا من كان عنده غالب ظن يبني على غالب ظنه، والذي يبني على الأقل هو الذي ليس عنده غالب الظن.

وجعل من سلك هذه الطريقة جعل هذه الطريقة جمعٌ بين حديث عبد الله بن مسعود وهو في صحيح البخاري وغيره، وحديث أبي سعيد الخدري المشهور وهو في الصحيح **«إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثًا أم أربعًا، فليطرح الشك، وليبني على ما استيقن، وليسجد سجدتين قبل أن يسلم»**، وفي رواية: **«فإن كان صلى أربعًا كانتا ترغيبًا للشيطان، وإن كانتا تمام لصلاته، وإن كان صلى خمسًا كانتا ترغيبًا للشيطان»**.

فهذا رأيٌ رآه بعض الفقهاء، والجماهير على خلاف هذا، وهو مذهب الإمام أحمد وأكثر الفقهاء والأئمة أن الصلاة لا يخرج منها إلا بيقين، ولا يعمل فيها بغالب الظن، والتحري في حديث عبد الله حرف التحري الذي أشكل على طائفة من الفقهاء حرف التحري في حديث عبد الله، والتحري هو اتباع اليقين؛ لأن حديث عبد الله ليس نصًا كحديث أبي سعيد، حديث أبي سعيد نصٌ في المسألة، وأما حديث عبد الله فإنه فيه التحري، والتحري لا ينافي ما جاء بحديث أبي سعيد، ولا سيما أن الصلاة مبنية على الإغلاق في الشريعة، يعني شأنها شديد.

ولهذا الإمام أحمد –رحمه الله– لما سئل عنه قال: لا يخرج من الصلاة إلا بيقين؛ لأنه إن عمل بالتحري أو بما يُسمى عند بعض الفقهاء بغالب الظن، والشارع ما سماه غالب الظن، الشارع قال: **«فليتحرى»** التحري هنا الذي سماه أو فهم منه بعض الفقهاء غالب

الظن، هل هو يقين أو في احتمال؟ قطعًا أن فيه احتمال؛ لذلك تركه أكثر الأئمة لا يرون العمل في الصلاة إلا بيقين.

وهناك طريقة ثالثة لبعض الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم، وهي التي اختارها الموفق ابن قدامة -رحمه الله-، وانتصر لها، وهو أنه حمل حديث ابن مسعود على الإمام، فقال: "إن الإمام يصح له أن يعمل بغالب الظن"، قال: لأن الإمام له من ينبهه، وأما المنفرد فإنه لا يعمل إلا بيقين.

وهذا كله ترى على أن التحري في حديث عبد الله هو غالب الظن، وهذه مقدمة غير مُسلمة، والصحيح أن هذا المجمل المحتمل في حديث عبد الله يُرد إلى المفصل ولا سيما أنه في باب الصلاة؛ ولهذا عدم إعمال غالب الظن في الصلاة لا يلزم منه أن هذا يضطرد في إحكام الشريعة.

ولهذا في أحكام المياه الأصل في أحكام المياه العمل بغالب الظن، والأصل في المياه الطهارة؛ ولهذا ما اشتبه من الماء عند كثيرٍ من الفقهاء ما اشتبه من الماء إذا ثمة غالبٌ من الظن، فإنه يعتبر الغالب من الظن أو لا يعتبر؟ يعتبر بل حتى على الراجح في مذهب الإمام أحمد أنه يُعتبر الغالب من الظن، على الراجح بمذهب الإمام أحمد عند بعض أصحابه، وإن كان المشهور عند المتأخرين من الحنابلة على خلاف هذا، المشهور عند المتأخرين من الحنابلة أنه يتيمم، هذا هو المشهور عند متأخر الأصحاب.

لكن عنه رواية حققها بعض كبار أصحابه المحققين أنه إن كان عنده غالب ظنٍ في الماء فإنه يعمل بغالب الظن، والمتأخرون المشهور في المذهب عندهم -كما تعلم- ليس كذلك، وهو الذي ذكره صاحب المقنع وصاحب الزاد في مختصره على المقنع.

صاحب الزاد يقول: "وإن اشتبه طهورٌ بنجس حرم استعمالهما، ولم يتحرَ ولا يشترط للتيمم إراقتهما ولا خلطهم" هذا هو المذهب عند المتأخرين حرُم استعمالهما، ونص على مسألة التحري؛ لأن التحري قول آخر للفقهاء، ورواية أخرى في المذهب قال: ولم يتحرَ ثم قال: ولا يشترط للتيمم، هم قالوا يتيمم، لكن ورد عليهم أنه تيمم، وقد قال الله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾[النساء:٤٣]، وهو قد وجد في نفس الأمر؛ لأن أحد الماءين طهور أليس كذلك؟ فصار يرد عندهم وجوب الإراقة أو الخلط، فقال: إن ذلك لا يلزم؛ لأنه ليس واجدًا حكمًا، وإن كان الماء حسًا قد وجد، ليس واجدًا حكمًا، فيكون كالمريض الذي لا يستطيع أن يستعمل الماء.

المقصود: أن التحري في غالب الظن له مسائل في الشريعة مجَّوزة، وليس كذا، ولهذا الحنابلة –رحمهم الله– فرقوا بين الماء وبين ستر العورة في أحكام التحري، فرقوا بين هذا وهذا وجعلوا لهذا حكم ولهذا حكمًا آخر، وإن كان المشهور عند متأخريهم أنه إن اشتبهت ثياب طاهرة بنجسة قالوا: صلى في كل ثوب صلاة بعدد النجس وزاد صلاة، لكن هذا مرجوح حتى في المذهب عند التحقيق مرجوح.

المقصود: أن التحري يعتبر في الشريعة، لكن في الصلاة لا يخرج من الصلاة إلا بها؟ إلا بيقين.

بقي في حديث ابن مسعود –رضي الله عنه– حتى يكتمل الإشارة إلى المسألة، وإن كان ليس تفصيلًا فيها، مما اشتبه في حديث عبد الله بن مسعود أن سجود السهو فيه بعد السلام، أن النبي –صلى الله عليه وسلم– ذكر فيه سجود السهو بعد السلام، والذي جاء في حديث أبي سعيد أن سجود السهو قبل السلام.

فهذا يقال إنه ليس بمشكل؛ لأن محل السجود عند الجماهير واسع، لا يجب أن يكون قبل السلام ولا يجب أن يكون بعده؛ ولهذا ليس مما يُشكل في جواب هذا، ثم إذا وقع في حرف من الرواية، وهذه قاعدة مهمة في فهم الفقه، إذا وقع في حرف من الرواية جزءٌ تابع، واستقام الفهم على أصل وبقي هذا الجزء التابع مما لم يحضُر له جواب، ولا يقال: مما لا جواب عنه، وإنما مما لا يحضر عند الناظر عنه جواب، فلا ينبغي أن يعطل جمهور ما استكمل من تحصيل الفقه لهذا التابع من الفهم، إلا لتفارط في النظر هذا الأمر وتعطل الفقه، وخاصة ماذا؟ وخاصة إذا كانت كل ما كان الإنسان ذكيًّا فقيهًا وردت عليه إيرادات في مسائل الفروع أليس كذلك؟

فلو اقتضى هذا التعطيل لصار هذا مما يسقط النظام في الفقه، وهذا لا يصح أن يكون معيارًا مؤثرًا على منع إجراء الأصول أو النصوص على مقتضى الأصول، لمثل ما يتأخر من عدم إحاطة أو عدم وصول من عدم إحاطة الناظر في هذا الجزء التابع، بخلاف ما إذا كان الحل هو في أصل الدلالة، فهذا محلٌ آخر.

وعلى هذا فمسألة العلم الضروري، أو العلم النظري، أو العلم المكتسب، أو ما قابل ذلك في خبر الواحد مما سموه بالظن، أو قابلهم طائفة وقالوا بالعلم، هو قبل أن تطلق هذه الأقوال لا بد من تحرير ماذا؟ لا بد من تحرير الماهيات، ماهية العلم الضروري، ماهية العلم النظري، ماهية الظن إلى آخره.

المقولة هنا ليست المقولة في أصلها الكلي؛ ولهذا كما سلف لم يكن عند المتقدمين من الفقهاء فضلًا عن المحدثين مثل هذه الأوصاف، بمعنى الوصف بالعلم الضروري، والعلم النظري، والظن، وتسمية المسائل الفقهية بالظنيات، هذا اصطلاحٌ متأخر لم يكن

أوائل الفقهاء، فضلًا عن أوائل المحدثين على هذه الطريقة، أما المحدثون فقد سبق الإشارة إلى طريقتهم، وأما الفقهاء فكذلك.

الفقهاء -رحمهم الله- كذلك، ولهذا لم يجتهد في مدرسة الكوفة وهي أوسع المدارس الفقهية نشرًا لدرجات الفقه، وأحكام الفقه، ونظام الفقه والتأصيل على الرأي؛ حتى إنهم صاروا يؤصلون على الرأي والفقه في زمنٍ مبكر، وحتى لما كثر تأصيلهم وتقسيمهم لهذا المنهج وضبطهم له، عابهم على هذا بعض أهل الحديث كما هو معروف.

وكلام بعض أهل الحديث وخاصة من علماء بغداد بالذات باعتبار مجاورتهم ومقاربتهم للكوفيين، أو بعض الشاميين كلامهم عن أهل الكوفة معروف وذكر الخطيب البغدادي في تاريخه كثيرًا من هذا الكلام، وإن كان بعضه فيه زيادة، لكن القصد أن الاستدراك على طريقة أهل الرأي قديم، وجمهور الاستدراك يدور على هذا أنهم جعلوا نظامًا للتحصيل بوجود المقدمات المتصلة قبل النص ولم يجعلوا نقد (١:٤١:٥٧) على النص مباشرة.

هذا على كل حال اجتهاد قاله بعض أهل الحديث إلى آخره، لكن القصد ما هو؟ المقصود هنا أن أولئك الأوائل من أصحاب الكوفة مع ذلك التنظيم أو النظام الفقهي الذي اشتغلوا به وصاروا يفرعون المسائل ويذكرون الأصول، وأظهروا دليل القياس جدًّا حتى قبل هذه الطبقة، أظهروا دليل القياس يعني قبل طبقة الإمام أبي حنيفة أظهروا دليل القياس، ثم أظهروا دليل الاستحسان في طبقة الإمام أبي حنيفة، وصار الشافعي يستنكره أليس كذلك؟ وكتب في الرد عليه، -إن جازت العبارة- مع هذه، -إن صحة العبارة- الجرأة يعني لم يكن عندهم إيش؟ تحفظ على مسألة المصطلحات، ورتبوا نظامًا للفقه وهو نظام في جملته رفيع، الذي كتبه فقهاء الكوفة -رحمهم الله-.

وهذه هي النتيجة ومع هذا لم يستعملوا مسألة العلم الضروري، والعلم النظري، والظني في هذه الموارد، لا في موارد الأحكام، ولا في موارد إيش؟ الأدلة، وإن كانوا في تلك الطبقة يسمون بعض المسائل بمسألة الظن، ومسألة الظن من حيث هي مجردة هذه واقعة في تصرفات المكلفين، هذه قد تقع حتى زمن الصحابة، بل قد تقع حتى زمن النبوة؛ لأن المُكلف هو الذي يظن فمن استعمل ماء يظنه طاهرًا فبان نجسًا، ومن صلى يظن أنه على طهارة فبان أنه ليس على طهارة، هذه تصرفات المكلفين، هذه موجودة في فقه الأحناف والكوفيين وفي فقه المحدثين، وفي فقه الصحابة، هذه ليست هي المقصودة هنا.

لكن المقصود أنهم ما وصفوا درجات بمسألة العلم الضروري، والعلم النظري، والظن إلى آخره، هذه جاءت بعد ذلك، وفي الغالب أنها اقترنت أو تفرعت عن علم النظر كما سبق الأصل.

إذًا إذا قيل هذه الأحكام التي انتهى إليها المصنف ما هو الراجح؟ يقال: الراجح قبل ذلك هو تحرير الماهيات، ولكن هناك قدرٌ كلي متقنٌ من الحكم، وهو أن ما يفيده التواتر أو المستفيض أبلغ مما يفيده ما دونه، وأما مسألة العلم والظن فهذه في الجملة مسألة هي داخلة في النسبية.

وأبلغ دليلٍ في هذا ما ذكرت من أن الله سبحانه في كتابه سمى صريح الاستنباط، سمى الله في كتابه صريح الاستنباط في الشريعة سماه علمًا **﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ**

مِنْهُمْ﴾ [النساء:٨٣]، إذًا الاجتهاد يسمى علمًا؛ ولهذا يسمون العلماء في كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم-.

وإن كان هذا لا يقصد به إبطال يقال هذا يفيد العلم وهذا يفيد الظن، إنما المقصود تفسير العلم وتفسير الظن، وإلا إذا قيل كما قال الجماهير بأن هذا يفيد العلم، وهذا يفيد الظن، فهذا إطلاق في أصله مقبول، ولكنه لا بد أن يُفسر على ما يلائم ميزان الشريعة؛ ولهذا كما ذكرت أنهم قالوا في خبر الآحاد يفيد الظن، وحكوا الإجماع على أنه يعمل به، قالوا: وما التزم ترك العمل به أحدٌ من أئمة الفقهاء فضلًا عن أصحاب الحديث، وإن كان هذا نقل عن بعض قدماء المتكلمين، وكأنه لا يثبت عنهم من حيث العمل، وكأنه لا يثبت عنهم من حيث التطبيق.

ويعني هو مذهب مؤول؛ لأنه لا يلتزم به أحد باعتبار أن جمهور الرواية عندهم على هذه الطريقة ستكون من الآحاد أو عامتها (٠١:٤٦:٣٩)، فإذا قيل لا يجب هذا أشكل.

وإن كان بعض القدماء لا يقولون لا يعمل به يتكلمون عن مسألة إيش؟ الوجوب، ومسألة الوجوب غير مسألة النفي، لكنها في الحالتين سواء نفي الوجوب أو نفي العمل كلاهما لا يصح ومخالف للإجماع، وهذا أمر منتظم انتظامًا صريحًا، وهو وجوب العمل بما حفظت صحته عن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-.

هنا ينبه بمسألة وهو أن المصنف -رحمه الله- قال: **«وأما خبر الآحاد فهو ما قصر عن التواتر»** ولما ذكر القول الثاني في حكمه قال: **«وقال محمد بن خويز يقع العلم بخبر الواحد»**، عندنا هنا مصطلحان: خبر الآحاد وخبر الواحد.

الخبر الواحد مصطلح قديم، واستعمل في كلام قدماء المحدثين، وخاصة بطبقة الإمام أحمد وأمثاله ورد في هذه الطبقة استعمال لفظ خبر الواحد، وجاء صريحًا في كلام الإمام الشافعي، خبر الواحد الكلام فيه كثير ومعروف.

وأما الآحاد فإنهم لا يقصدون به خبر الواحد، بل يقصدون به كما فسره المصنف وغيره ما قصُر عن التواتر، وعليه فلا تطابق في أغلب الاصطلاح، وأغلب اصطلاح المصطلحين لا تطابق بين مصطلح خبر الآحاد وخبر الواحد.

وإن كان بعض المؤلفين وبعض العلماء من الأصوليين أو غيرهم يسوون أو يداخلون استعمالهما دون تفريق في بعض المسائل، ومن هؤلاء المصنف هنا فإنه يذكر مسألة واحدة، فلما ذكر القول الأول فيها ذكره باسم خبر الآحاد، ولما ذكر القول الثاني ذكره باسم خبر الواحد.

فالظاهر من طريقة أبي الوليد أنه يجعل هذا المصطلح مصطلحًا ماذا؟ متناوبًا، لكن هل هذا الذي عليه الجمهور؟ ليس كذلك، هذا تحرير يسير من حيث الاصطلاح، أن الجمهور يميزون بين هذا المصطلح وبين هذا المصطلح، الذي بعد ذلك عند المتقدمين من أهل الحديث يبقى عندنا هنا مسألتان مهمتان:

المسألة الأولى: هي مسألة العمل بخبر الواحد، وهو ما صحت به الرواية وصار محفوظًا، ما صحت به الرواية وصار ماذا؟ وصار محفوظًا فهذا الأصل فيه العمل بخبر الواحد، بشرط أن يكون خبر الواحد هنا قد سلِم من أوجه الإعلال، وسيأتي أن خبر الواحد وأخص منه التفرد في الرواية، إذًا عندنا الآن انظر ثلاث مصطلحات:

- خبر الآحاد يناوبه من يناوبه مع خبر الواحد، والجمهور يميزون بينهما، أعني الجمهور من المتأخرين من أهل الأصول وأصحاب الحديث.

- ثم يأتي بعد ذلك خبر الواحد.

- والتفرد.

فهل خبر الواحد الذي يتكلم عنه الشافعي -رحمه الله- هو التفرد الذي يذكرونه في مسائل الإعلال؟ الجواب: لا خبر الواحد أرفع هنا من مسألة التفرد؛ ولذلك يذكرون خبر الواحد باعتبار ما صح من الرواية ولكنه خبر واحد.

وبعض المحدثين من المتقدمين وهذا يجعله يقارب مصطلح المتأخرين، يقصد بخبر الواحد الذي يجب العمل به ما يرويه الواحد أو شبه الواحد، يعني ما يرويه الواحد أو الاثنان، مما لم يشتهر فيجعلون هذا كله من خبر الواحد، وهذه طريقة الإمام أحمد -رحمه الله-، إذا ذكر خبر الواحد والعمل به لا يقصد في باب العمل ليس بباب الرواية، باب العمل وهو الباب الذي تكلم عنه الشافعي كثيرًا في رسالته، وإن كان تكلم عن مسألة القبول من حيث الرواية وله رأي والمشهور في هذا، ويعتبر مذهب الشافعي في هذا متوسل ويأتي إن شاء الله بأنه يقبل رواية الثقة إذا تفرد ما لم يخالف الثقات.

ويجعل الشافعي الشاذ هو ما خالف فيه الثقة الثقات، والجمهور من المتقدمين من طبقة الشافعي ومن قبله من أصحاب الحديث أضيق من هذه الطريقة التي ذكرها الشافعي في باب الرواية.

لكن في باب العمل إذا قال: والعمل بخبر الواحد والعمل بما جاء به الخبر عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كله، الإمام أحمد يعبر مثلًا بالكل يقول: ومن السنة العمل بكل ما جاء عن النبي وخبره، فالخبر هنا والكل عنده، وخبر الواحد في باب العمل يقصدون به ما قل رواته، ولا يقصدون به خبر الواحد بمعنى خبر الراوي الواحد أو خبر الصحابي الواحد فقط، وإنما ما قلت روايته؛ لأنهم هنا يريدون أن يبينوا أصلًا وهو وجوب العمل بالحديث الصحيح، وهذا الأصل الذي يرعونه في وجوب العمل بالحديث الصحيح عند المحدثين كالإمام أحمد وأمثاله، فهم لم يجزموا بصحته إلا بعد التحفظ من براءته من الإعلال.

وعند المحدثين كطبقة الإمام أحمد والطبقة التي قبلها، هاتان الطبقتان على الاختصاص؛ لأنه اجتمعت فيه عندهم الرواية أكثر من الطبقات الأولى من طبقات أهل الحديث، يعني تحصل عندهم اجتماع الكلام في الجرح والتعديل، واجتماع الروايات واتصال الروايات، ووصلت إليهم روايات لم تكن وصلت إلى بعض المحدثين قبل هاتين الطبقتين اللي هي طبقة أحمد والبخاري، والطبقة التي قبلها، هاتان الطبقتان هما أوسع الطبقات إحاطة بالرواية، ولا أقول علمًا بالرواية، ولكنها إحاطة تحصل لهم الإحاطة أوسع.

ثم لا شك أن من يأتي بعدهم سيكون عنده أكثر، لكن هذا هو زمن استقرار قواعد الإعلال في هاتين الطبقتين، وإلا إذا فرضت التتابع سيكثر بعد ذلك، فيقول إن الطبقة التي بعده أكثر، لكن استقرار القواعد، ولهذا قواعد الإعلال انضبطت في هذه الطبقة

طبقة الإمام أحمد، والطبقة التي قبلها، الطبقة التي بعد طبقة الإمام أحمد -رحمه الله- ليس عندهم قواعد مستجدة في نظام الإعلال هم تبعٌ لمن سبقهم.

ولهذا لكون هذه الطبقات بعدهم ليسوا على درجة الإحاطة التي كانت لطبقة أحمد والبخاري وابن المدين وابن معين، الطبقة التي تلتهم وما بعدها لم تكن أصولهم بالإعلال محكمة كإحكام هاتين الطبقتين؛ ولهذا ما استطاعت طبقة الحاكم أو طبقة ابن خزيمة أو ابن حبان أو هؤلاء ما وصلوا إلى الدرجة التي وصل إليها طبقة الإمام أحمد -رحمه الله-، البخاري وابن المديني أو من قبل هؤلاء، فهاتان الطبقتان هما أتم الطبقات من جهة ضبط القواعد، واستقرار القواعد، والناس بعدهم تبعٌ، وإن كانوا هم استفادوا ممن قبلهم بلا شك، لكن الناس بعدهم تبعٌ لهاتين الطبقتين، وهم المؤصلون لهذا العلم، حتى الذي جاء بعدهم من الذين اعتنوا بعلم العلل كالدار قطني ومع إقباله على هذا الباب بغالب علمه وعنايته به، إلا أنه على تلك القواعد في الجملة.

الشاهد في هذا أن كلام المحدثين كالإمام أحمد وأمثاله في العمل يختلف عن كلامهم في خبر الواحد من حيث الرواية، فإذا جاؤوا بالعمل فيقصدون به ما صح عندهم من الحديث عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وأنه محفوظٌ سالمٌ من الإعلال، فيقولون يجب العمل به، وهذا أصل يجعله الإمام أحمد من أصول السنة، وكذلك الإمام الشافعي في كلامه يجعله من أصول السنة، أن الحديث إذا صح أي إذا تحققت صحته بسلامته مما بسلامته من الإعلال.

وكما أشرت إنهم عندهم قانون كلما كثر التفرد في الرواية، أو كلما علت الرواية تفردًا صارت مظنة الإعلال فيها إيش؟ أكثر، هذا يكثر أن التفرد يُصاحبه الإعلال كثيرًا، لكن

هل التفرد يلازمه الإعلال؟ لا، لا يلازمه يصاحبه صحيح، لكنه لا يلازمه؛ ولهذا كادوا أن يتفقوا على احتمال تفرد بعض الرواة في بعض الروايات.

وإن كان لم يتابع على هذه الرواية لكنه (٠١:٥٧:٥٦) التفرد من بعض الكبار من المحدثين، ويأتي إن شاء الله لهذا مزيد من الكلام، إنما هذا الكلام الذي يقولونه في باب العمل، إذا جئنا في باب الرواية فالبحث فيها أخص؛ ولهذا تمييز القول في المصطلحات، ثم تمييز القول بالنتيجة الأهم وهي ما تقتضيه هذه المصطلحات، هذا منهج يجب على طالب العلم أن يرعاه، وأن يصبر عليه، أو ما هو البديل؟ أو لا يدخل في هذه المسألة.

يعني هذه المصطلحات كثيرة وصار فيها قدر كما ترون من التداخل، عندنا مصطلح خبر الآحاد وتارة يقولون الواحد، وتارة يقولون التفرد، فهذه مصطلحات بعضها يتناوب تارة، ولكن في الجملة أن فيها امتيازًا، وأخص ما يقال في ذلك ليس إطلاق الفرق بينها، أو القول بصحة التناوب بينهما أهم ما يكون هو ذكر الماهية، ما المقصود بخبر الآحاد؟ إذا قيل: الآحاد ما قابل المتواتر اتضح هنا أليس كذلك؟

بقي ما هو المتواتر حتى يكون ما يقابله هو الآحاد، فإذا قيل: المتواتر ما رواه جماعة، وعرف أن الآحاد ما لم يكن كذا، ثم إذا جئنا لخبر الواحد ما هو خبر الواحد هنا؟ تقول: الإمام أحمد يجعل خبر الواحد كذا، طيب أين جعله الإمام أحمد كذا؟ إن كان في باب العمل أو في باب الرواية، كلام أحمد في خبر الواحد في العمل والرواية يختلف.

كلام الشافعي في خبر الواحد في باب الرواية وباب العمل إيش؟ يختلف، خبر الواحد عند الشافعي لا يقصدون به الواحد ضرورة، أو الواحد كما يقال الواحد بالعين، بل يجعلون ما كان كذلك خبر الواحد أو ما كان من خبر اثنين أو نحو ذلك يسمونه عند

المتقدمين بخبر ماذا؟ بخبر الواحد في باب ماذا؟ في باب العمل، لكن إذا جاءوا لباب الرواية فهنا يقصدون بالواحد رواية الواحد بما رواية الواحد بالعين بحسب أوجه الرواية.

(٢٠)

وكان البحث قبل الصلاة في مسألة المتواتر والآحاد وما يتعلق بهما من المسائل.

وصار من أخص النتائج التي نصل بها الحديث في هذا المجلس :

أن القول في المصطلح في المتواتر والآحاد قولٌ مقتصد، بمعنى أن البحث بالتقسيم أو في المصطلحات في الجملة هو من الأقوال المقتصدة، وإنما الشأن في الماهيات والحقائق التي يُراد بها ما ينكر من الأحكام في تسمية المتواتر والآحاد.

وكان من المسائل المتعلقة بهذه الأحكام التي ذكرها المصنف ما يتعلق بإفادته وأنه ما يفيد العلم وأن ما يقابله وهو الآحاد يفيد الظن، وأن هذا الوصف وصفه به كثير من المقسمين للمتواتر والآحاد وللخبر إلى متواتر وآحاد.

وعُلم أن العلم الذي يذكرونه هما لا يقصدون به العلم من كل وجه، وإنما يريدون به الدرجة الرفيعة أو ما يسمى باليقين، أو ما عبر عنه بعضهم بالقطع؛ ولهذا صار بعضهم يعبر عن المتواتر بأنه ما أفاد القطع، وأن ما يقابل المتواتر يفيد الظن، والتقابل بين القطع والظن تقابلٌ معروف بخلاف التقابل بين العلم وبين الظن، فهذا ليس كذلك.

أما التقابل بين القطعي والظني فهذا تقابلٌ معروف كالتقابل بين اليقين وبين الشك، أو بين اليقين وبين الظن، فهذا أيضًا تقابلٌ معروف، فهو معروفٌ حتى في الشريعة، ولعل حديث بن سعيد الذي سبق ذكره يكون بينًا في هذا أي في التقابل بين الظن وبين اليقين؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: **«إذا شك أحدكم في صلاته»**، وقد عُرف أن

الشك هنا واسع، ويدخل فيه الظن ولو غلب على المتساوي كما يسمى شكًا عند بعض أهل الأصول والنظر.

وجعل النبي -صلى الله عليه وسلم- ما يقابل هذا الشك جعل ما يقابل هذا الشك هو اليقين قال: **«وليبنِ على ما استيقن»**، فبان أن الشك واليقين والشك هنا على معناه الواسع، وفي الشريعة وعند أئمة الفقهاء وجمهور المتقدمين من الفقهاء على أنه ليس هو المستوي الطرفين كما يقال، وإنما هو أوسع من ذلك، وحتى عند محقق النظار، بل بعضهم يقول: إن مستوي الطرفين يكاد أن يكون متعذرًا؛ لأنه إذا أختبر بنوعٍ من الاختبار الزائد ربما لحقه درجة.

إنما المقصود أن التعبير بأحكام التواتر والآحاد مما عُبر به في الأحكام الوصف له بالقطع والظن، فيقال: القطعي والظني أو ما يفيد القطع وما يفيد في الظن، وبه يعلم أن الظن الذي ارتضاه جمهور القائلين بهذا التقسيم في إفادة خبر الآحاد للظن لا يريدون به الظن الذي لا يصح العمل به، أو نزهت عنه الشريعة أو أحكامها حرمة إلى ذلك، وإنما يريدون به درجة من المعرفة، بل سماها بعضهم علمًا بالتقييد، ولكنها لا تصل إلى درجة القطع.

بل إن بعض أصحاب الحديث من المتأخرين والمحققين في السنة كالحافظ أبي عمر بن عبد البر -رحمه الله- اتقى أن يقول: إن خبر الواحد أو خبر الآحاد في هذا الباب إنه يفيد ما فوق الظن، وصار هو من المنتصرين لكونه لا يفيد إلا الظن، ويردُ على من يخالف في ذلك.

وهذا الحمل الذي استعمله أبو عمر بن عبد البر في هذه المسألة من سببه عنده صيانة الشريعة عن الجزم والشهادة على غير يقين، ولهذا يقول بأنه لا يشهد على الله بحكم، أي

لا يشهد بأنه من شريعته إلا بموجب ما أفاد العلم واليقين وهو القطع، قال: وأما ما دون ذلك فإنه وإن كان ممن يحكي، أبو عمر بن عبد البر ممن حكى الإجماع على وجوب العمل بخبر الآحاد، إذا صحت وسلمت من الإعلال.

ومن الذين يحكون الإجماع على وجوب العمل به، ولكنه أيضًا ممن انتصر لتسمية ما أفاده بالظن وأنه لا يفيد العلم؛ لأنه يفسر العلم هنا على معنى القطع؛ ولهذا يقول: "بأنه لا يشهد على الله بالقطع، إلا فيما علم" أي: لا يُشهد به في الشريعة بأنه من عند الله، أو جاء به رسول الله من عند ربه -سبحانه وتعالى-.

فإذًا صار بعض من ينتصر للقول بإفادته للظن له مأخذٌ من هذا الاعتبار، وليس من هذا العلم النظر أو نحوه، إنك تعلم أن أبا عمر بن عبد البر ليس من المتأثرين بهذه الطريقة، ولا بطريقة أصحابه في هذا المحل، وإنما يُعنى بتحقيق الأصول؛ ولهذا كأنه عاب أو كأنه استدرك في كلامه على ما أشار له المصنف من طريقة بعض شيوخ المالكية، الذين قالوا بأنه يفيد العلم.

وقال إن محمد بن خويز يقول بأنه يخرج على مذهب مالك أنه يفيد العلم، ولكن أبا عمر بن عبد البر ما ارتضى هذه الطريقة، ويرى أنه يتعذر أن يقال إنه يفيد العلم، فإذاً رجع العلم الذي يريده أبو عمر بن عبد البر بالنفي وقال: إنه لا يفيد إلا الظن إلى هذا المعنى، وأن العلم على معنى القطع، وهذا يحقق ما سبق الإشارة إليه، إلى أن الشأن هو في ماهيات هذه الأسماء، الشأن هو في ماهيات هذه الأسماء.

وذُكر أن خبر الواحد الذي اشتغل به العلماء المتقدمين من العلماء المتقدمون من الفقهاء، وأصحاب الحديث يعنون بخبر الواحد ليس ما يقابل التواتر على معناه الاصطلاحي،

الذي قيل في علم الأصول عند المتأخرين، وإنما يعنون بخبر الواحد ما رواه الواحد أو كان من جنسه، ولو كان الراوي فوق الواحد بالعين، فيجعلون هذا كله من خبر الواحد، ويجعلون ما لم يكن مستفيضًا فإنهم يسمونه خبر الواحد، وهذا معنى معروف في كلام الأئمة.

وقد عقد الإمام البخاري في الصحيح بابًا في إجازة العمل بخبر الواحد في الأذان، كما يقول البخاري في الأذان والصلاة، والصوم، والفرائض، والأحكام، هكذا قرر البخاري في هذا الباب من أبواب صحيحه في إجازة العمل بخبر الواحد في الأذان، والصلاة، والصوم، والفرائض، والأحكام.

وهنا ترى أن الإمام البخاري ما أشار عن هذه الجملة التي سماها بمحل خبر الواحد، ما أشار إلى مسائل الأصول أو مسائل الإيمان أو ما إلى ذلك، فدل هذا على أنهم يعتبرونه على هذه الرتبة المتوسطة دون رتبة القطع، وأن هذا المعنى كأنه معنى منتظم، ولكنهم مع ذلك يقولون: بأنه يجب العمل به، ولهذا إذا أردنا النتائج فإنه يقال: إن العمل بخبر الواحد على معناه عند السابقين من المحدثين، وعلى معناه أيضًا عند المتأخرين الذي يسمونه بالآحاد، فإنه يجب العمل به، وقد حكي الإجماع على ذلك.

ونُقل بعض الخلاف لكنه ليس معتبرًا، والصحيح والإجماع منعقد على وجوب العمل بخبر الواحد، أما في درجة الإفادة فإن جمهورهم يقول: إنه يفيد الظن، ولكن هذا الظن الذي أرادوه هو درجة تقابل القطع، وليس الظن الذي هو المُهمل، أو لا يرتضى في الشريعة، ولهذا جمعوا مع قولهم بأنه أفاد الظن، جمعوا إلى هذا القول بأنه يجب العمل به،

وإن كان القول بأنه يُفيد الظن ليس على إطلاقه من جهة أنه ليس فيه جماع، وإنما هو قول عليه الأكثر.

وأما السابقون من المحدثين وأئمة الفقهاء كالشافعي، أو كالبخاري من المحدثين، فهؤلاء لم يفصلوا بمثل هذه الأحكام المُقيدة عند المتأخرين، ولكن صنيعهم وطريقتهم تفيد إفادةً قاطعة أنه أي: ما كان من خبر الواحد وإن وجب العمل به، بل من أصل السنة العمل به، كما يقول الإمام أحمد، ومراد الإمام أحمد هنا بالأصل أي: أن هجره مطلقًا لم يُعرف عن أحدٍ من السلف، أن هجر العمل بخبر الواحد هجره لم يعرف عن أحد من السلف.

وهذا الذي جعل الإمام أحمد تارة يسميه في الأصل، ويقصد بمن بذلك؟ ما يقابله وهو الهجر، الهجر إلى خبر الواحد فلم يُعرف هجرهُ عن أحدٍ من السلف لا من أئمة الحديث ولا من أئمة الفقه، وهذا معنى منتظم، ولكن طائفة من خبر الواحد تُرك العمل به لأسباب، تارة تتعلق بإعلالها، أو تارة يختلفون في تأويله وحمله وفقهه، فهذا بابٌ آخر، وإنما الذي جعل الإمام أحمد -رحمه الله- أمره على خلاف السنة هو هجر العمل بخبر الواحد وهو كذلك.

وأما الترك لما هو منه على الأسباب المعروفة عند أئمة الحديث، أو عند أئمة الفقه، فهذا مقامٌ آخر وله اعتباره وتفصيله، والعمل بخبر الواحد هنا في كلام الإمام أحمد على هذا المعنى وفي كلام الشافعي البيان الصريح بأنه على رتبة دون ما يرويه العامة عن العامة كما سبق في درجات في خبر الواحد.

والطريقة التي التزم بها المصنف في هذه الرسالة أو في هذا الكتاب هو أنه جعل المتواتر ما اعتبر بإفادته العلم، وهذه الطريقة هي التي كما أسلفت استعملها الإمام ابن تيمية – رحمه الله– ونسبها للجمهور، شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: بأن الجمهور يقولون: بأن المتواتر هو ما أفاد العلم، قال: فكل ما أفاد العلم فهو المتواتر، ثم يقول: –أعني الإمام ابن تيمية– ثم يقول: بأن ما يفيد العلم من الرواية والأخبار لا يكون واحدًا، قال: وربما كان الأقل عددًا يُفيد من العلم ما لا يفيده الأكثر عددًا، قال: وهذا يختلف باختلاف الأوجه إلى غير ذلك.

ويجعل ما استفاض وهذه تتمة لا يلتزم بها مثل أبي الوليد بن رشد ابن تيمية لما يُقدم بهذه المقدمة فيما يفيده العلم، أن المتواتر ما أفاده العلم يُرتب عليها نتيجة صريحة بعد ذلك، يعني نتيجة مُحصلة على التصريح، فيقول بعد ذلك: وبهذا يتبين أن كثيرًا من متون الصحيحين أو جمهور متون الصحيحين تعد من المتواتر بهذا الاعتبار؛ لأنه يقرر –أعني ابن تيمية– بأن الحديث المتفق عليه عند الشيخين ما كان ليس من إفراد أحدهما، وإنما اتفق الشيخان عليه، يقول: إنه لا يعلم حديث اتفق الشيخان على روايته إلا ويكون محفوظًا عند أهل الحديث.

ويعظم مسألة المتفق عليه وإن كان يُجل المنفرد كذلك عند أحدهما، ولكنه في المنفرد عند البخاري أرعى كما تعلم؛ ولهذا تكلم في بعض الذي انفرد به مسلم وذكر عن بعض المحدثين ما جاء فيه من إعلال، لكنه يعظم مسألة المتفق عليه أكثر، ويقول: إن جمهور هذه المتون أو كثير من هذه المتون تعد من باب المتواتر، قال: لأنها أفادت عند أئمة العلم والشريعة وأئمة الفقه والشريعة قال: أفادت العلم واتفقوا عليها.

ولهذا هو يقول: بأن خبر الواحد وليس المستفيض، والذي يفيد أن يقول: بل خبر الواحد الأول الذي الأصل فيه الظن، إذا احتفَّى به ما يوجبه أن يرتفع إلى إفادة العلم من القرائن أفاد العلم، ولا يجعل ذلك متعلقًا بحسب بجهة الرواية، بل يجعل جهة الحكم والأخذ من قِبل الفقهاء يجعلها جهةً بالغة التأثير.

فيقول: أعني ابن تيمية –رحمه الله– بأنه إذا أُجمع على العمل به، أي إذا أُجمع على العمل بخبر الواحد قال: فخبر الواحد حيث أجمع على العمل به فإنه يفيد العلم، وهذه يجعلها قاعدة عنده، أن خبر الواحد أو خبر الآحاد إذا أُجمع على العمل به عند أئمة الفقهاء المتقدمين، فإنه بهذا الإجماع يكون مفيدًا للعلم، ويجعل أن هذا العلم الذي أفاده يتحصل بهذه الجهة الذي اتصلت به، قال: لأنه لما أجمع على حكمه وعلى ما جاء به أفاد العلم بهذا الاعتبار، أفاد العلم من حيث الحكم.

ويقول أعني شيخ الإسلام يقول: لأن الإجماع معصوم قال: "لأن الإجماع معصوم فإذا أجمعوا على ذلك، فإنه يكون مفيدًا للعلم"، ولعله –رحمه الله– أراد أنه أفاد العلم من جهة الحكم، لعله –رحمه الله– أراد العلم من جهة الحكم، وإلا فإنه من حيث النظر لا يلزم من الإجماع عليه من جهة الحكم أن يكون مفيدًا للعلم من جهة ثبوت الرواية، إذ لا تلازم بينهما، لكنه أراد أنه أفاد العلم من جهة الخبر نفسه الذي انتهى به الإسناد، أو ما يسمى بالمتن، ولا يريد بأن الإجماع في الحكم يرفع درجة السند؛ لأنه يُعلم أن هذا لا تلازم بينهما، وقد يكون الإسناد مما أُعل إعلالًا بينًا والمتن مما اعتُبر اعتبارًا بينًا.

كما سبق في مثل حديث أبي سعيد **«لا ضرر ولا ضِرار»**، فإنه من حيث هو متن هو قاعدة فقهية معروفة ومستقرة، ولكن من حيث الإسناد أو أنه محفوظٌ إلى النبي –عليه

الصلاة والسلام-، البين وليس الظاهر فحسب، بل البين أنه ليس محفوظًا وإعلاله ظاهر ولا يثبت مرفوعًا إلى الرسول -صلى الله عليه وآله سلـم-، مع أن **«لا ضرر ولا ضِرار»،** معنى مُعتبر ومستقر بالشريعة، وهو قاعدة من قواعدها.

إنما المقصود أن طريقة ابن تيمية وإن شابه طريقة أبي الوليد بن رشد هنا إلا أن الإمام ابن تيمية يطبق عليها آثارًا؛ ليجعل المتواتر كثيرًا؛ لأنه ينتهي بهذه الطريقة إلى أن المتواتر كثير، فيجعل كل حديثٍ تلاقاه الأئمة بالقبول، فيجعله من باب المتواتر؛ ولهذا لما اشتهر أن أحاديث الصحيحين المتفق عليها تلقيت بالقبول ونحو ذلك، صار يسمي هذه المتون بأنها من المتون المتواترة على هذا الاعتبار نعم.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: «فصل: إذا ثبت ذلك فإنه على ضربين: مسند ومرسل، فالمسند ما اتصل إسناده، وهو يجب العمل به؛ لأن الشرع ورد بذلك».

الشرح:

مما يدل على ذلك إجماع.

إي نعم صحيح، قال: والأول عليه جميع الفقهاء ثم قال فصل: إذا ثبت.

المتن:

قال -رحمه الله-: «فصل: إذا ثبت ذلك فإنه على ضربين: مسند ومرسل، فالمسند ما اتصل إسناده، وهو يجب العمل به؛ لأن الشرع ورد بذلك، وأنكر العمل به جماعة من

أهل البدع، والدليل على ما نقوله أنه لا يمتنع من جهة العقل أن تعبدنا الباري -سبحانه وتعالى- بالعمل بخبر من يغلب على ظننا ثقته وأمانته، وإن لم يقع لنا العلم بصدقه، كما تعبدنا بالعمل بشهادة الشاهدين، إذا غلب على ظننا ثقتهما، وإن لم يقع لنا العلم بصدقهما، ولذلك يرجع كثير من الشهود عن شهادته بعد قبولها وبعد إنفاذ الحكم بها، ومما يدل على ذلك أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان ينفذ أمراؤه إلى البلاد يعلمون الناس الدين، ويأخذون منهم الصدقات، ومما يدل على ذلك إجماع الصحابة على وجوب العمل بأخبار الآحاد، كرجوع عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- بخبر عبد الرحمن بن عوف وأخذه جزية المجوس بخبره، ورجوع الصحابة إلى خبر عائشة -رضي الله عنها- في الغسل من التقاء الختانين، وأخذ عثمان -رضي الله عنه- في السكنى بخبر فريعة بنت مالك، وغير ذلك مما لا يحصى كثرة».

<u>الشرح:</u>

نعم، الرواية يقسمونها إلى المسند وإلى المرسل، أو إلى المتصل وإلى المرسل، وقد يكون المرسل على معنى المنقطع، وقد يكون على المعنى الأخص كما سيأتي، إنما المصنف في هذا الفصل قرر أنه يجب العمل بخبر الواحد أو بخبر الآحاد، وذكر عن بعض أهل البدع المخالفة في ذلك وهي مخالفتهم متروكة، بل عند التحقيق لم يلتزم بهذا المذهب أحد مُطلقًا في الشريعة لا من أهل السنة ولا من غيرهم هذا لم يلتزم به أحدٌ البتة.

ولكنهم يتكلمون في مسائل الوجوب، وسبق الإشارة إلى الفرق بين مسألة الوجوب وبين مسألة الفعل، إنما قوله: **«وأنكر العمل به»** أي: من جهة تسمية الوجوب، وهذه مسألة متروكة، بمعنى أن الإجماع مُنعقد على وجوب العمل بخبر الآحاد، أو بخبر

الواحد إذا صح، وهذا حكى الإجماع عليه من جملة وذكروه في الأصول كالإمام الشافعي، وكالإمام أحمد، وذكره البخاري منهجًا لأهل العلم في صحيحه، وكذلك المتأخرون من أصحاب الأئمة كابن عبد البر، وابن تيمية وأمثال هؤلاء.

فالإجماع مُنعقد على أن العمل بما صح عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- واجبٌ على المسلمين، هذا إجماع محفوظ وأصول الشريعة قاضية به، ولم يخالف في ذلك أحد بالترك المطلق، وإنما الكلام الذي نُقل عن بعض النظار هو في الوجوب، ولما يتكلمون في الوجوب لا يقصدون أنه يدع الحكم مطلقًا، قالوا: وإنما يعدل إلى الأصل، وكأن الطارئ الثاني لم يرد يعدل إلى الأصل، وكأن الناقل عن الأصل لم يرد فيقولون بالاستصحاب.

وعلى هذا تعلم النتيجة إنه لم يقل أحد البتة بتعطيل ما هو من الشريعة على هذا التقدير، حتى أولئك المخالفين المغلظ عليهم في القول عند الأئمة الُمنكرة أقوالهم، فمن بابٍ أولى في كلام أصحاب الأئمة من الفقهاء، ومن باب أولى في كلام أئمة الفقهاء وأئمة الحديث، وبه يتبين أن هذا أصل محفوظ بين وهو وجوب العمل بخبر الآحاد التي صحت عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ولكن هذا هو الشرط الذي يجب تحققه، وهو العلم بصحة الرواية، وأنها محفوظةٌ سالمةٌ من الإعلال.

فإذا تحققت فإنه يجب العمل بها وسنة رسول الله ماضية بذلك، والمؤلف ذكر عن أئمة الصحابة من الخلفاء وقائع في ذلك، وقبل ذلك هو في هدي النبي -عليه الصلاة والسلام-، فإنه الرسول -صلى الله عليه وسلم- كتب كتبه إلى الملوك كما جاء في حديث أنس في الصحيح قال: **«كتب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى كسرى وإلى قيصر وإلى كل جبارٍ يدعوهم إلى الله»** هكذا جاء.

ومعلوم كتاب النبي -صلى الله عليه وسلم- إلى هرقل المشهور الذي أخرجه أصحاب الصحيح وغيرهم، وجاء في رواية البخاري مُفصلًا، وفي رواية غيره كذلك من حديث ابن عباس قال: حدثني أبو سفيان من فيه إلى فيه في سياق طويل معروف، وهو الكتاب الذي بعثه رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «**إلى هرقل عظيم الروم، وفاتحته من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم، وأما بعد: فإني أدعوك بدعاية الإسلام أسلم تسلم، أسلم يؤتك الله أجرك مرتين، وإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا﴾[آل عمران:٦٤]**»، إلى آخر هذا الكتاب.

فالمقصود أن: هذا الكتاب حمله عن رسول الله دحية بن خليفة الكلبي وهو واحد، وكذلك كُتب النبي -صلى الله عليه وسلم- الأخرى، أو من بعثه رسول الله من الصحابة كمعاذ بن جبل لما بعثه إلى اليمن، وحديثه أيضًا في الصحيحين، لما بعثه وقال له: «**إنك تأتي قومًا من أهل الكتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله**»، الحديث إلى غير ذلك.

فهذا ظاهرٌ بيّنٌ في هدي الرسول -صلى الله عليه وسلم-، وكذلك في هدي أئمة الصحابة وأخصهم الخلفاء الأربعة -رضي الله تعالى عنهم-: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي.

والمصنف ذكر بعض الوقائع التي عملوا فيها بخبر الواحد، ولا يعترض على هذا ببعض بمراجعة عمر -رضي الله عنـه- التي سبقت كقوله: "**لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا؛ لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت**" في حديث فاطمة بنت قيس؛ لأن هذا

القول قاله عمر على سبيل أن فاطمة ربما نقلت فهمًا، فأخطأ فهمها بخلاف ما يكون قولًا منقولًا عن النبي -صلى الله عليه وسلم-.

هذا إذا قُدر أن هذه الكلمة وهذا الحرف محفوظ عن عمر -رضي الله تعالى عنه-، كما هي طريقة الإمام مسلم، وإلا فطريقة بعض الأئمة كأبي حاتم والإمام أحمد في أحد جوابيه لا يجعلون هذا الحرف محفوظًا من كلام أمير المؤمنين عمر.

ولهذا الإمام أحمد -رحمه الله- في فقهه عمل بما جاء في حديث فاطمة بنت قيس -رضي الله عنها-، وأن المطلقة المبتوتة لا سكنى لها ولا نفقة، وذهب الإمام أبو حنيفة -رحمه الله- إلى أن المبتوتة لها السكنى والنفقة، وهذا أخذه من طريقة عمر، وعمر أخذ عنه ابن مسعود، وابن مسعود نشره في الكوفيين، وصار أئمة الكوفة على هذه الطريقة، وصارت الطريقة أو المذهب عند مالكٍ والشافعي بأن المبتوتة لها السكنى دون النفقة، فهذه مسألة صار فيها ثلاثة مذاهب لأئمة الفقهاء من الأئمة الأربعة وغيرهم.

والمقصود: إن مثل هذه الكلمة لا يعترض بها على هذا الأصل المجمع عليه، فإنهم يخشون من التوهم في بعض الرواية.

ومثله ما كان من عائشة في حديث ابن عمر: **"إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه، فقالت: أخطأ ابن عمر"** وفي رواية: **"كذب ابن عمر"** كذب بمعنى أخطأ، كذب ليس بمعنى كذب أي: تعمد القول الكذب الذي يُخالف الصدق، وإنما كذب بمعنى أخطأ وهذا معروف في لغة العرب الأولى، فيقولون: كذب فلان أي: أخطأ فلان.

وقالت: إنما مُر بيهودية فقال النبي: «**إنهم يبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها**»، فظنت عائشة أو خشيت أن يكون تداخل الفهم في النقل على عبد الله بن عمر فقالت ما قالت.

ولكن الذي رجحه عامة الأئمة وهو ما روى ابن عمر ولم يجعل ما قالته عائشة قادحًا في رواية عبد الله؛ لأنه ليس فيها ما يشكل، وإنما استشكلت عائشة هذا السبب التي ذكرته، واستشكلته بقول الله سبحانه ولهذا قالت في الرواية الأخرى عنها: «**ومن زعم أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه فقد كذب، فإن الله يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام:١٦٤]**».

ولهذا العذاب هنا فسره طائفة على معنى الألم، والعذاب يأتي في لغة العرب على التعب والألم، ومنه ما جاء في قول النبي –صلى الله عليه وسلم– كما في صحيح مسلم وغيره «**السفر قطعةٌ من العذاب، يَمنعُ أحدكم نومه وطعامه وشرابه**»؛ فسمى السفر عذابًا باعتبار ما يصاحبه من التعب والمشقة، ولهذا تأولوا هذا الحديث «**إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه**»، على مثل هٰذَا.

والأظهر والله أعلم أن النبي –صلى الله عليه وسلم– إنما زجر عن أمر الجاهلية في البكاء، وأن هذا إذا وقع على سبيل التواصي به فإنه مما يعذب به أي: أنه يحرم الوصية به؛ لأن العرب كان في شأنها أنها ولا سيما في حال كبُرائها أنهم يوصون بذلك، أنهم يوصون بالبكاء عليهم، أو بظهور البكاء عليهم؛ لأنهم كل ما عظم البكاء عليه والنياحة عليه كان هذا فيه قدر من الحسب الذي يُحفظ له في مستقبل الأمر، وأنه كثر البكاء عليه، وهذا من أمور الجاهلية.

وإنما الذي جاءت به الشريعة الحزن والبكاء دون هذه النياحة التي هي من عمل أهل الجاهلية؛ ولهذا الرسول -صلى الله عليه وآله وسلـم- لما وجد ابنه إبراهيم في النزع وزاره عند ظئرِه وكان ظئره قينًا كما في حديث أنس وغيره في البخاري وغيره، ومعه رجال من أئمة الصحابة ومنهم عبد الرحمن بن عوف، فلما رُفع إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- الصبي ونفسه تقعقع قال عبد الرحمن: فدمعت عين رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فقلت: ما هذا يا رسول الله؟ فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: **«هذه رحمة وإنما يرحم الله من عباده الرحماء»،** فهذا هو الذي جاءت فيه الشريعة وهو مقتضى الفطرة، ومقتضى تعظيم الحال على ميزان الشريعة.

وأما النياحة وشق الجيوب ولطم الخدود فإن هذا من منكر الأحوال، وكان الجاهليون قبل الإسلام يفعلونه، ولكن ما يُقابله أيضًا من زيادة التجلد إلى درجة كأنها أي المصيبة لم تقع فهذا ليس من المحمود، ولا من كمال الصبر، ولا من كمال الحال؛ فإن بعض الناس قد يبالغ في التجلد حتى كأنه لم يقع له شيء، فهذه الزيادة التي قد يكون بعضها حالًا، وقد يكون بعضها تكلّفًا، فهي في الحالين سواءً أوقعت حالًا على الطبيعة، والثبوت في نفس صاحبها، أو تكلفها صاحبها، فهي مذمومة في الحالين؛ لأن الموت مصيبة.

كما قال الله سبحانه: **﴿فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾[المائدة:١٠٦]**، ولأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: **«لا يحل لامرأة أن تحد على ميتٍ فوق ثلاث، إلا أن يكون زوجًا»**، لا يحل لامرأة أن تحد على ميتٍ فوق ثلاثة إلا على الزوج، فهو عدته معروفة، ولكن قوله: **«فوق ثلاث»**، دليل على أن ما دون ذلك محلٌ للتعزية؛ ولهذا ذهب كثير من الفقهاء وهو المشهور في مذهب الإمام أحمد إلى أن التعزية تكون بثلاثة أيام؛ لأنها أيام شدة المصيبة.

المقصود: بهذا أن هذا الحديث وهو ثابت في الصحيح يحمل على ما كان أهل الجاهلية يفعلونه، وأنهم يوصون به وهذا معروف عنهم، ولذلك ذكروه في كلامهم وفي شعرهم، ومنه قول طرفة بن العبد:

إذا مت فانعيني بما أنا أهله وشقي عليَّ الجيب يا ابنة معبد

فكان هذا من شأن الجاهلية، والمقصود أن ما عرض، والتعبير بالعروض هنا هو الأليق؛ لأن أحوالًا عارضة يسيرة أن ما عرض من مراجعة بعض الصحابة كعمر أو عائشة في أعيانٍ من الرواية لا يقدح في هذا الأصل وفي هذا الإجماع.

وإنما الإجماع منضبط بدلالة الكتاب والسنة وعمل الصحابة -رضي الله عنهم-، وعمل الأئمة بل كما ذكرت أنه حتى أئمة الكلام الذين نُقل عنهم ذلك هو عند التحقيق ليس نفيًا له بالإطلاق، وإنما يقولون: بنفي الوجوب أو بالأخذ بالاستصحاب، ولا يقصدون بذلك التعطيل المطلق للحكم، فهذا هو المُسند أي ما اتصل إسناده.

المسند يجعلونه تارة في مقابل المنقطع وتارة في مقابل المرسل، والإرسال وجه من الانقطاع، فالاسم الأعم هو المنقطع، والمتصل والمسند هو ما تصل سنده.

واتصال السند -كما تعلم- أحد الشروط الأصلية في الرواية، اتصال الإسناد هو أحد الشروط الأصلية في الرواية، يُشترط في الراوي جملة من الشروط: منها عدالة الراوي، ومنها ضبط الراوي، ومنها أن يكون السند متصلًا عن مثله، وهذا هو الاتصال، أن يكون متصلًا أي: عن مثله، وأن يسلم من الشذوذ والعلة القادحة.

وجمهور العلل في الرواية ولا سيما الخفي منها يعود لأحد سببين: إما عدم تحقق الاتصال، وإما فوات الضبط أو فوات في الضبط، العلل ولا سيما على معناها الخاص تكاد لا تخرج عن هذين الوجهين: إما أن تكون فواتًا في الاتصال، وإما أن تكون فواتًا في الضبط، ولا سيما إذا أخذت العلل على معناها الخاص وليس على معناها العام.

العلل على معناها العام كل قادحٍ في الرواية يسمى علة، فكون الراوي ليس عدلًا يصح أن تسمى علة، وثمة منهج لبعض أهل الحديث يسمون هذا كله علة، ويجعلون العلة واسعة كما هي طريقة الدارقطني مثلًا، فالعلل عنده واسعة بهذا الاعتبار، وطائفة من أهل الحديث بعده وقبله يجعلون العلل في هذا كله، وبعضهم يجعلوا العلل على المعنى الأخص.

المقصود هنا أن: الاتصال يعد من الشروط الأصلية في الرواية، فإذا اتصلت الرواية وتمت الشروط الأخرى فهي الرواية المعتبرة، فالمُسند الذي اجتمعت شروط الصحة معه، فإنه يكون حُجَة ومعتبرًا والدلائل على ذلك كثيرة.

إنما أورد المصنف هذه الأوجه من عمل الصحابة؛ لأنه في باب خبر الواحد، وخبر الواحد عند هؤلاء يُريدون به الواحد أو ما يقاربه مما لم يستفض كما سبق، ووجوب العمل من جهة الإجماع أقوى من جهة الصفة في الحكم وهي كالعلم والظن؛ لأن العلم والظن ليس فيه إجماع ما يفيده خبر الواحد وهو الظن ليس فيه إجماع، هو لم يقل أحدٌ بدعوى الإجماع عليه أنه يفيد العلم، لكن قال بعضهم بأنه يفيد الظن بالإجماع، ولا يفيد العلم.

حكاية الإجماع هذه على أنه لا يفيد إلا الظن ولا يفيد العلم، هذا حكاية فيها نظر لم تثبت؛ لأنها أولًا غير مُحررة عند المتقدمين بهذا التقسيم؛ حتى يحكى إجماعٌ في ذلك، وإذا قصد إجماع أهل النظر فحتى أهل النظر لم يجمعوا على ذلك بل بعض متقدميهم يقول: إنه يفيد العلم المكتسب.

وهذه طريقة النظام من متقدمي المتكلمين، يقول: إن خبر الواحد أو خبر الآحاد يفيد العلم، وهذا مذهب ربما يظن إنه غريب عليه، لكنه هكذا يذهب، أنه يفيد العلم المكتسب، ومن المتأخرين كذلك من يقول بهذه الطريقة، ولكنهم يزيدون فيقولون: أن خبر الآحاد المستفيض يفيد العلم النظري أو العلم المكتسب، وهذا هو الذي يختارهُ أبو الحسن بن فورك وأبو إسحاق الأسفراييني، وسبق أن ذُكر عن مثل شيخ الإسلام ابن تيمية ما هو فوق ذلك، وأن ذُكر عن شيخ الإسلام ما هو فوق ذلك نعم.

المتن:

قال –رحمه الله تعالى–: «فصل: وأما المرسل فهو ما انقطع إسناده فأخلَّ فيه بذكر بعض رواته، ولا خلاف أنه لا يجب العمل به إذا كان المرسل أو كان المرسل غير محترز، فإذا كان متحرزًا لا يرسل إِلَّا عن الثقات كإبراهيم النخعي وسعيد بن المسيب، فإنه يجب العمل به عند مالك –رحمه الله– وأبي حنيفة، وقال الشافعي: لا يجب العمل به إِلَّا أن تكون مراسل سعيد بن المسيب خاصة، فإني اعتبرتُ مراسيله فوجدتها مسندة، والدليل على ما نقوله اتفاق الصدر الأول على نقل المرسل ولو كان ذلك يبطل الحديث لما حل الإرسال.

فممَّن أرسل وبلغنا ذلك عنه أبو هريرة، وابن عباس، والبراء بن عازبٍ، وابن عمر، وعمر بن الخطاب وغيرهم -رضي الله تعالى عنهم أجمعين-، وأكثر التابعين، ومن بعدهم. قال محمد بن جرير الطبري -رحمه الله-: إنكار المرسل بدعة ظهرت بعد المائتين».

الشرح:

كلام المصنف على المرسل فيه تداخل، وهذا التداخل من جهة إنه لما حد المرسل أو وصفه قال: هو من قطع إسناده، فأخل فيه بذكر بعض رواته، فجعل المرسل هنا على معنى المنقطع ولم يجعله بطبقة الصحابة أو طبقة التابعين، بل يجعل ما سقط منه بعض رواته مرسلًا حيث ما كان في أي طبقة، ولو كان هذا السقط ليس بطبقة الصحابة والتابعين بل ولا تابعي التابعين، وهو يجعل المرسل هنا على معنى المنقطع هذا في حده.

ولو أن المصنف لما حده هكذا طرد القول في أحكامه على هذا الحد لقيل هذا اصطلاح اختاره وليس غريبًا، فقد قال به طائفة بأن المُرسل يريدون به المنقطع، ولا يحدونه بطبقة، وهذا طريقة لبعض أهل العلم؛ ولهذا العلائي وهو من أخص من كتب حافظ العلائي بجامع التحصيل ومن أخص من كتب في المرسل يقرر ذلك، وأن المرسل ما انقطع، بل بعض السالفين والمتقدمين كابن أبي حاتم -رحمه الله- كلامه في المراسيل على هذا المعنى، على معنى الانقطاع فهو اصطلاح قديم، ويستعمله كثيرٌ من المتأخرين من الأصوليين وغيرهم.

فالمصنف لما اختاره في الابتداء هذا ليس محل استدراك، لكن محل الاستدراك أنه اختاره، ثم فرع في الأوصاف والأحكام وذكر الإجماع الذي ذكره ابن جرير وما إلى ذلك،

فرع على المرسل بالمعنى الخاص، والمُرسل بالمعنى الخاص هو الأشهر عند أصحاب الحديث، والإمام الشافعي لما ذكر المُرسل في رسالته أراد به المعنى الخاص ولم يُرد به الانقطاع مطلقًا؛ ولهذا أبو عبد الله الحاكم يقول: إن شيوخ المحدثين إنما يريدون بالمرسل ما كان في طبقة التابعين.

وأما ما بعد ذلك فعلى طريقة الحاكم -رحمه الله- يقول: إن شيوخ المحدثين ولا يصف قوله وحسب، وإنما يذكر طريقة المحدثين وهو متقدم في الجملة، يعني قريب من عصر المتقدمين، أبو عبد الله الحاكم قريب من عصر المتقدمين ويقول: إن شيوخ المحدثين إنما يريدون بالمُرسل هذا، وهو ما كان الانقطاع فيه في طبقة التابعين، بمعنى أن التابعي يرفع الحديث إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، وبعضهم يلحق معه ما يسمونه بمراسيل الصحابة.

ومراسيل الصحابة قطعًا موجودة بالقطع ومقررة عند أهل الحديث، ولم يبحثوا ويفتشوا في البحث فيها على جهة الإعلال، ولهذا لم يفتشوا في الرواية التي اتصلت إلى ابن عباس مثلًا، مع أنه يُعلم أن جملة من رواية ابن عباس لم يسمعها من النبي -عليه الصلاة والسلام-، بل بعضها سمعها منه، وبعضها سمعها ابن عباس من بعض الصحابة، وكان السماع بين الصحابة مشهورًا.

والصحابي يسقط تارة الصحابي الذي سمع منه، وهذا لم يكن محل إيراد عند أحد من أئمة الحديث المتقدمين البتة، أن مرسل الصحابي ليس فيه إعلال لا يعل بعدم تصريح الصحابي بالسماع إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، وكذلك من بعد طبقة التابعين فهو

عند متقدم أهل الحديث منقطع، والأصل فيه أنه علة ولا يستثنون فيه في الجملة، هذه طريقة جماهيرهم أو عامتهم.

إنما محل البحث عندهم في المرسل هو ما كان من مرسل التابعي، وهو ما يرفعه التابعي من الرواية إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، فهل هذا يكون مقبولًا أو لا يكون مقبولًا؟ عند المتأخرين فيه مذهبان مشهوران: منهم من يقول بعدم قبوله؛ لأنه وجه من الانقطاع إلى آخره، ومنهم وقد جُهل حال من نقل عنهم، وقد يكون سمعه أي التابعي من صحابي، وقد يكون سمعه من تابعي آخر، وحال التابعين ليست كحال الصحابة، وهذا الاحتمال منتصبٌ قائم إلى آخره.

ومنهم من يقول بأن التابعي يحمل على أنه سمعه من صحابي، ولا يكون سمعه من تابعيٍ آخر؛ لأنه لو كان كذلك لصرح به، وذكره وكما هي عادتهم في الرواية، ويحتملون مراسيل التابعين، التابعون كثير أو بعبارة أصح التابعون طبقات.

الطبقة الأولى: وهي التي اشتهر أخذها عن الصحابة كعبيد الله بن عدي بن الخيار، وكعبد الله بن عامر بن ربيعة، وأمثال هؤلاء هؤلاء كبار التابعين، الذين اشتهر نقلهم عن الصحابة.

ثم يأتي بعدهم الطبقة مثل: طبقة سعيد ين المسيب.

ثم يأتي بعد ذلك: من دون هؤلاء كمسروق بن الأجدع، وكالحسن البصري ونحو هؤلاء.

أجل هؤلاء من حيث الرواية على سبر المحدثين هي مراسيل سعيد بن المسيب، مرسيل سعيد يعدونها من أعلى المراسيل وأجود المراسيل، ما هو الأصل عند المتقدمين من أهل الحديث في هذا النوع من الإرسال وهو الإرسال الخاص؟ الأصل عندهم كما ذكر ذلك الإمام مسلم -رحمه الله- أنهم يعدونه معلولًا، الأصل عندهم ليس القبول له، الأصل ليس هو القبول للمرسل.

الأصل أن هذا وجه من الإعلال، ولكنهم مع أنهم يجعلون هذا الأصل يختبرون هذه المراسيل، ويقبلون من مراسيل التابعين ما يقبلونه؛ ولهذا الإطلاق بأن مرسل سعيد بن المسيب وحده يقبل بخلاف غيره، أو أن مراسيل فلان جميعها تقبل لم يكن منهجًا مضطردًا عند أحد من أئمة الحديث، وإنما كانوا ينتخبون من المراسيل.

المراسيل التي هي مراسيل التابعين، فكانوا ينتخبون منها، فقبلوا منها جملة ولم يقبلوا منها جملة أخرى؛ ولهذا يعملون بها تارة ولا يعملون بها تارة، والإمام أحمد كأصل يستعمل المراسيل المحفوظة عنده أو المُعتبرة عنده، بعبارة أصح المراسيل المعتبرة عند أحمد يعمل بها ويقدمها على القياس.

ويقول: المُرسل أحب إلي من القياس ويقول المرسل، ويقصد بالمرسل هنا ليس كل المراسيل، ليس كل مراسيل التابعين، فضلًا عن المرسل بمعناه العام، فهذا لا يقول به أحمد ولا غيره، لم يرد جميع مراسيل التابعين، وإنما من انتخبه ورجحه؛ لأنه إذا انتخبه فهو ينتخبه ترجيحًا.

وأما إذا اتصل فقد زال عنه الإرسال من جهة النتيجة، وإن كان بعض أوجهه تأتي مرسلة، يعني إذا كان له إسناد متصلٌ، فهذا ليس هو المرسل في كلامه؛ لأنه إذا حفظ من

أسانيد متصلة وبعض أوجهه جاءت مرسلة، ليس هذا محل البحث، ولا هذا الذي قال به مسلم الأصل عندنا في أنه لا يقبل؛ لأن هذا يسمونه ماذا؟ كحديث يسمى حديثًا مسندًا، ولكن يسمى الوجه من راويته مرسلًا.

إنما الذي انتخب منه أحمد ما انتخب، وانتخب منه البخاري ما انتخب هو المُرسل المستحكم الإرسال، أما إذا كانت الرواية مُتصلة وثابتة بالاتصال ولكن هنا لها وجهٌ آخر يكون مرسلًا، فهذه لا يسمونها كرواية لهذا الحديث لا يقولون عن الحديث إنه حديثٌ مرسلًا، وإنما هو حديث متصل ولو كان بعض أوجهه جاء مرسلًا.

ولو قيل: إنه إذا جاء وجهٌ من رواية حديث ما مرسلة يسمى مرسلًا ولو اتصل لصارت كثير من الرواية تسمى من باب المرسل والأمر ليس كذلك، هذا ليس من باب المرسل هو ما بقي على إرساله من مرسل التابعي، فهذا ما نتيجته؟ للمتأخرين فيه مذهبان منهم من يقول: إنه يقبل، ومنهم من يقول: إنه يعل؛ لأنه انقطاع والذين قالوا: إنه يقبل في المتأخرين سواء من الأصوليين أو أصحاب الحديث من الحفاظ، هم الذين قالوا بقبوله هذا جملة من الحكم.

بمعنى لهم مذاهب مفصلة بعضهم قال يقبل بشروط، وبعضهم قسمه مثل الأحناف كفقهاء قسموا المرسل إلى أربعة أقسام، وإن كانوا أدخلوا فيه مرسل الصحابة، المقصود أن من قال بأنه يقبل هؤلاء مذاهب، ولهذا حكى بعضهم سبعة مذاهب في مسألة المرسل، لكن إذا أردنا التقعيد الكلي يقال: إنه عند المتأخرين يحكون فيه مذهبين.

أما عند متقدمي أصحاب الحديث، فالمتحرر فيما يظهر عند أصحاب الحديث من طبقة أحمد والبخاري وأمثالهم ومن قبلهم، أنهم ينتخبون من مرسل التابعي، وإذا انتخبوا منه

فلا يجعلونه أصلًا قويًّا من جهة الحكم والعمل، لا يجعلونه أصلًا قويًّا؛ ولهذا إذا عضده ما عضده من العمل كالمرسل الذي يعضده عمل الصحابة ونحو ذلك، هذا يقوى أشبه ما يقال في مثل أخبار الآحاد كما سبق، وإن كان بين المسألتين فرق كثير.

لكن المقصود أنهم ينتخبون منه، فليس ينضبط للمتقدمين من المحدثين فيه إطلاق، وإنما ينبه هذا التنبيه؛ لأن بعض الأصوليين يحكي فيه المذاهب، وإذا جاءوا للأئمة الأربعة حكوا مذهب الأئمة الأربعة حكوا مذهب لأبي حنيفة ومالك وأحمد والشافعي، بل إذا جئت أصحاب الإمام أحمد كفقهاء يذكرون عنه روايات في المرسل، وأنه يعمل بالمرسل إلى آخره، هذا ليس منهجًا لأحد من المحدثين على معنى المحدثين المعروف اللي هم مثل الإمام أحمد والبخاري وابن المديني، ويحيي بن سعيد، والثوري، وشعبة وأمثال هؤلاء.

الإمام الشافعي -رحمه الله- من المتقدمين لكنه من أصحاب الأصول الفقه وله عناية معروفة بالحديث، لكنه ليس على صفة أولئك، له طريقة معروفة قالها في رسالته في المرسل، وهو أنه يقبل من المرسل مرسل أو مراسيل سعيد بن المسيب خاصة، هذا الذي انتهى إليه الإمام الشافعي، وبهذا يعلم أن طريقة الإمام أحمد في المراسيل أوسع من طريقة الشافعي، أن طريقة الإمام أحمد بالمراسيل أوسع من طريقة الشافعي.

والشافعي -رحمه الله- التزم هذه النتيجة في مذهبه الجديد، فصار لا يحتج في فقهه بالمراسيل، وكان في مذهبه القديم يتوسع أكثر مما كان عليه في مذهبه الجديد، في مذهبه الجديد ضاقت أصول الإمام الشافعي، كانت أصوله لما كان بالعراق أوسع من أصوله لما صار بمصر، أصوله في العراق تقارب أصول الإمام أحمد في الجملة، لكنها ضاقت بعد ذلك.

الشاهد: أن الشافعي قال هذا وعلل له بتعليل، بأن الإمام الشافعي –رحمه الله ورضي عنه– يقول: بأنه سبر مراسيل سعيد بن المسيب فوجدها مُسندة يعني متصلة، وهذا إذا حُرر على هذه الطريقة كأن السبب في الأخذ بها اتصالها، فكأنه ما عمل بالمُرسل على صفته مرسلًا، إذا انتظم هذا إلا أن يكون الإمام الشافعي –رحمه الله– أراد بذلك أنه شاع عنده الاتصال أو نحو هذا، أما إذا تحقق أنها ثبتت عند الشافعي من وجه متصل، فإنه في هذه الحال يكون الحديث ليس من باب المرسل.

ولكن على كلٌ هذا مذهب صريح صرح به الإمام الشافعي في رسالته بأنه يعمل بالمرسل، وهي مراسيل سعيد بن المسيب، مراسيل سعيد بن المسيب جليلة ليس عند الشافعي وحسب، بل حتى عند غيره، لكنهم ما قصروها على مراسيل سعيد بن المسيب، وإنما الذي جرى عليه طريقة أهل الطبقتين: طبقة أحمد والبخاري، والطبقة الذين قبلهم، وهما الطبقتان اللتان استقر فيهما قواعد الإعلال والنظر في الرواية، هو الانتخاب من رواية المرسل، لكن الأصل فيه أنه صفة من الإعلال، وهذه الطريقة التي ذكرها الإمام مسلم –رحمه الله– عن أهل الحديث .

وبه يعلم أن ما يذكره كثير من المتأخرين من إطلاق العمل بالمرسل، أو رده مطلقًا، أو قبوله مطلقًا، فهذه طريقة لا تنضبط عند الأئمة المتقدمين، لا عند المحدثين بل ولا حتى عند أئمة الفقهاء، هذه طريقة ضعيفة وبعيدة، لا يصح أن يقال بأن المرسل يقبل مطلقًا، أو أنه يُرد مطلقًا إطلاق هذا المذهب أو هذا المذهب لا يصح لا على طريقة المحدثين المتقدمين، بل ولا على طريقة أئمة الفقهاء كأهل الكوفة كأبي حنيفة وأمثاله، وإنما على

أدنى الأحوال مما تحتمله الأقوال من القول أن يكون القبول مقيدًا بشروط، ولكن أصح المناهج في هذا هو منهج أئمة الحديث المتقدمين وهو الانتخاب.

وهذا الانتخاب موازنة غير مُسماة بحد، ولذلك لمن يذكر شروطًا، فهذه الشروط إذا ذُكرت لا تكون جامعة مانعة، وإلا فطائفة ممن قال بقبوله قيدوه بشروط، لكن هذه الشروط لا تكون جامعة مانعة، بل قد يوجد ما يُقبل عند المنتخبين من الأئمة، ولا يدخل فيه أو عكس ذلك، ولهذا الصحيح فيه هو الانتخاب، مثل ما سيأتينا إن شاء الله في رواية الواحد أو التفرد.

التفرد أيضًا الطريقة المعتبرة عند المتقدمين، هو الانتخاب في التفرد، وإن كان الإرسال أصرح في كونه علة، فيكون الانتخاب من رواية المرسل على خلاف الأصل، بخلاف التفرد فإنه ليس الأصل أنه علة؛ ولهذا الإعلال به يحتاج إلى وجه من التحقق ككثرة الرواة الذين لم يذكروا هذه الرواية، أو يكون المتفرد ليس من الأئمة الذين انتظم عدم مخالفتهم، أو يكون لهم مخالفة يأتي هذا إن شاء الله في الكلام عن التفرد، وهي مسألة أشار إليها المصنف بوجه أصولي، ويتكلم عنها إن شاء الله بوجهها الأصولي، وجهها عند أهل الحديث نعم.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: «قال محمد بن جرير الطبري: إنكار المرسل بدعة ظهرت بعد المائتين».

الشرح:

نعم، هذا الذي قاله ابن الجرير وهو من المنتصرين، ابن جرير -رحمه الله- من المنتصرين للمرسل، ويقول: إن إنكار العمل به بدعة، وهذا صحيح إنكار العمل بالمُرسل مطلقًا هذا لم يكن طريقة لأحد من أئمة الحديث المتقدمين، ولا لأحدهم من أئمة الفقه، هذا لم يكن طريقة معتبرة وهو الإنكار مطلقًا للمرسل، لكن هنا ابن جرير لا يقصد بالمرسل المنقطع مطلقًا أليس كذلك؟ هذا بيِّن إنه لا يريد به المنقطع مطلقًا، وإنما يريد المرسل الذي هو مرسل الصحابي أو مرسل التابعي.

وهذا الذي جعلنا نقول بأن المصنف -رحمه الله- أسس على المعنى العام والعلائي يقوله مثلًا، العلائي يقول: المرسل هو كل ما انقطع في بعض روايته هذه طريقة، لكنه لما جاء بالاستدلال والاحتجاج والتقسيم والأحكام لم يبنِ المصنف على طردها نعم.

إذًا عندنا فيما يتعلق بالمرسل الأعلى وهو ما يسمى بمراسيل الصحابة، وهذا لا يحتاج إلى كثير من البحث، وقد استقر عند الأئمة المحدثين عدم الطعن في مثل هذه المراسيل، ولم يفتشوا في مثل هذه الرواية في الجملة، وكذلك ما بعد طبقة التابعين بعدها منقطع والأصل أنه علة ظاهرة في الرواية، وإنما محل البحث ومرسل التابعي، وهو ما يرفعه التابعي للنبي -صلى الله عليه وسلم- .

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: فإنه لا فرق بين مرسل سعيد بن المسيب وغيره، إذا كان المرسل ثقة محترزًا؛ لأن الشافعي إن كان لم يأخذ من مرسل سعيد إِلَّا بما اتصل به إسناده، فلم يأخذ بمرسله، وإنما أخذ بالمسند فلا معنى لقوله: آخذ بمرسل سعيد، وإن كان أخذ بمراسله؛ لأنه وجد منها ما يسند فهذا حكم غيره، ومما يدل على صحة العمل بالمرسل، أننا قد اتفقنا على أن التعديل يقع بقول الواحد فلان ثقة، ولا يحتاج إذا كان من أهل العلم أن يبين معنى العدالة عنده، فإذا عُلم من حاله أنه لا يُرسل إِلَّا عن ثقة أو أخبر بذلك عن نفسه، فإرساله عنه بمنزلة أن يقول: حدثني فلان، وهو ثقة، وقد أجمعنا على أنه لو قال ذلك لوجب تقليده في تعديله، فكذلك إذا أرسل عنه».

الشرح:

هذا التعليل أو هذا التقرير من المصنف أجاب فيه عن مذهب الشافعي، وكلامه عن مذهب الإمام الشافعي طريقة الإمام الشافعي فيها اختصار بمسألة المرسل، ولم تكن هي الطريقة المعروفة عند أئمة الحديث من طبقته أو من قبله، وإن كان بعض المحدثين يكون له إجلال لمراسيل بعض التابعين كمراسيل سعيد بن المسيب، فهذا بابٌ آخر، وإنما محل الفرق بين طريقة الشافعي وأئمة الحديث وهو من جهة القصر، إن الشافعي قصره وأغلقه إغلاقًا صريحًا على مراسيل سعيد بن المسيب ولم ينظر في غيرها، فهذا القصر هو محل الفرق.

وأما التمييز لبعض المراسيل عن بعضها، أو لبعض التابعين في مراسيلهم عن البعض الآخر فهذا الشأن معروف، هذا شأن معروف عند المحدثين، هذه مسألة في آخر ما ذكره المصنف.

المسألة الثانية: هو انتصر عن المصنف أبا الوليد انتصر لقبول المرسل، وأطلق في ذلك أي في مراسيل التابعين على انتصاره الأخير، ولكن هذا التعليل بأن الراوي لو لم يكن من حدثه أي التابعي ولو لم يكن من حدثه من الثقات لما كتمه، وهذا تعليل مُحتمل، ولذلك تتبع الرواية هو قد لا يعود إلى عدالته، قد لا يعود الناقد إلى عدالته أو الإعلال قد لا يعود إلى عدالته.

يعني أولًا هذه المقدمة ليست ضرورية الثبوت، ثم لو قدر ثبوتها فالإعلال لا يعود إلى العدالة، بل تارة يعود إلى الضبط أو اختلاف الرواية أو غير ذلك، وعليه فهذا تعليل أشبه ما يكون بالتعليل الأصولي، وإن ذكره بعض أصحاب الحديث المتأخرين، لكنه لا ينطبق على قانون الرواية عند المتقدمين.

(٢١)

فينعقد هذا المجلس في الحادي والعشرين من شهر شوال من سنة ثلاثٍ وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام بالمسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّم- في شرح كتاب الإشارة في أصول الفقه للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي المالكي -رحمه الله تعالى-.

وكنا انتهينا في المجلس الذي سلف من كلام المصنف عن المرسل وأحكامه وعُلِّق عليه بجملة من التعليقات.

ومن حيث الاستكمال لبعض تحريرات أو التعليقات على هذا الباب وهو باب الأرسال يمكن أن تُلخص فيه بعض النتائج قبل أن نبدأ في الفصل الذي بعده.

أول ذلك أن المرسل اصطُلح فيه على غير اصطلاح وذُكرت فيه مذاهب متعددة بمعنى المرسل، ولكن المشهور في صفة المرسل مذهبان:

- المذهب الأول: أن المرسل هو ما أرسله التابعي أي رفعه التابعي إلى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ولم يذكر الصحابي، بمعنى أن يقول التابعي: قال رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فهذا الذي هو مرسل التابعي هو المرسل عند طائفة من أهل الحديث، وهو المشهور عن جملة منهم، وهو الذي ذكره الحاكم عن شيوخ أهل الحديث كما في كلام الإمام أبي عبد الله الحاكم الذي سبق ذكره.

وبعضهم يقول: إن المُرسل هو ما يرويه كبار التابعين، وهذه طريقة فيها وجهٌ من التخصيص ولهذا ما يرويه كبار التابعين ويرفعونه إلى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- إذا تحقق هذا الوصف وهو: أنه من رواية كبار التابعين فهذا أجمعوا على أنه المرسل وهذا حكى الإجماع عليه جماعة، أن هذا الوجه لم يُختلف أنه المرسل، يعني لم يُختلف في تسميته مرسلًا، وهو أن يرويه التابعي ولكن يكون الراوي من كبار التابعين.

وهذا يشير إلى أن بعض أهل العلم يجعل المرسل ما يرويه كبار التابعين دون غيرهم، لِمَ؟ لأنه إذا كان ليس من كبار التابعين فلا يكون عنده محلًا للنظر أصلًا من جهة احتماله وإنما يجعله كانقطاع غيره، فيجعله منقطعًا كما لو كان الانقطاع في غير طبقة التابعين.

وعلى هذا التقدير فهنالك طائفة من أهل العلم يجعلون المرسل مختصًا بكبار التابعين، المرسل الذي له عناية من جهة الاحتجاج أو القبول أو ما إلى ذلك.

ولكن هذا التمييز بين كبار التابعين وصغارهم تمييزٌ معروف عند طائفة، ولكن الذي غلب أن المرسل هو ما يرفعه التابعي مطلقًا.

وإن كان من لم يميز بهذا الفصل وسمى ما يقوله التابعي مطلقًا سماه مرسلًا لا شك أنه لا يختلفون أن كبار التابعين ولا سيما من اشتهروا بالحفظ والاتقان أولى من غيرهم بالقبول أو بالاحتجاج بما يذكرونه من المرسلات.

فتمييز الكبار معتبر على كل تقدير، لكن أهو المسمي للمرسل وما دونه لا يكون مرسلًا بل يدخل في الانقطاع المجمل أو الذي يطّرد في طبقات الرواية أم يكون تبعًا للأول، هذا فيه وجهان والمشهور أن مرسل التابعي مطلقًا هو المرسل.

فهذا المذهب الأول وهو أن المرسل هو مرسل التابعي.

وعلى ما في هذا القول من الإشارة التي سبقت بين كبار التابعين ومن ليس كذلك.

الطريقة الثانية: يسمون المرسل كل ما انقطع، كل ما لم يتصل فإنه يسمونه مرسلًا، فكأن المرسل على معنى المنقطع، إذا لم يسمِ الراوي من روى عنه فإنه يسمونه مرسلًا.

وهذه الطريقة في الإرسال هي المشهورة عند الأصوليين وعند النُّظار الذين تكلموا في هذه المسألة من أهل الأصول، وعند طائفة من متأخري أصحاب الحديث وهي التي ينتصر لها الخطيب البغدادي -رحمه الله-.

الخطيب البغدادي كاد أن ينتصر لهذه الطريقة حتى زاد في انتصاره لها وصار يقول: بأنه لا خلاف بين أهل العلم أن الراوي إذا روى ولم يسمِ من روى عنه فإنه إذا انقطعت الرواية بين الرواة فإنه هو المرسل عند أهل العلم.

وربما أن الزيادة في كلام الخطيب -رحمه الله- أنه قال: لا خلاف بين أهل العلم أن هذا هو المرسل، فجعل الانقطاع في كل الدرجات يسمى مرسلًا وهذا ليس كذلك، أي أن

هذا الإطلاق الذي أطلقه الخطيب بنفي الخلاف ليس كذلك؛ لأن من أهل العلم من يقصر الإرسال على طبقة التابعين.

هذا منهج قديم لبعض المحدثين والأئمة ومنهم الإمام الشافعي -رحمه الله- فإن الظاهر من طريقته في "الرسالة" بل البيّن من طريقته: أنه يعتبر المرسل بمرسل التابعي فقط، دون المنقطع بعد التابعين، ولهذا جعل له مكانًا في البحث والاستدلال، والسبب في هذا أن الانقطاع بعد طبقة التابعين في الجملة لا يلتفت له أهل الحديث بل أهل الحديث قاطبة لا يلتفتون له، بل يجعلونه موجبًا للرد، فيجعلونه علة بينة ولا ينتخبون بهذا السبب الذي يسببونه في المرسل إذا أرسله تابعي.

وعلى هذا فكلام الخطيب فيه زيادة من جهة أنه قال: لا خلاف بين أهل العلم أن هذا هو المرسل أي المنقطع هو المرسل.

وإن كان هذا الذي يذكره الخطيب يُعلم أنه مشهور عند المتأخرين بل ومشهورٌ عند كثير من المتقدمين.

وسبق الإشارة إلى أن طريقة ابن أبي حاتم في كلامه في العلل وفي المراسيل هي على هذه الطريقة، وكذلك طريقة أبي داوود في المراسيل على هذه الطريقة.

ولهذا كثير من الأحكام التي تُذكر في كلام أهل الحديث عن طبقة الإمام أحمد والبخاري ومن قبلهم يقولون: أرسله ويريدون بالإرسال الانقطاع فهذا أيضًا طريقٌ قديم.

ولكن أيضًا تخصيصه بطبقة التابعين أيضًا معروف عن طائفة من المتقدمين فكأن هذا من اختلاف الاصطلاح ولكن ينبني عليه في النتيجة ثمرةٌ ظاهرة، فإنه إذا قيل: إن المُرسل هو المنقطع وأنه إذا حصل الانقطاع في أي طبقة فإنه يسمى مرسلًا، هذا البحث فيه مختلِف عما إذا قيل: إنه مرسل التابعي وربما تقول: إنه يختلف أكثرإذا كان مقصورًا على مرسل كبار التابعين الذين اشتهروا بالحفظ.

وأُشير فيما سبق إلى أن الأحناف لهم طريقة في المرسل فيها جهة من علم الحديث وفيها جهة من علم الفقه، ويجعلون المرسل أربعة وهو:

-مرسل الصحابي.

-ومرسل التابعين.

-والمرسل الذي تعارض فيه الوصل والإرسال أي: ما جاء مرسلًا وما جاء متصلًا، وما كان بعد ذلك من إسقاط العدل لبعض الرواة في أي طبقة ولا يجعلونه خاصًا في طبقة من الطبقات، هذه طريقة للأحناف.

الحاكم كما سبق يقول: إن شيوخ أهل الحديث يسمون ما يرويه التابعي للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- هو المرسل، هذا كلام قاله الإمام الحاكم -رحمه الله-، هل أراد الحاكم بذلك أن المرسل هو هذا أم أراد أن هذا مما لا يُختلف أنه مرسل؟

في تفسير كلام الحاكم طريقتان لمن بعده، فمنهم من يقول: إن الحاكم أراد أنه لا اختلاف أن ما يرفعه التابعي يسمى مرسلًا، ولم يُرِد أن ما دون ذلك لا يسمى مرسلًا.

ومنهم من يقول: إن الحاكم يختار هذه الطريقة، وهي أن المرسل هو ما يرويه التابعي أي يرفعه إلى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فيكون محتملًا أنه سمعه من صحابي، ويحتمل أنه سمعه من غير الصحابي.

هذا جملة ما يقال في هذا وعندنا النتيجة الثانية من جهة حُجية المرسل، وحجية المرسل عند أهل الحديث كما سبق الأصل فيه أنه معلول، الأصل في المرسل أنه معلول وهذا الذي ذكره الإمام مسلم في صحيحه في مقدمة الصحيح وقال الإمام مسلم: "أصل القول عندنا وعند أهل العلم أن المرسل ليس بحجة"، هذا هو الأصل في المرسل أنه معلول وأنه لا يُعدّ من الصحيح، هذا من حيث الأصل.

ولكن مما لا يخفى بل مما استفاض أن المتقدمين من أهل الحديث قبِلوا جملة من المرسلات، بل حُكيت مذاهب لبعض المحدثين أنهم يعتبرون مراسيل التابعين، بل حُكيت مذاهب عند المتأخرين لبعض الأئمة المتقدمين أنهم يعتبرون مراسيل التابعين

وأطلقوا عنهم مثل هذا القول، كما نُقل هذا عن الإمام سفيان الثوري ونُقل عن الإمام مالك وعن غير هؤلاء أنهم يعملون بالمراسيل أو يقبلون المراسيل مطلقًا.

والصحيح المعتبر أنه لم يُحفظ عن إمام متقدم أنه أطلق القول بقبول المراسيل، البحث هنا الآن في المرسل على معناه الخاص وهو مرسل التابعي.

أما ما دون التابعي فهذا علة بيّنة، وإنما مرسل التابعي التحقيق فيه والمعتبر أنه لم يُحفظ عن إمام متقدم، لا عن سفيان بن سعيد الثوري، ولا عن الإمام مالك ولا عن غير هؤلاء، ولا عن الإمام أحمد، كما أُطلق في إحدى الروايتين عن الإمام أحمد؛ لم يُحفظ عنهم أنهم قبلوا مرسل التابعي مطلقًا، بل الطريقة المعتبرة كما سلف هو أنهم ينتخبون من هذه المراسيل على طريقة الموازنة والانتخاب.

الإمام الشافعي لم يستعمل طريقة الانتخاب وإنما أغلق المراسيل في الجملة إلا مراسيل سعيد بن المسيب كما ذكر ذلك في الرسالة، وإن كان بعض أصحاب الإمام الشافعي لما وجدوا أن طريقة الشافعي صار فيها تضييقٌ للعمل بالمرسل فيما قرره في رسالته؛ تأوّلوا في كلام الإمام الشافعي.

قال بعض أصحابه: بأن الشافعي لم يُرِد تخصيص القبول بمراسيل سعيد بن المسيب، وإنما أراد أن ما كان على مثل مراسيل سعيد فهي مقبولة، ولم يُرِد التخصيص في مراسيل سعيد وحده، وهذا قد قرره أبو المعالي الجويني عن مذهب الإمام الشافعي، وقال أبو

المعالي: والذي لاح لي أن الإمام الشافعي لم يقصر ذلك على مراسيل سعيد بن المسيب، وأيضًا يقول الجويني: بأن الشافعي لم يقبل جميع مراسيل سعيد بن المسيب، فالجويني في استقرائه يحصّل نتيجتين في مذهب الإمام الشافعي:

-الأولى: أن الشافعي في كلامه في الرسالة لم يُرِد قصر الاستدلال على مراسيل سعيد وحده، وإنما عليه ومن كان على مثل صفته.

-والثاني: أن الشافعي ترك بعض مراسيل سعيد بن المسيب، ويذكرون أن الشافعي في "الأم" ترك بعض مراسيل سعيد بن المسيب ولم يحتج بها.

وهذه مسألة على كل حال فيها اختلاف؛ لأن كلام، أو فيها احتمال لكنّ كلام الإمام الشافعي في رسالته يكاد أن يكون من الكلام الصريح، إن لم نقل: أنه كلام صريح فهو لا يُباعد عن التصريح بأنه لايرى المراسيل ولا يحتج بالمراسيل، هذه هي الطريقة المتأخرة عن الشافعي.

أما الطريقة الأولى عند الشافعي في مذهبه القديم فهي تشبه طريقة الإمام أحمد -رحمه الله-.

ومثله في كلام الشافعي في خبر الواحد فإنه في العراق كان يُجِلّ القول في خبر الواحد أكثر من جهة ما يفيده، ولهذا بعض الكبار من أصحاب الشافعي من العراقيين يقولون: إن خبر الواحد يفيد العلم، وهذا قرره بعض بل أخص أصحاب الشافعي العراقيين وهو

الحسين الكرابيسي، الحسين الكرابيسي مذهبه أن -وهو أخص أصحاب الإمام الشافعي من أهل العراق-، ويقول الحسين: أن خبر الواحد يفيد العلم، ولكنهم أرادوا بالعلم كما سبق درجة دون العلم الأول المقول في التواتر.

إنما هذا من حيث النتيجة في الحكم على المُرسل من حيث القبول والرد فيقال: الأصل فيه أنه علة.

الإرسال بمعناه الخاص فضلًا عن معناه العام، الإرسال علة، ولكن الإرسال على معناه الخاص المحدثون انتخبوا منه هذا الانتخاب يبنونه على أسباب منتظمة عندهم في قانون علم الحديث، والنتيجة أنه لم يُحفظ عن إمام متقدم أنه نفى المراسيل مطلقًا، وترك مراسيل التابعين مطلقًا ولم يُحفظ عن إمام متقدم أنه لزمها مطلقًا من جهة القبول والرد، وإنما المُعتبر أنهم ينتخبون، ولهذا لا شك أن إنكار العمل بالمرسل مطلقًا هذا غير صحيح، وهو الذي عناه ابن جرير في كلامه لأنه قد اشتهر عند المتقدمين العمل بالمرسل.

وأنت إذا جئت إلى كبار الأئمة، بل الأئمة الأربعة وإن كان الإمام أبو حنيفة اشتهر فقيهًا لكن مالكً كثر استعماله للمراسيل وأخذه بها كما في موطأه، وحتى عُدّ في مذهبه ذلك، أي عُدّ في مذهب الإمام مالك أنه يرى العمل بالمرسل.

وإن كان بعض أصحاب مالك لهم كلام قد يوهم أحيانًا، كالحافظ أبي عمر بن عبد البر، فإنه يقول: "لا خلاف بين أهل العلم أن الراوي إذا كان غير متحرّز ويروي عن غير

الثقات، فإنه لا يُقبل ما أرسله"، ويدخل في ذلك يقصد مراسيل التابعين أيضًا، فيقول: إذا كان غير متحرّز، ويخالف الثقات، هذا حكى الإجماع فيه أبو عمر بن عبد البر أنه رواية الإرسال هنا لا تكون مقبولة.

ولكن هذا لا يُفهم منه أن ابن عبد البر حكى الإجماع على أن المرسل ليس مقبولًا، كلام الحافظ بن عبد البر لما حكى الاتفاق أو الإجماع أو قال: لا خلاف بين أهل العلم، هو لا يريد المرسل أي مرسل التابعي مطلقًا وإنما قيده بقيدين:

-أن يكون الراوي غير متحرّز.

-والثاني: أن يكون يخالف الثقات.

إذا اجتمع الوصفان فيقول: إن هذا المرسل لا يُحتمل بالاتفاق، وهذا التحصيل من ابن عبد البر تحصيل مقارب لطريقة الأئمة إن لم يكن مطابقًا فهو تحصيل مقارب؛ لأن الأصل في المرسل أنه معلول، فإذا لم يكن متحرّزًا الراوي ويخالف الثقات، فهذا ينضبط فيه في الجملة ما يقرره ابن عبد البر، لكن لم يقل الحافظ ابن عبد البر المالكي -رحمه الله- بأنهم لم يختلفوا في رد المرسل؛ لأن له كلامًا صريحًا لسببين:

-السبب الأول: أن نفيه للخلاف في رده إنما هو مُقيد بالوصفين اللذين سبق ذكرهما، هذا تسبيب.

-**التسبيب الآخر:** أن ابن عبد البر له كلام صريح في العمل بالمرسل وقبوله، بل ويقول في مذهب الإمام مالك -رحمه الله- يقول: والذي عليه جماعة أصحابنا المالكيين أن المرسل إذا كان من مراسيل التابعين ويرسله الثقات فإنه يكون مقبولًا في مذهب مالك، فهذا يجعله كأنه هو المذهب المعروف عند جماعة أصحاب الإمام مالك، وهذا يؤيده صنيع الإمام مالك في موطأه -رحمه الله-، فإذًا ما يتعلق بالحُكم فإنه يُعتبر على هذه الطريقة.

-**نتيجة ثالثة:** وهي التفريق في كلام أهل العلم أو في سبر مذاهبهم ولا سيما مذاهب المتقدمين بين أمرين:

بين تصحيح المرسل وبين الاحتجاج به، وهما مسألتان بينهما قدرٌ من الاشتراك وبينهما قدرٌ من الفرق.

والاحتجاج بالمُرسل أوسع من التصحيح له بالقبول من جهة الرواية، فهو وإن قيل: إنهم ينتخبون من المرسل ويقبلون منه ما يقبلون إلا أن باب الاحتجاج عندهم أوسع، ولهذا ليس كل ما احتج به مالك من المراسيل هو يصححه ضرورة من جهة الرواية ومثله الإمام أحمد -رحمه الله- فمذهبه في الاحتجاج في المرسل أوسع من مذهبه في التصحيح.

ولهذا صار يقدمه على القياس ونحو ذلك، فهذه أيضًا نتيجة ينبغي لطالب العلم أن يفرق فيها بين القبول من جهة الرواية وبين الاحتجاج، وأن باب الاحتجاج عندهم أوسع.

ولهذا المذاهب الأربعة الأصل فيها أنها تحتج بما هو مرسل، بهذه العبارة لا نقول المذاهب الأربعة تحتج بالمرسل على الإطلاق، وإنما المذاهبُ الأربعة تحتج بما هو مرسل، يعني لم يقل أحدٌ من المذاهب الأربعة ولم يضبطوا عن أئمتهم المتقدمين، بأنهم الذين هم الأئمة الأربعة بأنهم لا يذهبون للعمل بالمرسل من كل وجه، هذا لم يقل به أحد.

فالشافعي يعمل بمراسيل سعيد بن المسيب على التصريح، والإمام حُفظ عنه العمل بجملة من المراسيل، والأحناف ينصون على قبول مُرسل الصحابي، وهذا من الأصل مُنضبط، ولا يدخل في المراسيل عند التحقيق، ولكنهم أيضًا يقبلون مراسيل التابعين في الجملة، ويقبلون ما بعد ذلك أحيانًا أيضًا في مسألة تعارض الوصل والإرسال في منهج الأحناف.

فالمقصود: أنهم ما يسمونه مرسلًا يقبلون أكثره، الحنفية ما تسميه الأحناف مرسلًا وهو أربعة عندهم يقبلونه ويحتجون بأكثره.

وكذلك الإمام مالك مُقررٌ عنده في كلامه في الموطأ الاحتجاج بالمرسل، وكذلك في كلام محققي أصحابه حتى اشتهر عندهم كما سبق في كلام أبي عمر وغيره.

وكذلك كبار المذاهب التي كانت في تلك المرحلة أو تلك الحقبة من الزمان كمذهب سفيان بن سعيد الثوري وهو من أكثر من استدل بالمراسيل حتى نُسب له هذا المذهب.

وكذلك الأوزاعي وكان ذا مذهب كسفيان الثوري حتى نُسب للأوزاعي أنه يذهب إلى العمل بالمرسل مطلقًا.

فصار لكثرة ما يجدون عندهم من الاستدلال والاحتجاج يُنسب لهم ذلك.

والصحيح أن القبول للمرسل من جهة الرواية لم يلتزمه أحد، المرسل الذي هو مرسل التابعين، هذا لم يلتزمه أحد والأصل فيه الإعلال ولكن في الجملة هم ينتخبون من هذه المراسيل ولم يطبقوا على ردها، فلا تجد إمامًا من كبار الأئمة إلا وانتخب من هذه المراسيل ما انتخبه، وهذا يجمع هذا التحرير أو هذه النتيجة تجمع كلام المتقدمين بين ما ذكره الإمام مسلم وبين ما ذكره غيره.

هذا من حيث ما يتعلق ببعض النتائج المختصرة في مسألة المرسل وأحكامه.

المتن:

قال الإمام الباجي في كتابه الإشارة في معرفة الأصول:

«فصلٌ:

إذا روى الراوي الخبر وترك العمل به لم يمنع ذلك وجوب العمل به عند بعض أصحابنا.

قد قال بعض أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة: إن ذلك يبطل وجوب العمل به.

والدليل على ما نقوله إن خبر النبي -صلى اللهَّ عليه وسلم- إذا ورد وجب على الصحابة وغيره امتثاله، إلا أن يدل دليلٌ على نسخه، وليس إذا تركه تاركٌ مما يُسقط وجوب العمل به عمن بلغه، ولذلك استدللنا بخبر ابن عباس -رضي الله عنهما- في الأمة إِذا أُعتقت تحت عبد، خُيرت بخبر بريرة -رضي الله عنها- أنها بيعت فأُعتقت تحت عبد فخُيِّرت، وإن كان مذهب ابن عباس أن بيع الأمة طلاقها».

الشرح:

إذا روى الراوي ويقصدون بالراوي هنا الصحابي، إذا روى الصحابي الخبر وترك العمل به، المصنف يقول: إذا روى الراوي الخبر وترك العمل به.

الراوي يُراد به هنا الصحابي أما من بعد الصحابي فهذا ليس محل بحث في الجملة، والبحث بعد طبقة الصحابة غير معتبر وإن أشار له بعض الأحناف أو بعض النُّظار والأصوليين لكن المعتبر هو البحث في عمل الصحابي أما من بعد الصحابة فهذا لا يؤثر ألبتة على الرواية من جهة العمل.

وإنما الذي بحثوه إذا حُفظ عن الصحابي أنه لم يعمل بما روى، فهل هذا يكون مؤثرًا في روايته أو يُعمل بالرواية أو لا يُعمل بها؟ هذا فيه نظران النظر الأول وهو الذي يقرره الأحناف هم لم يجعلوا هذا من مطاعن الرواية كرواية، ولا سيما أنهم ليسوا في الجملة من هذا الاختصاص وإنما الأصل كلام الأحناف في هذه المسألة هو في مسألة العمل، وليس في مسألة القول بضعف الرواية، ولهذا يُسببون لهذه الطريقة التي يختارونها بأن الصحابي قد يكون ترك العمل به لعلمه بأنه منسوخ، وتعلم أن النسخ لا يؤثر على صحة الإسناد الأول المنسوخ.

فإذًا هذه جهة في معرفة حقيقة قول الأحناف الذي أصلوه على هذه الطريقة أنهم إنما يذكرون شروط العمل أو الاحتجاج في مثل هذه الروايات فيقولون إن الراوي الصحابي إذا خالف ما رواه أو لم يعمل بما رواه وكان هذا في صريح ما يرويه فإنه يكون دالًّا على عدم العمل بروايته.

ويجعلون الرواية هنا تطرق لها جملة من الاحتمال، وهذا بناه الأحناف على أسبابٍ من النظر والفقه، وليست متصلةً بصنعة الرواية، ولهذا هم عند التحقيق لا يجعلون ذلك في

شروط الحديث الصحيح وإنما في شروط قبول العمل بالرواية، ومن ينسب لهم ذلك في أصل رواية الحديث من جهة الإسناد فهذا افتيات على الطريقة الأولى عند الأحناف وإن استعملها من استعملها من المتأخرين.

فإذًا هو في مسألة العمل وليس في مسألة تصحيح الرواية، ولهذا يُسبب بما سبق وبنحوه، وأسباب الأحناف هنا أسبابٌ من النظر ومن الفقه.

ثم يقال بعد ذلك: إن السبب الذي استعمله الأحناف هنا قالوا: بأن الراوي إذا كان والمقصود هنا رواية الصحابة إذا روى الخبر أي الرواية ثم لم يعمل بها أو خالفها في العمل، والصحابة عدول ثقات وأئمة إيمان وعمل وعلم، فلا يكون ذلك إلا عن سبب استدعى هذا الترك، وهذا يدل على أن الصحابي أعلم بما يرويه وبوجوبه وببقائه وعدم تخصيصه أو نسخه أو نحو ذلك.

هذه مقدمات كما ترى يعلل بها الأحناف، وهي مقدمات من النظر والفقه، ومبنية في ثبوتها على مقدمات أخص منها، وهو أن يثبت أمثلة من الرواية تكون صحيحة إلى الصحابي ثم إن هذا الصحابي أو ذاك يخالف هذه الرواية مُخالفة مع كون الرواية كانت روايةً صريحة بيّنةً عريّةً عن التخصيص أو النسخ أو غير ذلك.

وهذا النوع من المثال لا وقوع له، هذا لا وقوع له، بمعنى هذا التطابق الملّح بين مخالفة الصحابي وبين روايته بأن تكون المخالفة مقابلة تمامًا للنص حتى لا يُحتمل لهذا الصحابي

أنه تأوّل الحديث أو فهمه أو حمله على معنى، هذا لا يكاد أن يسلم له مثال، والأمثلة التي يذكرها الأحناف هي أمثلة لا تسلم.

وأشهر ما يمثلون به في مثل هذا بحديث أبي هريرة في ولوغ الكلب، فيقولون: إن أبا هريرة فهو الراوي كان لا يغسل إلا ثلاثًا، فهذا كما ترى بعيد، ولهذا ترك الأحناف العمل به، ويبين لك هذا المثال الذي يذكرونه أن الأحناف ما وضعوا هذه القاعدة على قانون الرواية؛ لأنها لو وُضعت على قانون الرواية لما استقامت، لمَ؟ لأن الغسل ولوغ الكلب سبعًا لم يأت من رواية أبي هريرة وحده بل جاء من رواية جملة أو من غير وجه من الصحابة منهم عبد الله بن المغفّل في الصحيح ومن رواية غيرهما.

فهذا يدل على الأحناف ما بنوه على هذا السبب من الرواية؛ لأن هذا صنعة مطوّلة لا يستطيعها فقيه، إلا على معنى لكن إلا إن كان محدثًا مقبلًا على ضبط الرواية واتقانها، والذي يستطيع أن يستقرأ هذا الاستقراء.

فالمقصود: أن هذا المثال لا ينضبط، ثم أن أبا هريرة نُقل عنه هذا المذهب؛ فإنه لعله حمل الحديث على عدم الوجوب وكان الأصل في مذهبه أن الواجب هو الثلاث التي جاءت في الاستجمار وفي غيرها؛ فيجعل ما خوطب به من السُّنة مما زاد على ثلاثٍ، فإنه على سبيل الندب والاستحباب.

وهذا لم يختص به أبو هريرة -رضي الله عنه- ولا سيما في الثامنة أو السابعة وهي التراب؛ فإن طائفة من السلف والخلف يقولون: إنها على سبيل الندب وليست على سبيل الوجوب، ومالك -رحمه الله- من الأصل يجعل هذا مختصًا بالتعبد المحض، وليس من باب النجاسة أصلًا، وأنه ما يلغ فيه الكلب لا يكون نجسًا عند مالك كما هو معروف في مذهبه.

بخلاف الأحناف فإن سؤر السباع عندهم نجس، ولكنهم يستثنون سؤر سباع الطير بدليل الاستحسان، الأحناف يقولون سؤر السباع نجس لكنهم يستثنون سباع الطير كالنسر ونحوه بالاستحسان فيقولون سؤرها طاهر عملًا بدليل الاستحسان؛ لأنها مقيسة على عظم الميتة، وعظم الميتة عند الميتة طاهر، فقالوا: إن الطيور السباع تشرب بهذا المنقار الذي هو يشبه العظم فعدلوا بها عن حكم السباع استحسانًا، ولهذا يعد هذا من صور الاستحسان الجلية في مذهب الحنفية -رحمه الله تعالى-.

الشاهد في هذا: أن الأحناف إنما اتخذوا هذه الطريقة، فيقال هذه الطريقة بُنيت على مقدمة من جهة الثبوت وهي أن يتطابق ما يرويه الراوي مع المخالفة على سبيل التضاد الصريح أو التناقض الصريح فيكون هذا مقابلًا لهذا.

وهذا كما أسلفت لا يسلم له مثال، وما من مثال يقدّر إلا وهو يدخله قدر من الاجتهاد والتأويل.

وأنت تعلم أن أبا هريرة -رضي الله عنه- روى هذا الحديث، هذه طريقة من النظر والفقه مقابل ما يقرره الأحناف في الانتصار لهذا الوجه.

فيقال: وأنت تعلم أن أبا هريرة مثلًا إذا روى حديثًا فخالفه على هذا النوع من المخالفة التي ذكروها عنه بغسل الإناء ثلاثًا؛ فإنه كذلك هذا الحديث أخذه أئمة التابعين ومن بعدهم من الأئمة المتبوعين، ولم يلتزموا بهذا الظاهر الذي قرروه، ولم يلتزموا بهذا الظاهر الذي جاء في الرواية، ولا يكون المناط عند من لم يقل بالوجوب أو لم يقل بالسبع، لم يكن المناط عندهم أو السبب أنا أبا هريرة خالفه أو لم يخالفه ولا سيما أنه جاء من رواية غيره.

وعلى هذا فاختلاف أهل العلم، هذا المقصود أن الصحابة وإن كانوا أجل الفقهاء ألا أنهم على أصل قاعدة الفقهاء وليس للصحابة قاعدة فقهية لا يشاركهم فيها غيرهم، وهم وإن عُلم وقيل وهذا مستقر بأن الصحابة -رضي الله عنه- هم أجل الأمة فقهًا، إلا أن نظام الفقه عند الصحابة أو منهج الفقه عند الصحابة مشترك مع من بعدهم، إنما أخذ التابعون عن الصحابة.

وهذا المنهج تسلسل في هذه الأمة بحمد الله وفضله ومنته ولا يزال في هذه الأمة إلى قيام الساعة، إن قول النبي صلى -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-: **«لا تزال طائفة من امتي على الحق»** هم على الحق في أصول الدين، وعلى الحق وفي منهج التفقه الصحيح، ولهذا لا يزلون في الشريعة زللًا أصليًّا عن الشريعة، وإنما في أقوالهم الراجح والمرجوح وإذا شذّ

من شذّ من أصحاب الأئمة في بعض المسائل نُص على شذوذه وهذا معروف، بل يُنص على شذوذه من أصحابه فضلًا عن غيرهم.

أما الأئمة الأوائل فليس في أقوالهم ما هو منكر من الأقوال، كالأئمة الأربعة بأنفسهم فليس في أقوالهم ما يكون منكرًا وبائنًا لصريح السُنة والكتاب.

فالمقصود: أن هذا السبب ليس له موجب من جهة الفصل بين الصحابي ومن بعده، وهذا يجعل هذا السبب سببًا قاصرًا من جهة أصله، ويجعله سببًا قاصرًا من جهة تطبيقه.

هذا إذا اتُخذ هذا من باب الوصف الصريح، أو كما يسميه بعض الأحناف من باب الشرط في العمل برواية الراوي، فيجعلونه شرطًا ثم يلتمسون ما يُروى عن هذا الصحابي، ولا سيما أن بعض ما يُروى عن الصحابة مما يخالف المسند للموصول للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مما يُروى مما راوي للصحابة لا يكون ثابتًا وهذا تجوّز الأحناف -رحمهم الله- فأحيانًا يكون ما ينقلونه عن بعض الصحابة من أنهم خالفوا ما رووا يكون ماذا؟

تكون الرواية عن الصحابي بالمخالفة ليست محفوظة، وإنما المحفوظ عنه ما رفعه إلى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ورأيه ليس محفوظًا، ولكن حتى لو قُدّر ذلك فيقال: لا يوجد أمثلة متطابقة على هذه المخالفة لا تحتمل البتة أي وجه من الفقه، كحمل الأمر من الوجوب على ماذا؟ على الندب وكالقول بالتخصيص، كالقول بالتقييد، لا يوجد مثال لا

يحتمل بمعنى لا يمكن تنزيله فقهًا إلا على أنه مخالفة صريحة في الرواية لما رواه الصحابي أو مخالفة صريحة في الرأي ما رواه الصحابي فهذا لا ينضبط له مثال.

ثم لو فُرض له أنه عرض له مثال أو نذر من الأمثلة، فإن ذلك لا يوجب قاعدة تسمى شرطًا في هذا الباب صار يُتوسع فيها، ولهذا عدل كثير من الأحناف المتأخرين عن بعض الرواية المسندة الموصولة لما نُقل من بعض الرأي عن بعض الصحابة الذين لهم رواية.

وكان الأولى بذلك حتى في حديث ولوغ الكلب ألا يكون كذلك؛ لأنه يمكن أن يقال: بأن أبا هريرة لم يعمل به، فعبد الله بن المغفّل لم يُنقل عنه أنه كان لا يعمل، عبد الله بن المغفّل لم يُحفظ عنه حتى عند الأحناف لم يقولوا: أن عبد الله بن المغفّل كان لا يعمل بهذه الرواية، فهذه الطريقة فيها ضعف على كل تقدير، وجعلها شرطًا لقبول العمل بالرواية ليس متجهًا بوجهٍ محتمل.

لكن هذا التقرير من جهة وصف الأحناف لها بالشرط إلى آخره لا ينافي أن الصحابة إذا صار لهم شيوعٌ من القول يخالفُ بعض الحديث الواحد، سواءً ممن روى هذا الحديث أو ممن لم يروه، فإذا شاع للصحابة عمل على خلاف بعض الحديث الواحد سواءً كان الصحابي ممن روى هذا الحديث أو هو الراوي له، أو كان الصحابي ليس كذلك، ولكنه من أئمة الصحابة وكبارهم الذين حصّلوا كثيرًا من الرواية وتتبعوها كابن عباس، أو هو من أئمة الخلفاء كالخلفاء الأربعة، فلا شك أن عدول هؤلاء الجملة من الصحابة عن

العمل بظاهر خبر واحد يجعل ذلك محلًا للبحث في هذه الرواية عند من بعدهم، إما من جهة التحقق من إسنادها وإما من جهة التحقق من فقهها.

ولهذا الإمام أحمد مثلًا لم يحتمل حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في قصة المرأة اليمانية التي أتت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وفي يد ابنتيها مسكتان من ذهب، فقال: **«أتؤدين زكاة هذا؟ قالت: لا، فقال: أيسرك أن يسوّرك الله بهما سوارين من نار، فألقتهما»**، فهذا الحديث هو حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فيه كلام كما هو معروف وحسّنه طائفة وضعّفه كثير.

إنما الإمام أحمد مع أنه يحتمل بعض رواية عمرو بن شعيب واحتج ببعض رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، لكنه لم يقبل هذه الرواية من جهتها رواية ولم يعمل بها، مع أن منهج الإمام أحمد وأكثر الأئمة الفقهاء من المحدثين الذين اجتمع لهم الإمامة في الحديث والإمامة في الفقه كمالك وأحمد والثوري وأمثال هؤلاء، منهجهم في الاحتجاج أوسع من منهجهم في التصحيح.

ومع ذلك الإمام أحمد لم يصحح هذه الرواية في قصة المرأة اليمانية ولم يحتج بها، ونص في مذهبه على خلاف ذلك، وأن حُلي النساء المعد للاستعمال وتستعمله النساء فإنه لا زكاة فيه، ويقول: -أعني الإمام أحمد- ويقول: إذا سُئل عن وجه ذلك، يقول: عن سبعة من الصحابة، ومن هؤلاء السبعة عائشة بنت أبي بكر وأسماء بنت أبي بكر -رضي الله

عنهما-، ومن هؤلاء السبعة عبد الله بن عمرو بن العاص الذي هو الراوي لحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وهو الجد.

فالإمام أحمد هنا جعل ما شاع عن أئمة الصحابة وحُفظ كفتوى ولم يشتهر خلاف ذلك، جعل هذا مما يؤثر على رواية عمرو بن شعيب؛ لأنها في الأصل عنده فيها إعلال، فقابلها عمل الصحابة على خلافها.

ومن هؤلاء الذين عملوا على خلافها عبد الله بن عمرو بن العاص، لكن لم يكن هذا قانونًا في مذهب الإمام أحمد كما يقوله الأحناف.

فإذًا المعنى الذي ذكره الأحناف ليس مهملًا من كل وجه، فالقول بأنه لا يصح شرطًا أو وصفًا في قبول الرواية، لا يعني ذلك أنه وصفٌ مهمل لا يؤثر على فقه الرواية، ولا على النظر في إسنادها، بل إن له تأثيرًا على فقهها وعلى تتبع النظر في إسنادها، وهذا يقع في كلام الأئمة كالإمام أحمد وأمثاله الذي يعملون لا بطريق الشرط وإنما بطريق الموازنة، فهذا فيما يتعلق بهذه المسألة ولكنها كمسألة أصولية فيها قولان مشهوران:

مذهب الأحناف: أن ترك الصحابي العمل بما روى يجعل ما رواه ليس على العمل به.

والجمهور الذي يُحكى في مذاهب الثلاثة الأئمة الثلاثة وهم المالكية والحنبلية والشافعية: أن هذا لا يؤثر على العمل برواية الراوي.

وأما المنهج الذي عليه المتقدمون فهو يقارب النتيجة التي عند الجمهور من حيث الأصل، الأصل أن هذا لا يعد علة من جهة الإسناد، ولا سيما أنه كما سبق التطبيق فيه تعذّر أو يكاد أن يكون فيه تعذّر، ولكنه يشير إلى معنى كما في طريقة الإمام أحمد لما احتج في مسألة حُلي النساء.

ومثله في المسح على الجوارب، مع أنه جاء في حديث المُغيرة أنه مس على الجوربين والخفين.

وبعض أهل العلم كما تعلم يقول: إن هذه الرواية، أما المسح على الخفين فهو متواتر، والإمام أحمد يقول: لا أشك أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مسح على الخفين، فيه أربعون حديثًا عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ولهذا حُكي على الإجماع في المسح على الخفين.

إنما المسح على الجوربين هو مذهب الإمام أحمد وكثير من الفقهاء وهو الراجح في المسألة من جهة الفقه، لكن هل هذا جاء فيه مرفوعًا للإمام أحمد؟ لا يثبت فيه مرفوع، ويجعل الرواية في حديث المغيرة المسح على الجوربين وعلى الخفين إنها ليست محفوظة بل معلولة، والمحفوظ في حديث المغيرة المسح على الخفين وحدهما دون الجوربين.

مع أن ظاهر الإسناد إذا تجرد يمكن على قواعد المتأخرين أن يقال: إن رواية المسح على الجوربين والخفين تحتمل التحسين والقبول في قواعد المتأخرين، ولكن الإمام أحمد لم يفعل ذلك.

هنا نرجع إلى مسألة العمل، حتى أنه ليس المقصود ذكر رأي الإمام أحمد في محض هذه الرواية، لذلك لما سُئل عن المسح على الجوربين أتذهب إلى الخفين؟ قال: نعم، قيل: يا أبا عبد الله أتذهب إلى المسح على الخفين؟ قال: نعم، لا أشك أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مسح على الخفين فيه أربعون حديثًا عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، قيل: يا أبا عبد الله تذهب إلى المسح على الجوربين؟ قال: نعم، عن تسعة من الصحابة، وذكر هؤلاء التسعة.

المقصود أن الأئمة كالإمام أحمد وأمثاله وهذا أيضًا ظاهر في طريقة الإمام مالك، بل إن مالكًا عدّاه إلى من فوق الصحابة كما تعلم إلى أهل المدينة إلى ما يُعرف عنده بإجماع أهل المدينة، وإن كان لا يخص مالكًا، العمل ولا سيما عمل الصحابة بل وعمل التابعين إذا كان مستفيضًا، عمل الصحابة إذا اشتهر وحتى عمل التابعين إذا استفاض أبلغ من الاشتهار، إذا استفاض صار شبه إطباق عند التابعين فكبار الأئمة لا يتجاوزونه في الرأي، ولهذا الإمام أحمد في هذه المسألة قال: عن تسعة من الصحابة.

وفي مسائل سبرها الإمام أحمد مع أن الصحابة قد اختلفوا فيها، لكن كأنه صار يرجح باستفاضة أحد القولين عند التابعين، مثل ماذا؟ مثل مسألة أن الحائض إذا طهُرت وقت

العصر فإنها تصلي العصر والظهر، أما العصر فهذا مجمعٌ عليه ولكن الخلاف أتصلي الظهر أم لا؟ وإذا طهرت وقت العشاء أتصلي المغرب أم لا؟ فهذا أما صلاتها العشاء فهذا مجمع عليه، لكن هل تصلي المغرب معها أي التي قبلها، وكذلك العصر هي تصلي معها الظهر؟

الجمهور من أهل العلم يقولون ذلك، الجمهور من أهل العلم يقولون: يجب عليها ذلك وهو القول الراجح؛ لأنها من ذوي الأعذار من أهل الأعذار، وأهل الأعذار الوقت عندهم مشترك، وهذا أصل للمسألة ذكره جُملة من أهل الفقه ومن أخص من قرره الإمام ابن تيمية -رحمه الله- في بعض مسائله وفتاواه.

وذكره في محل ليس مظنة لذكره وهو في كتابه "منهاج السُنة النبوية" جاءت هذه المسألة، مسألة أهل الأعذار واشتراك، وهو يقرر شيء من قواعد الشريعة في ترتيب الأحكام، فذكر هذا الأصل وبعض الأمثلة المتصلة به.

المقصود: أن الإمام أحمد لما سُئل عن الحائض أتصلي الظهر إذا طهرت وقت العصر؟ قال: نعم، قيل: فما وجهه؟

قال: عامة التابعين على هذا القول إلا الحسن، فصار يرجّح هنا بمَ؟ باستفاضة القول عند عامة التابعين.

فالمقصود: أن عمل الصحابة له اعتبار في فقه الرواية، وكذلك عند أهل الحديث يتدبرون الرواية إذا خالفها عملٌ مشهور، حتى يُتحقق أنها سلمت من الإعلال وإن كان

هذا النوع من عمل بعض الصحابة لا يعد بذاته وصف إعلال يوجب أن يقال: أن الرواية تُردّ بمحض هذا، أو أنها لا يحتج بها بمحض هذا، فهذا أو هذه موازنة لعلها ظهرت بيّنةً في هذا.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: «**فَصْلٌ:**

إذا روى الراوي الخبر، فأنكره المروِيّ عنه، فإن ذلك على ضربين:

أحدهما: أن يتوقف فيه، ويَشك.

الثاني: أن يقطع على أنه لم يحدثه، فأما إن شك المروي عنه فيه، فقد ذهب جمهور أصحابنا، وأصحاب أبي حنيفة، وأصحاب الشافعي إلى وجوب العمل به. وذهب الكرخي إلى أنه لا يجب العمل به.

والدليل على ما نقوله: أن نسيانه لا يكون أكثر من موته، وقد أجمعنا على أن موته لا يُسقط العمل به، فكذلك نسيانه.

وأما إذا قطع أنه من يحدث به فهو على ضربين أَيضًا:

أحدهما: أن يقول: هو في روايتي ولم أحدّث به الراوي، فهذا لا يمنع وجوب العمل به من جهة المروي عنه.

وأما إذا قال: "لم أروه قط"، فهذا لا يجوز الاحتجاج به جملةً لأن المروي عنه إن كان كاذبًا فقد بطل الخبر من جهته، وإن كان صادقًا، فقد بطل الخبر أَيضًا لإخباره أنه لم يروه».

الشرح:

إذا الراوي خبرفأنكر المروي عنه، هذا قال المصنف إنه يقع على ضربين:

- إما أن يكون قد نسي.

- وإما أن يكون قد أنكر.

أما النسيان فهذا مشهور عند أهل الحديث، ولهذا صنفوا فيه كما صنف الإمام الدارقطني فيمن حدّث ونسي، فمن حدّث ونسي هذا اشتهر ولا سيما في طبقة الشيوخ الذين هم دون الكبار من أئمة الثقات.

في طبقات الشيوخ من أهل الحديث يقع، وربما قالوا عنه بأنه شيخٌ على هذا المعنى، لما يعرض وإن كان ثقة في الأصل لما يعرض عنده من النسيان، فمن حدّث ونسي هذا معروف عند أهل الحديث.

هل يكون هذا إعلالًا لحديثه؟

المشهور: أنه ليس إعلالًا بذاته يعني ليس وصفًا موجبًا للإعلال في هذه الرواية إذا كان من روى عنه ثقةً وقد حفظ أنه روى عنه، فلا يكون ما نسيه المروي عنه من الرواية أنه حدّث بها فلانًا، لا يكون نسيانه لتحديثه بهذه الرواية لهذا الثقة الذي نقل عنه لا يكون موجبًا لرد هذه الرواية، ولكن الراوي إذا دخل روايته النسيان هذا يؤثر على درجة روايته، ولا يجعل تفرده مقبولًا إلى غير ذلك فهذا مناطٌ آخر.

وإنما مناط البحث الذي بين يدينا هو هل الرواية إذا حدّث بها الراوي ثم نسي هل تُقبل أو لا تُقبل؟ والحامل لها ثقة، والتقدير هنا على أن الحامل لها يكون من الثقات الأثبات؛ فإذا حملها الثقة الثبت رواية عن راوٍ ثقة، ثم الذي رُوي عنه نسي هذه الرواية بعد ذلك أي نسي أنه حدثه بها، فهل كونه أنه نسي أنه حدثه بها يكون موجبًا لرد هذه الرواية التي حُملت عنه من قبل من ثقة ثبت؟

الجواب: عند الجمهور من أهل الحديث وعند الجمهور من الفقهاء وأهل الأصول يقولون: إن هذا لا يؤثر على الرواية، وهذا الذي ينتصر له أهل الأصول في الجملة وكذلك المتأخرون من أهل الحديث كالحافظ ابن حجر وأمثاله وهو الظاهر في طريقة المتقدمين.

لكن طريقة المتقدمين كما أسلفت من أهل الحديث تُبنى على الموازنة، فمثل هذه الأحوال إذا وقعت توجب عندهم مراجعة للرواية، فإنه وإن قيل: إنهم يقبلون فطريقة القبول عندهم ليست كطريقة القبول عند الأصوليين وأصحاب الأئمة، لمَ؟ لأن

الأصوليين وأصحاب الأئمة يقصدون بالقبول هنا الأثر من جهة الاحتجاج، أيُحتج بها أو لا يُحتج بها.

وأما بحث المحدثين فإنهم يُعنون بمسألة ثبوت الرواية، هل هذا وجهٌ من الإعلال لها، إذا كان الحامل عنه ثقةٌ ثبت، فلا يكون بذلك إعلالًا لهذه الرواية أو لهذا الحمل والرواية عنه، لكن الراوي يكون الذي نسي يقدح هذا في روايته؟ هذا يكون قادحًا في جملة روايته، هذه الرواية هل تُراجع إذا كان فيها تفرد مثلًا إذا حدّث ونسي والحامل عنه ثقة، ولكن هذا الثقة تفرد، فاجتمع مع التفرد أن من حدثه قد نسي فيكون هذا مؤثرًا، يكون هذا الوصف مؤثرًا في الإعلال أو ليس مؤثرًا، يصبح مؤثرًا في الإعلال.

إذًا إذا قيل: أن الأصل أنه غير مؤثر لا يعني ذلك أن المتقدمين يعطون أحكامًا مُطّردة.

عامة هذه المسائل مما يدخل في الوصل والإرسال، أو مما يدخل في ضبط الراوي، وهذه المسألة منه، وذلك أن جمهور مسائل الموازنة عند المحدثين المتقدمين هي في بابين في الجملة:

- باب الوصل والانقطاع أو الاتصال والانقطاع.

- وباب ضبط الراوي.

عدالة الراوي أيسر عندهم، العلم بعدالة الراوي هذه في الجملة أسهل وفيها استقرار؛ لأن العدالة في الجملة في أولئك الرواة تستقر، فمن يراه عدلًا يستقر عنده أنه عدل في غالب الحال.

لكن ضبط الرواية هذا ضبط الرواية يدخله اختلاف كثير، وقد يكون هذا الراوي ضبطه عن أهل بلد متحقق على درجة عالية، ولا يكون في أهل بلد آخر كذلك، وقد يكون عن بعض الشيوخ ذا ضبطٍ عالي، ويكون عن بعض الشيوخ الآخرين دون ذلك.

فمسألة الضابط هذه مسألة لا يكاد يجمعها جامع بهذا المعنى، لا يكاد يجمع مسألة ضبط الرواة جامع.

ولهذا لهم موازنات يختلفون في بعضها ويتفقون على بعضٍ، إذا كان فوات الضبط أو الوصل والانقطاع ظاهر في القواعد التي شبه انتظمت عند تلك الطبقتين اللتين سبق الإشارة لهما وهي طبقة البخاري وأحمد والطبقة التي قبلها فتجد أن حكمهم يكاد ألا يختلف.

وأما بعض أوجه الضبط من الرواية، أو بعض أوجه الاتصال والانقطاع هذا إذا ضاق تجد أنه حتى عند المتقدمين يختلفون في الحكم على بعض أوجه الرواية ولا يكون الحكم واحدًا في هذه الطريقة.

وعلى هذا فما يتعلق بمسألة نسيان الراوي إذا كان على هذه الصفة من جهة الأصول والفقه، الفقهاء وأهل الأصول عامتهم يقررون قبول الرواية، وأيضًا هذا القانون ينتصر له أكثر المتأخرين من أهل الحديث كالحافظ ابن حجر وأمثاله.

وأما على طريقة المتقدمين فلا يجعلون محض النسيان علة في الرواية التي حملها الثقة الثبت، لكن يكون هذا مثارًا للسؤال أو ليس مثارًا؟ يكون هذا مثارًا، بمعنى لو تمحض أن هذا الثقة الثبت الذي حملها وافق الثقات في الرواية فتصبح هذه الرواية جارية على أصولهم، والذي عرض من نسيان الثقة الأول الذي حدثه لا يؤثر.

ثم ينظرون هم أيضًا في الذي قيل: أنه نسي أو وُصف بأنه نسي؛ لأنه حينما يقال: أنه حدّث ونسي، القول بأنه نسي هذا مبني على أنه وقع منه النسيان بالفعل، أليس كذلك؟ وإلا فقد يكون لم ينسَ، ومن حمل عنه هو الذي نسي، فأيضًا يعتبرون بمن حدّث ووُصف بأنه نسي، هل هو من الذين حُفظ عنهم النسيان أو عرض لهم وكثر في حالهم النسيان أم أنه من الأئمة الحفاظ المتقنين الذين لم يُعرفوا بالنسيان فيحتمل أن الناقل عنه أو الحامل لروايته هو الذي نسي؟ فالمتقدمون يجرون هذه الموازنة.

ولكن الأصل أن محض النسيان بهذه الطريقة إذا كان الحامل للرواية الذي لم ينسها، الحامل لها ثقة ثبت عندهم متقن فلا يكون نسيان الذي سبق مؤثرًا على صحة هذه الرواية، لكنه مثارٌ للسؤال في الإعلال طبعًا يكون مثارًا، حتى لو كان الناقل لها ثقة، وحتى لو كان الناقل لها ثقة ثبت، قالوا: لأن راويها لما قالوا: لما قال: لم يرو عني ونسي،

قالوا: حتى لو قيل إنه نسي، وكان في نفس الأمر قد نسي؛ لأنه في نفس الأمر فيه احتمالات:

إما إنه لم ينسَ، والحامل هو الذي نسي، وهذا واضح.

لكن العكس إذا كان هو الذي نسي، حتى إذا كان هو الذي نسي هذا لا يخفف أو يمنع أمر الإعلال على الرواية، لمَ؟ قالوا: لأنه إذا كان قد ثبت أنه نسي بهذه الطريقة، فقد يكون تحمله الأول دخله ماذا؟ قد يكون أصل التحمل عنده لهذه الرواية لحقه نسيان، كما لحقه نسيانٌ في روايتها فيبقى مسألة النسيان ليس لها قانون أو حكم يطّرد بحيث يُقال: إنه غير مؤثر، لا، هو مؤثر، لكنه أهو علة مطلقًا؟ ليس علة مطلقًا.

ولكن طريقة المتأخرين في الاحتجاج معروفة، وإن كان ما يذكره المتأخرون في أصول الفقه هذا يكاد أن يكون دخوله في أصول الفقه كما يقول الشاطبي: عاريّة، لماذا؟ لأنهم لما يتكلمون عن المرسل، وإن كان في أصله من مباحث علم الحديث إلا أن دخوله في أصول الفقه له وجاهته؛ لأنه يتميز ويُعرف في الرواية حتى عند الفقهاء يميزون في الجملة المرسلات، ولهذا الإمام الشافعي -رحمه الله- ذكر المرسل وتوسع في كلامه عن المرسل، وبعضهم يجعله من أصول الاستدلال والبحث فيه من أصول الاستدلال.

لكن لما نأتي إلى من حدّث ونسي هل الفقهاء -رحمهم الله- في كتب الفقه ولا سيما المتأخرة يتتبعون الرواية بهذا التفصيل، وأن هذا قد نسي بعض الوجه من الرواية إلى

آخره؟ هذا ليس مُطّبقًا في الفقه حتى يقال: يُعلم ليُبنى عليه التطبيق كمسألة خبر الواحد وما يفيده أو مسألة المرسل وما يفيده، فهذه المسألة تكاد أن تكون مسألة من مسائل علم الحديث وأثرها على الفقه وإن كانوا يجعلون لها حكمًا بيّنًا ويقولون: أنه يُقبل، فهذا صحيح لكن من حيث طريقة تتبع الفقهاء لمن روى ونسي ليست ظاهرة البتة في كتب الفقه.

إذًا هذا فيمن شك في روايته من حدّث ونسي، فهذا إما أن يقع على سبيل أنه شك في الرواية يكون شك في الرواية وقالوا: إن الشك يكون غير مؤثر، فيكون هذا ليس مؤثرًا في الرواية الأصل.

الحالة الأخرى قالوا: إذا جحد الراوي أنه روى هذه الرواية أو حدّث بهذه الرواية، إذا جحد أو أنكر أو كذّب من تحمّل عنه.

وبعض أهل الحديث يجعل وصفين ثم يقولون: قيل بأنه حكمهما واحد، والقول الآخر أن حكمهما مختلف.

إذًا الصفة الأولى: أن يكون نسيانه على جهة شك.

الصفة الثانية: أن يكون على جهة الجحد أو التكذيب، النفي قال: لم أُحدث به، فجحد أنه حدّث بهذه الرواية، أو أنه نص على تكذيب المُدعي حمل الرواية.

بعضهم يقول: إن حكمهما واحد وأن هذا يُعلّ الرواية ضرورةً.

وبعضهم يقول: إن التكذيب أعلى درجة في الحكم كما أشار له الحافظ ابن حجر لرأي طائفة من أهل الحديث يقولون: لأن التكذيب حمل معه القدح في الراوي، فإذا كذّب الراوي المتحمل كذبه من يروي عنه أي: الأول كذّب الثاني اللاحق، قالوا: فيكون هذا هو الأبلغ في رد هذه الرواية وإعلالها.

وبعضهم يجعل الجحد درجة متوسطة بين الشك والنسيان العارض وبين التكذيب.

وبعضهم يقول: إن الجحد والتكذيب على معنى واحد في الحكم.

ولكن في الجملة المقرر في علوم الحديث عند المتأخرين أن الشك يُحتمل وأن الجحد والتكذيب، المقرر عند المتأخرين من أهل الحديث أن الشك يُحتمل وأن التكذيب والجحد لا يُحتمل وهذا الذي قرره الحافظ ابن حجر وجماعة من متأخري الحفاظ.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«فَصْلٌ:

رواية العدل الثبت، المشهور بالحفظ والإتقان الزيادة في الخبر على رواية..».

الشرح:

لا، هذا النتيجة في التقسيم، وأما طريقة المتقدمين فهي كما أُشير إليها سابقًا، فإن قيل: هل هم -أعني المتقدمين- لا يفرقون بين الشك وبين الجحد والتكذيب؟ لا، لا شك أنهم يفرقون بس ليس على قانون الإطلاق، بمعنى يقال: الوجه الأول يُقبل مطلقًا والثاني يُرد مطلقًا، وإلا لا شك أنه إذا كذبه فهذا أبلغ مما يعرض من الشك، هذا مستقر عند المتقدمين والمتأخرين لا ينازع فيه أحد.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: «**فَصْلٌ:**

رواية العدل الثبت، المشهور بالحفظ والإتقان الزيادة في الخبر على رواية غيره معمولٌ بها خلافًا لبعض أصحاب الحديث في قولهم: لا يُقبل ذلك على الإطلاق ولبعض المتفقه في قولهم: تقبل الزيادة من العدل على الإطلاق، والدَّلِيل على ما نقوله: أنه لو شهد شاهدان لرجل على غريمه بألف دينار، وشهد شاهدان آخران بألف وخمسمائة لأُخذ بالزيادة، فكذلك الخبر، ولأنه لو انفرد بنقل خبر لقُبل منه، فكذلك إذا انفرد بنقل زيادة في الخبر».

الشرح:

هذا الباب أو هذا الفصل الذي عقده المصنف ويعقدونه في كلامهم في الأصول كثيرًا وهو ما يسمونه أحيانًا بزيادة الثقة، وهنالك بحثٌ أوسع عند أهل الحديث ولكن الأصوليين لا يدخلون في تفصيله وهو ما يعرف بالتفرد عند أصحاب الحديث.

والتفرد كما سبق أخص مما يُعبر عنه أصحاب الحديث المتقدمون بأنه رواية الواحد، التفرد هو أن يتفرد الراوي بوجه من الرواية، فهم يقصدون بالتفرد تفرد الراوي في وجهٍ من الرواية ولهذا لا يُتبعونه الحكم على المتن؛ لأن المتن قد يكون جاء من روايات متعددة، وإنما يقصدون بالتفرد الوجه من الرواية.

وهذا الوجه من الرواية يسمونه حديثًا، فيقولون: تفرد بهذا الحديث أي بهذا الوجه وهذا مشهور عندهم أنهم يسمون الوجه من الرواية حديثًا كما كان يقال عن الإمام أحمد فيما ذكره أبو ذُرعة الرازي -رحمهما الله- لما قال: أحمد يحفظ ألف ألف حديث، المقصود هنا الوجه من الرواية.

فالتفرد عند المحدثين بابه أوسع، الذي بحثه علماء الأصول ما يسمونه زيادة الثقة، ولكن القول في زيادة الثقة يتفرع عن القول في أحكام التفرد عند المحدثين، هذا الرابط بين المسألتين، قول في زيادة الثقة عند الأصوليين وإن عللوه بجُملة من الفقه والنظر

والاستدلال الأصولي إلا أنه في أصله..، هم في كتب الأصول يعللون قبول ما يسمونه بزيادة الثقة يُعلل عندهم بأوجه من الفقه والنظر.

ومثل قولهم: المُثبت مقدم على النافي، وفي مثل قولهم: أنه عدل تحمل زيادة والأصل قبول كلام العدل، هذه نعدها أوجه من الفقه والنظر، يُعلل بها الأصوليون للترجيح، ويعلل بها الشافعي أحيانًا، وإن كان لا يتوسع كتوسع هؤلاء النُّظار من أهل الأصول أو من يأخذ عنهم من أصحابهم من الفقهاء، أو تأثر بها من متأخري أصحاب الحديث.

فهذه التعاليل الأصولية وإن كان بعضها من حيث قانون النظر فيه وجاهة لكنها وجاهة مجردة.

وهنا إذا صح المعنى من حيث النظر لا يلزم من صحته مجردًا أن يصح على كل محل، هذه قاعدة مهمة في مسائل الترجيح إذا صح المعنى من حيث النظر لا يلزم أن تكون صحته هذه تلائم كل محل.

في بعض المَحَال يُعلم أن هذا المحل لا يقبل هذا المعنى أو أنه قد خُص عنه، وهذا واضح لا يقع فيه اشتباه إلا بتقصير في البحث، أليس كذلك، إلا بتقصير في البحث، يعني الباحث يقصر في أن هذا البحث لا يصلح إلا في هذا المعنى، الذي هو في نفسه من حيث التجريد يكون صحيحًا.

مثل إذا قيل: من المعاني الصحيحة أن المثبِت مقدم على النافي، طبعًا أن المثبِت مُقدم على النافي هل هذا معنى صحيح أو غير صحيح؟ هذا معنى هو نفسه فيه نظر، لكن إذا قدرنا أن هذا معنى صحيح، ومعنى كونه صحيحًا أي صحيحًا طرده، أي أن طرده يكون صحيحًا، أن المثبِت مقدم على النافي.

إذا قُدّر أن هذا صحيح من حيث الطرد فيصير صار عندك معنى صحيح من حيث الطرد، فلا يُوهم أنه يصح طردًا أنه يكون ملائمًا لكل محل، فإن قيل: أليس قيل: إنه يصح طردًا هو طبعًا هذا كله فرض أنه يصح طردًا أن المُثبِت مقدم على النافي، قيل: حتى إذا قيل: أنه يصح طردًا فإنما يصح طردًا في ما يلائمه أي: الاطراد في محله الملائم.

أما إذا جاء محل ليس له أصلًا، ليس هو قانونه أصلًا لا يكون هنا مؤثرًا فيه، وعليه بعض التعاليل الأصولية في مسائل الرواية في كتب الأصول، تجد أنها أو يمكن أن يقال: إنها من حيث الاستقراء ثلاثة:

مسائل الرواية التي تكلم عنها نُظّار الأصوليين، تعاليل الأصوليين في الترجيح فيما يقررونه ثلاثة أوجه:

-**الوجه الأول:** أن يكون وجهًا صحيحًا ويكون ملائمًا؛ لعلم الرواية ولكنه ليس حاكمًا، وإن كان ملائمًا في الاستعمال، لكنه ليس حاكمًا.

-**الثاني:** أن يكون ليس ملائمًا من جهة الأصل، يعني غير صحيح من حيث الأصل، أن يكون غير صحيح من حيث الأصل، وهذا لا يشتبه.

-**الثالث:** أن يكون صحيحًا من حيث النظر والأصول، وهو في الواقع ليس من حيث الأصول هو من حيث النظر؛ لأنه ليس حُكمًا أصوليًّا، والحكم من أحكام النظر يعلل به أهل الأصول.

وإما أن يكون صحيحًا ولكنه ليس ملائمًا لقانون الرواية، فلا يكون مؤثرًا في هذه الحالة.

الثاني لا يشتبه في الجملة وإنما الذي يشتبه الأول، الأوليشتبه من جهة أنه يُظن منه كونه صحيحًا وملائمًا أن يكون حاكمًا، وكونه حاكمًا وهو من النظر على قانون الرواية هذا لا يقع ولذلك ما ذُكر في هذا التقرير أو الاستقراء ما ذكرنا وجهًا رابعًا.

ما هو الوجه الرابع؟

أن يقال: أن يكون هذا الوجه من النظر ملائمًا وحاكمًا على قانون الرواية، هذا ليس له ثبوت، وعليه فكلام أهل الأصول من النُّظار خاصة؛ حتى نستثني مثل كلام الإمام الشافعي نُظّار الأصوليين كلامهم في مسائل الرواية، وكلما تمحّضت المسألة في اتصالها بالرواية ارتفع هذا المعيار أكثر.

يعني مثل كلامهم في المرسل فيه اتصال، وإن كان تأثير كلامهم في المرسل هو يؤثر في مسألة القبول والاحتجاج، لا يدخل في قانون الرواية الذي هو مسألة القبول للرواية، وسبق الإشارة إلى الفرق بين القبول للرواية كرواية وبين مسألة العمل والاحتجاج، وإذا كان مسألة مثل من روى ونسي فهي أبلغ في ذلك.

على كل حال مسألة زيادة الثقة الإمام الشافعي أسس لمسألة زيادة الثقة في علم الأصول.

وعلى هذا لك أن تقول: إن كلام الأصوليين في زيادة الثقة ليس داخلًا عاريةً على علم الأصول لاعتبارين:

الاعتبار الأول: أنهم يقولون: إن أول من تكلم أو من أوائل من تكلم في هذا العلم وهو الإمام الشافعي وكتب فيه من تكلم بمعنى كتب، وإلا الكلام موجود قبل الشافعي قطعًا، لكن أول من تكلم أي: من كتب في هذا العلم الإمام الشافعي وهو مقدم من كتب في هذا، في رسالته تكلم الإمام الشافعي عن زيادة الثقة.

ومن هنا صار سُنة عند الأصوليين أن يتكلموا عنه.

الوجه الآخر: أن هذا يؤثر على علم الأصول الذي قصدوا منه تقرير الأدلة وما يُستدل وما لا يُستدل به، وهو مؤثر في النتيجة الفقهية، ولهذا الفقيه لا بد أن يعرف كما يعرف أن القياس يُحتج به، ويعرف أن الاستحسان يُحتج به عند الأحناف ويدفعه الشافعية إلى

آخره، لا بد أن يعرف أن ما يسمى زيادة الثقة أيُحتج به أو لا يُحتج به؟ فقد يقول قائل: ولكن زيادة الثقة غير محررة عند الأصوليين

الجواب: هذا صحيح، زيادة الثقة غير محررة عند الأصوليين على قواعد المتقدمين من المُحدثين، هذا صحيح، ولكن الأصوليون -رحمهم الله- اختلفوا في هذا على منازل ثم وضعوا لها أوصافًا أو شروطًا أو حدودًا، فيقولون: أن الزيادة الثقة المقبولة عند الشافعي صفتها كذا، وعند بعض الأصوليين وحتى بعض الحفاظ المتأخرين من أهل الحديث صفتها كذا إلى آخره.

فهذا مما يُسمى بزيادة الثقة ويجعلون ما يقابل زيادة الثقة في هذا الاصطلاح الأصولي وهو اصطلاح لبعض أهل الحديث، يجعلون ما يقابل ذلك وهذا دخل على الأصوليين من كلام أهل الحديث، أعني المصطلح الثاني وما يسمونه بالشاذ، فيجعلون ما يُقابل زيادة الثقة يسمى شاذًّا.

الإمام الشافعي انتهى في رسالته إلى نتيجة مجملة تقول: بأن زيادة الثقة مقبولة وأن الشاذ هو ما يخالف الثقة الثقات فيه، إذا خالف الثقة الثقات فهذا عند الشافعي هو الشاذ.

وأما إذا تفرد الثقة ولم يخالف الثقات فهذا عند الشافعي هو زيادة الثقة وهي مقبولة.

وهذا القانون في جملته يكاد أن يكون قانونًا حسنًا، لو كان مطبقًا أومنتظمًا مع قانون الرواية.

هنا تأتي مسألة أن هذا لا ينطبق مع قانون الرواية على معنى مفسَّر، بمعنى متى يقال: إن الراوي خالف الثقات ومتى يقال إنه لم يخالف الثقات؟ المخالفة هنا إما أن تُردّ إلى المتن وإما أن تُردّ إلى الإسناد.

إما أن تُردّ إلى المتن بمعنى أن يقال: إنما زاده في المتن لا يُخالف دلالة المتن التي رواها الثقات كدلالة في الحكم، هذا تقدير لمسألة أو تفسير لمسألة المخالفة.

وبها فسّر جملةٌ من أهل الأصول المخالفة المقصودة في كلام الشافعي وفي كلام غيره، إلى أن المخالفة أن يخالف بأن يأتي بحرف فيه مخالفة تقتضي مخالفة في الحكم، فأعادوها إلى مخالفة المتن المؤثرة على الحكم.

ولكن هذا النوع من المخالفة وإن كان يرعاه أهل الحديث، لكن أكثر كلامهم في الإعلال في مسألة التفرد أو ما يسمى بالشذوذ لا يتصل بالمتن هو سابق لمسألة المتن، ولا سيما أنك تعلم أنه عند التحقيق لا يمكن أن تقع علة في المتن، ويكون الإسناد في نفس الأمر إسنادًا منضبطًا صحيحًا سالمًا من الإعلال من كل وجه، وإنما الإعلال إنما وُجد فحسب في المتن، وأما السند فإنه بريء البتة من الإعلال، هذا لا وجود له.

وعليه فإن ما اشتمل به أكثر الأصوليين من تمييز مسألة المخالفة وردها إلى المتن وكذلك كثير من الفقهاء هذا ليس على قانون الرواية كما هو ظاهر وبيّن، وإن كان المتن عند المحدثين المتقدمين مما يقاس به أي: يُنظر ما جاء به هذا الراوي من المتن، هم ينظرون في هذا لكن قانون التفرد عندهم الذي يُعلّ به أصله بحثٌ في السند أو في الإسناد وليس أنه ينتج عن المتن دون الإسناد وإنما يكون المتن كاشفًا لهذه العلة التي في الإسناد.

إذا كان كذلك فهذا التقسيم الذي ذكره الأصوليون وذكروه عن الإمام الشافعي -رحمه الله- والشافعي له كلام بيّن عن زيادة الثقة، وسبق معنا بعض هذا البحث في شرح الرسالة، إذا نظرت له من حيث القانون العام وجدته قانونًا حسنًا، حسنًا بمعنى كأنه منضبط فيقال: إذا الثقة لم يخالف الثقات تُقبل روايته وإن خالف الثقات لا تُقبل روايته.

هذا من حيث القدر الكلي حسن، لكنه من حيث التطبيق ومن حيث التطبيق على قانون الرواية هنا محل درجتان:

الدرجة الأولى: من حيث التطبيق، ثم من حيث التطبيق على قانون الرواية يكون وصفًا فيه انغلاق، إلا أن يكون على سبيل التتبع والموازنة، إذا قيل: ما يرويه الثقة مما يخالف الثقات فإنه لا يُقبل تفرده، وإذا لم يخالف الثقات قُبل، ثم أجريت موازنة على رواية الثقات، واعتُبر فيها درجات الثقات ومن هو المتقن منهم ومن هو الذي لم يُحفظ له غلط في تفرده كالزهري مثلًا وأمثال هؤلاء، ففي هذه الحال يستقيم هٰذَا.

لكن أصبحت المُخالفة هنا ذات وصف محدد، ولا ذات وصف استقرائي يقوم على الموازنة؟ أصبحت الثاني، ليست ذات وصف محدد بمعنى يقال: ما خالف في المتن فإنه يكون كذلك.

ولهذا الحافظ العراقي لما ذكر في ألفيته ما قاله الإمام الشافعي يقول:

وَذُو الشُّذُوذِ: مَا يُخَالِفُ الثِّقَهْ فِيهِ المَلاَ فَالشَّافِعِيُّ حقَّقَهْ

هذا الشاذ "ما يخالف الثقة فيه الملا" أي: الثقات، ومعناه أن الثقة إذا لم يخالف الثقات فهي عند الشافعي الزيادة المقبولة، ولهذا مناهج أهل الحديث حتى من تأخر منهم لم ينضبطوا على هذا الميزان ولهذا الحافظ العراقي يقول:

وَذُو الشُّذُوذِ: مَا يُخَالِفُ الثِّقَهْ فِيهِ المَلاَ فَالشَّافِعِيُّ حقَّقَهْ
والحَاكِمُ الخِلاَفَ فِيها اشْتَرَطْ ....

يقول: الحاكم لا يشترط المخالفة، والحاكم أي الإمام الحاكم.

والحَاكِمُ الخِلاَفَ فِيها اشْتَرَطْ وَلِلْخَلِيلِ: مُفْرَدُ الرَّاوِي فَقَطْ

الخليلي يقول بأنه ما تفرد به الراوي، ولتوسع بعضهم في اسم الشذوذ إلى التفرد مطلقًا صار بعض أهل الحديث وهذا أحد القولين لأبي عبد الله الحاكم يقول: إن الشذوذ ليس وصفًا للإعلال وإنما هو وصف لوجه من الرواية، لا يدل على أنه إذا قيل: شذ بأنه يقول معلًا أو معلولًا.

فيقول: والحاكم الخلاف فيه ما اشترط، يعني لم يشترط الحاكم المخالفة، ثم يعطي المذهب الذي هو أوسع من مذهب الحاكم، فيقول: "وللخليلي مفرد الراوي فقط"، يكفي أن الراوي تفرد به فيسمى شاذًّا.

ثم يقول:

وَرَدَّ مَا قَالاَ بِفَرْدِ الثِّقَةِ كالنَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الوَلاَ وَالهِبَةِ

ورد ما قال، من الذي رد؟ ورد ما قال أي ما قال الخليلي وما قال الحاكم.

وَرَدَّ مَا قَالاَ بِفَرْدِ الثِّقَةِ كالنَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الوَلاَ وَالهِبَةِ

الذي رد ابن الصلاح، ويشير هنا إلى كلام ابن الصلاح -رحمه الله- في المقدمة يقول: "ورد" أي: رد ابن الصلاح كلام الخليلي وكلام الحاكم.

"بفرد الثقة" أي: أنه يُقبل ويُعتمد ولا يُسمى معلولًا ولا شاذًّا.

"كالنهي عن بيع الولاء والهبةِ"، النهي حديث عبد الله بن عمر **«أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- نهى عن بيع الولاء وعن هبته»** حديث متفق على صحته والعمل عليه عند أهل العلم، مع أنه لم يُروى إلا من طريق عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر، والإمام مُسلم -رحمه الله- يقول: "إن الرواة أو إن الناس عيال على عبد الله بن دينار في رواية هذا الحديث"، فهو يدور على عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر وهو حديث ثابت في

الصحيحين والعمل عليه عند أهل العلم، الذي هو النهي عن بيع الولاء وعن هبته في كلام النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-.

ومثله رواية يحيى بن سعيد الأنصاري كذلك في حديث عمر بن الخطاب: «**إنما الاعمال بالنيات**» إلى غير ذلك، فيقول -رحمه الله-:

وَرَدَّ مَا قَالاَ بِفَرْدِ الثِّقَةِ ... كالنَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الوَلاَ وَالهِبَةِ
وَقَوْلُ مُسْلِم: رَوَى الزُّهْرِيُّ ... تِسْعِينَ فَرْداً كُلُّهَا قَوِيُّ

ورد ما قالا بفرد الثقة، ثم يقول: وقول مسلم، أي ورده بقول الإمام مسلم.

وَقَوْلُ مُسْلِم: رَوَى الزُّهْرِيُّ ... تِسْعِينَ فَرْداً كُلُّهَا قَوِيُّ

الإمام مسلم -رحمه الله- في مقدمة الصحيح يقول: إن الإمام الزهري، محمد بن شهاب روى تسعين وجهًا من الرواية تفرد بها كلها جيادٌ صحاح، ليبين الإمام مسلم في هذا أن محض التفرد، ليبين مسلم هنا أن محض التفرد ليس علةً، كلمة محض معروفة كما يختلط الفهم، يعني ما جاءت محض هنا كما في البيان، لا، هي مقصودة في المعنى، المحض هو الذي لا يخالطه غيره.

لماذا هذا؟ لأن مسألة تفرد الثقات أو ما يسمى التفرد وهو مصطلح معروف عند أهل الحديث بلا شك، لكن أحيانًا يزاد في الانتصار لما كثر عند المتأخرين التوسع فيه قبول

زيادة الثقة في كلام أهل الأصول وبعض المتأخرين من أهل الحديث أو من يستعمل طريقة التصحيح على قانون مختصر، ولا يتتبع أثر التفرد في الإعلال وما إلى ذلك.

صار هنالك أيضًا من يُعنى بكثير من الزيادة في مسألة التفرد، أو تكون هذه الزيادة تنشأ عن أنهم قد يجدون بعض الكبار من أهل الحديث من طبقة البخاري أو الطبقة الذين قبلهم أو مثلًا في كتاب العلل لابن أبي حاتم أو في التاريخ للبخاري يجد أنهم قد يُعلّون بعض أوجه الرواية المشهورة، أو ما ظاهره أنه من رواية الثقات المنضبط.

فهذا يوهم بعض من يبحث في هذا أن الزيادة في الإعلال بالتفرد هو الشائع عند المحدثين حتى كاد أن يكون علة فيزيدون، يعني كما يقع منهج يبالغ في الأخذ بزيادة الثقة أو يتوسع فيما يسمى نقل بزيادة الثقة، وتدخل أحاديث معلولة هذا موجود في كثير من الأصوليين والفقهاء وبعض الباحثين وبعض أهل الحديث المتأخرين.

ولكن بالمقابل المتقدمون ليس لهم كلام مسطور صريح وضعوا فيه قانونًا يقول: بأن هذه الدرجة تُقبل وتلك الدرجة من التفرد لا تُقبل، فإذًا من أراد أن يتتبع كلام المتقدمين فهو تتبع لوجهين:

لتطبيقاتهم ولبعض ما يشيرون إليه في القواعد، مثل بعض القواعد التي يذكرها الإمام مسلم في مقدمة الصحيح أو في التمييز أو بعض الإشارات التي أشار بها الإمام البخاري في طريقة تبويبه وإن كانت ضعيفة الأثر في هذا الباب وكلام مسلم أوسع منه، لكن

البخاري له كلام ظاهر في التاريخ يستفاد منه، فإذًا ليس بين يديك للمتقدمين قانون، وإنما الذي بين يديك ليس لهم قانون مسطور، وإنما الذي لهم قواعد نصوا عليها أو تطبيقات.

هل هذه القواعد والتطبيقات يستطيع كل باحث أن يحصّل منها قانونهم؟

هذا فيه عسرٌ شديد، لذلك هم لهم قانونٌ في هذا، لكن حينما يقال لهم: قانون، ليس معنى هذا أنه واحد ومنتظم بينهم، حتى هم يختلفون، والدليل أنهم يختلفون أنك إذا جئت مثلًا لابن أبي حاتم في العلل وجدت أن أحكام الحديث عند المحدثين مختلفة، ووجدت أن أحكام المحدثين الأوائل من تلك الطبقة مختلفة، يعني لا تجد أنهم يتفقون على ذلك اتفاقًا بيّنًا أو اتفاقًا مطّردًا.

لكن هنالك قدر من هذا التفرد ظاهر عند المتقدمين أنه علة توجب الرد، مثل تفرد الشيوخ الذين هم دون الثقات الأثبات، لكن الذين استقر حفظهم واطّرد حفظهم مثل ما ذكر الإمام مسلم عن محمد بن شهاب الزهري، هذا لا يقارن بأي ثقة، يعني ليس الميزان على لغة الأصوليين حينما يقولون: الثقة، طيب الثقة عند المحدثين ليس درجة واحدة، الثقة أو الضبط أيضًا عندهم ليس درجة واحدة.

وبهذا يُعلم أن هذا العلم أو هذا الباب من العلم وهو باب التفرد، وما يتولد عنه من أحكام، وما يتميز فيه بين مسألة زيادة الثقة المقبولة والأئمة المتقدمون احتملوا بعض تفرد

الثقات، سواء سُمي بزيادة الثقة أو سُمي بغيره، احتملوا جملة من التفرد، هذا لا اختلاف فيه، ومما أشير إليه هنا كلام الإمام مسلم في بعض ما تفرد به ابن شهاب الزهري -رحمه الله-.

والإمام مسلم في صحيحه احتمل تفرد بعض الرواة، ولهذا روى مسلم في صحيحه أحاديث مفردة، بل في الصحيحين أحاديث مُفردة مثل حديث النهي عن بيع الولاء والهبة كما سبق، فهذا ليُعلم قطعًا أنهم احتملوا تفرد بعض الرواة، هذا لا ينبغي أن يخالف فيه أحد.

وكذلك يُعلم قطعًا أنهم تركوا تفرد، هنا ليس البحث في الضعفاء أو الذين كثر نسيانهم أو خطؤهم، أو الذي يسمى عند المتأخرين بالصدوق ونحو ذلك، البحث حتى في الدرجة الأعلى وهم الثقات، كما يُعلم أنهم قبلوا بعض مفرد الثقة أو ما تفرد به الثقة، فيُعلم أنهم أيضًا أعني المتقدمين تركوا جملةً مما تفرد به من هو من الثقات، هاتان نتيجتان محققتان في طريقة المتقدمين ما مبنى هذا التفريق؟

مبناه على الموازنة، يوازنون الرواية ويجتهدون في سبر الرواية بحسب درجة الحامل لها المتفرد ودرجته من الحفظ والاتقان، وعروض التفرد في كلامه وموافقته للثقات أوعدم موافقته، وجمله وحاله مع أهل هذه البلد الذين روى عنهم، ومقامه فيهم، وهل هو من أئمة الحمل لرواية هذا البلد، أو أنه طارئٌ على هذا البلد حتى لو كان ثقة ثبتًا إلى آخره، فهذه جملة من الأوصاف التي يعرفها الكبار من أولئك الحفاظ المحدثين العارفين بمثل

هذه الدرجات، كالإمام ابن المديني والإمام أحمد والبخاري والنسائي وأمثال هؤلاء ومن قبلهم كشُعبة وأمثاله.

إذًا هو علم واسع، أما اختصاره بجُمل أو بأوصاف أو بحدود فهذا يغلق هذا العلم بالخطأ، والخطأ إما أن يكون خطأً بالزيادة، فيُقبل من الروايات ما هو معلول على طريقة المتقدمين، أو يُزاد في الاحتياط في طريقة المتقدمين فتُعلّ روايات بأوجه من القياس، ولهذا إذا علّ من أعلّ من الباحثين، ونقل هذا الإعلال عن المتقدمين كالبخاري ويحيى بن سعيد القطان أو أمثال هؤلاء هنا لا إشكال؛ لأنه نقل إعلال المتقدمين، أليس كذلك؟

لكن الاشتباه أحيانًا يكون بالقياس على طريقتهم في بعض الأوجه من الرواية فكما أعلّوا رواية فلان أو هذا الوجه من الرواية فيقيس بعض الباحثين وجهًا آخر من الرواية يراه في بحثه نظيرًا لما أعلّه ابن المديني أو أعلّه البخاري أو أعله أحمد.

يقول: كما أن أحمد أعلّ تفرد فلان وهو أقوى في باب الثقات والحفظ من فلان فيكون فلان الثاني من الرواة أولى منه بالإعلال وهذا ليس بلازم في الرواية، فقد يحتملون من هو أدنى ثقة -وإن كان ثقةً- لكنه أدنى من الأول لأسباب اقترنت بالأول، وإلا لا شك الأصل هو ذلك، بمعنى أن أسباب الحكم على التفرد هل هي واحدة أو مجموعة؟ مجموعة من الموازنة.

يعني من النصيحة لطلبة العلم أن كل علم، أو أن يعلم طالب العلم أن كل علم فيه مادة عليّة لا ينبغي له أن يدخل فيها إلا بعلمٍ وخطى مُتئدة أو أن يتركها، أن يدخل فيها بوصفين:

الوصف الأول ما هو؟ العلم.

الوصف الثاني: أن يكون متئدًا، والاتئاد وإن كان مطلوبًا في جميع العلم لكنه في مثل هذه المسائل ألزم لمَ؟ لأن من ترك الاتئاد في بيّن العلم وظاهر العلم الذي يتداوله الباحثون والدارسون وأهل العلم والشيوخ إلى آخره، هذا إذا ترك الاتئاد فيه فأخطأ بان خطؤه، أليس كذلك؟.

من ترك الاتئاد في بيّن العلم فزلّ وأخطأ بان خطؤه، أليس كذلك، لكن إذا كان في هذه الدرجة من خفي العلم، وليس معنى أنه خفي أنه لا يمكن أن يوصل له أولا يعرفه إلا رجال بأعيانهم، لا، ليس في الإسلام ولا في الشريعة تخصيص العلم، فعلم الشريعة مفتوح لكل من بحث فيه بشرط أن يكون على مِنهاج العلم والشريعة، هذا أمر معروف.

ولكن كل علم ليس علم الرواية وحسب، كل علمٍ فيه درجة عليّة هي على هذه الرتبة حتى إذا جئنا لهذا العلم الذي بين يدينا وهو علم أصول الفقه.

وإذا جئت تختر أي باب من أبواب أصول الفقه فيه درجة عليّة من البحث، فمثلًا: إذا جئت باب القياس فيمكن أن تقول: القياس جملة واضحة إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة

بينهما، ومثاله كذا ومثاله كذا، وذهب الظاهرية إلى نفيه، واشتهر عند الحنفية، ويمكن أن تفصّل أيضًا وتقول: أقسامه كذا وأنواعه كذا وتستبصر، ويكون عندك تصورًا أو يكون عند تصورٌ واضح عن جملة دليل القياس وقد تدخل بعد ذلك في طريقة تطبيقات الفقهاء له، لكن يبقى في هذا الدليل درجة عليّة من طريقة موازنة القياس مع أدلة الشريعة.

وهذه الدرجة العليّة أحيانًا لا ينصّون عليها في الكتب، لمَ؟ لأنها ليست ذات قانون، ولهذا مثلًا الغالب على الأصوليين أو ليس الغالب على علماء الأصول أنهم يرتبون الأدلة، أما ترتيب القرآن والسُنة فهذا منتهى، وحتى الإجماع كذلك.

لكن إذا جاءوا إلى القياس وقول الصحابي تجد أنهم يقولون: الحنابلة يقدمون قول الصحابي على القياس والأحناف يقدمون القياس على قول الصحابي.

هذا يعطي الدارس الفقيه على قواعد الفقه الأولى أن القياس عند الأحناف يقدم والعكس عند الحنابلة مثلًا أو المصلحة المرسلة عند المالكية إلى آخره، لكن في نفس الأمر لا يطّرد ذلك، بمعنى يستعمل الأحناف أقوال الصحابة وقد يتركون ما هو من القياس لأقوال الصحابة والعكس كذلك في مذهب الحنابلة

لدرجة أن بعض التحصيلات المتأخرة التي تنشد القانون النهائي للأشياء ربما ينفون عن مذهب أو يخصون مذهبًا بأصل.

ولهذا بعض أصحاب مالك كالقرطبي وغيره يقول: إن بعض الفقهاء خصوا مالكًا بالعمل بالمصلحة المرسلة.

يقول: والتحقيق أن جميع الفقهاء يعملون بالمصلحة المرسلة، ولكن هي كلام المالكية مسطورة وفي كلام غيرهم ليس كذلك. ولهذا الشافعي -رحمه الله تعالى- وجدوا أنه في تطبيقاته في "الأم" يعمل بقاعدة المصلحة المرسلة.

وجدوا أنه في كلامه وفي "أصوله" ما يذكر المصلحة المرسلة، وفي "الرسالة" لا يعتد بالمصلحة المرسلة، ومثله أصرح في كلام الشافعي ليس مجرد السكوت التصريح بالإبطال وهو ماذا؟ لما صرح الشافعي بإبطال الاستحسان ومع ذلك تجد بعض أوجه الاستحسان التي يذكرها الأصوليون يُقطع أن الشافعي يقول بها، فإذا كان معنى الاستحسان التي يتركه الشافعي أخص مما يسمى في الاصطلاح.

وعلى هذا فينبغي لطالب العلم أن يرعى في علوم الشريعة حقها وميزانها وقدرها، وأن يأخذ منها ما آتاه الله؛ لأن العلم -هذا من تمام هذه النصيحة العلمية-؛ لأن العلم أوسع من العقل البشري، أي علم، ليس علم الشريعة ومن بابٍ أولى في علم لا يمكن أن أحد أن يحيط بالعلم، فإذا جئنا لهذه الدرجات لماذا قيل يدخلها بعلم أو يُشترط لمن دخل في مفصل هذه العلوم أن يدخلها بعلم واتئاد، والاتئاد هو اتئاد العقل والنظر، ولا يكون متسرعًا في إنتاج الأحكام، ونسبة هذه الأحكام أحيانًا تُنسب أحكام للمتقدمين إما في الفقه وإما في أصول الفقه وهو كثُر الآن في مسائل علم الحديث وخاصة في الأبواب

المغلقة فيه التي كما قلت ليس لهم فيها قانون وإنما لهم موازنة، يعني ليس لهم قانون مسطور، وخاصة أن السطر للأشياء تأخر، السطر والكتابة تأخرت في كل علم فيه تأخر.

وعلوم الحديث بهذا الترتيب والتفصيل والتقعيد والتقسيم يُعتبر علمًا من حيث الكتابة متأخرًا بهذا التصنيف، وهذا الاصطلاح الذي كتبه مثل الحاكم وبعده الخطيب البغدادي وما بعد ذلك مثل طبقة ابن الصلاح وابن حجر والعراقي والنووي ومن قبل هؤلاء وبعدهم.

فابتغاء علم المتقدمين والتحقيق هذا مطلب حسن رفيع مشهور، وهو من العناية بالتحقيق في العلم ولا يضيق على أحد لكن له شروطه، فمن كان من ذوي شروطه فوفقه الله وأعانه، ولكن من لم يكن من ذوي شروطه فغفر الله له وعفا الله عنه، يعني لا يصلح أن يدخل كل أحد في كل مسألة؛ لأن الله يقول في كتابه: **﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾** **[سورة الإسراء: ٣٦]**.

ولهذا الاستعجال في هذه المسائل وفي البت فيها أو في أحكامها أو تحصيل قوانين مطّردة في الأحكام على شيء عندهم لا يقبل القانون المطّرد، وإنما يقبل الموازنة والموازنة الواسعة.

ولهذا حتى المحدثون الكبار في تلك الطبقتين خاصة كان بعضهم أعلم بحديث..، مثل الثوري أعلم بحديث الكوفيين، يجعلون كلام الثوري في حديث الكوفيين أو في رواية

الكوفيين أقوى من كلام غيره في بعض الحال؛ لأن الثوري كوفي وعلى علم واسع برواية أهل الكوفة، فإذًا هنالك مؤثرات أو جملة من المعتبرات والمؤثرات عند الأئمة وهذا الذي جعل بعض الأئمة يتردد في إخراج ما يكتبه أو إجماعه كالإمام علي بن المديني الذي جمع في العلل ولكن تأخر -رحمه الله- في نشره حتى ذهب عامته.

وهذه معاني يُنبه إليها بعض الحفاظ أيضًا، ومن أحسن من ينبه إلى مثل هذا الحافظ ابن رجب الحنبلي -رحمه الله- في شرحه للعلل للإمام الترمذي.

(٢٢)

فينعقد هذا المجلس في الحادي والعشرين من شهر شوال من سنة ثلاثٍ وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام بالمسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في شرح كتاب الإشارة في أصول الفقه للعلامة أبي الوليد الباجي المالكي -رحمه الله-.

وكنا أتينا على كلام المصنف فيما يسميه علماء الأصول وطائفة من علماء الحديث بزيادة الثقة.

والمصنف قرر هنا ما قرره الجمهور من علماء الأصول في زيادة الثقة.

المتن:

قال الإمام -رحمه الله تعالى-:

«فصلٌ: رواية العدل الثبت، المشهور بالحفظ والإتقان الزيادة في الخبر على رواية غيره معمولٌ بها خلافًا لبعض أصحاب الحديث في قولهم: لا يُقبل ذلك على الإطلاق ولبعض المتفقهة في قولهم: تُقبل الزيادة من العدل على الإطلاق، والدليل على ما نقوله..».

الشرح:

إذًا المصنف في تأسيسه للمسألة جعل فيها أو جعل المسألة على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: وهو الذي اختاره كذا بتقريره وهي رواية العدل الثبت المشهور بالحفظ والإتقان.

وهذه الأوصاف التي سلسلها المصنف في وصفه لهذا الوجه من الحكم يدل على أنه يريد أن يقيّد الإطلاق بأن رواية الثقة وأن زيادة الثقة مقبولة لمحض كونه من الثقات، وإنما رفع ذلك إلى أنه في طبقةٍ من الثقات يُقبل تفردهم ما لا يُقبل في غيرهم.

وأشار إلى... في هذه الأوصاف لما قال: «**رواية العدل الثبت**»، أما العدالة فهذا شرطٌ أصلي.

وإنما هنا قال: «**الثبت المشهور بالحفظ والإتقان**»، والوقوف عند قوله: المشهور بالحفظ والإتقان، هذا فيه تمييز لهذه الطبقة.

وهذا التمييز الذي ذكره المصنف تمييز مؤثر عند أئمة الحديث، أي مما يُقوّي تفرد الراوي في روايته، ولكنه عند المحدثين المتقدمين لا يعتبر وصفًا منتظمًا في هذا الحكم، بمعنى لا يلزم من كونه ثقةً ثبتًا مشهورًا أن يُحتمل التفرد من طريقه كيفما ورد، ولكنه يؤثر من جهة القبول ويرفع درجة القبول لمثل هذا التفرد.

ثم ذكر المصنف قولين بعد ذلك وهما القول بأن رواية، ثم قال: «**خلافًا لبعض أصحاب الحديث في قولهم لا يُقبل ذلك على الإطلاق**»، من قال هذا القول من أصحاب الحديث بأن رواية الثقة الحافظ المشهور إلى آخره مما وصف المصنف لا يُقبل على

الإطلاق، أي أن التفرد على هذا التقدير الذي ساقه المصنف يُعد في ذاته علةً توجب رد هذا الوجه من الرواية، هذا لم يُحفظ كقولٍ لأحدٍ من أصحاب الحديث من المتقدمين، لا يُعرف منهج أو قول أو طريقة في التطبيق، سواء كان هذا على سبيل القول وهذا نادر التحصيل، أن يُنص عليه قولًا عند المتقدمين.

ولكن حتى من حيث التطبيق، لا يوجد أحد من المحدثين في تلك الطبقات اطّرد عنده أنه يرد كل ما يرويه أو ما يتفرد به الثقة، ولو كان من ذوي الحفظ أو المشهورين بالحفظ والإتقان إلى غير ذلك، هذا لم يطّرد قولًا إلى هذا الحديث، وإنما أشار له بعض المتأخرين من أهل الحديث في التقسيم الأصولي، وهذا في الغالب ينشأ في كلام الأصوليين فيدخل على بعض المتأخرين من أهل الحديث نقلًا عن بعض أصحابهم من أهل الأصول والنظر؛ لأن الطريقة التي يعتملها ويستعملها أصحاب الأصول والنظر تناسب مثل هذه الإطلاقات.

أما أنه منهجٌ لأحد يطّرد على الحكم به فيرد جميع ما يتفرد به الثقات لمحض التفرد ويجعل التفرد بذاته علةً، كالانقطاع مثلًا أو نحو ذلك، أو فوات الضبط، أو فوات العدالة؛ فيكون علةً مؤثرةً توجب رد الرواية مهما كان صاحبها حتى لو كانت مثل روايات محمد بن شهاب الزهري، إذا تفرد بها إلى آخره فهذا لم يُعرف لإمام من أهل الحديث، بل المعروف والمستفيض على خلاف ذلك.

فهذا نسبته لأهل الحديث فيه نظر، إلا أن يكون قولًا لبعض الحفاظ المتأخرين ذكروه قولًا مخرّجًا على طريقة أصحاب النظر والأصول من أصحابهم من الفقهاء، وإلا فالمتقدمون من المحدثين لا يُطْبِقون على هذا الإطلاق.

ثم ذكر بعد ذلك القول الثاني: وهو القول بأن زيادة الثقة مقبولة حيثما وردت، فصارت المسألة عنده على هذه الأقوال الثلاثة.

القول الذي أضافه لبعض أهل الحديث عُلم أنه لا ينتظم مذهبًا لأهل الحديث، ولم يشتهر عند أهل الأصول كثيرًا؛ لأنهم يبنون على خلافه، وإنما أضيف لبعض أهل الحديث لما شاع عند المحدثين من الإعلال في التفرد

فالإعلال بالتفرد شائع في كلام المحدثين لكن فرقٌ بين كونه شائعًا وكثيرًا ومستفيضًا فإذا نظرت في كتب النقاد أو كتب المحدثين أو من نقل عنهم، وجدت أن الإعلال بالتفرد شائع ومشهور ومعروف، ولكن هذا -أعني كونه شائعًا- لا يوجب أن يكون علةً على الإطلاق.

كذلك القول المقابل الذي قرره المصنف وهو القول بأن: **«زيادة الثقة تكون مقبولةً مطلقًا»**، هذا القول قد قال به طائفة وهو المشهور عند الأصوليين والفقهاء، علقوه بالثقة ولم يميزوا في درجات الثقات وإنما أطلقوا الثقة ولم يدخلوا في طبقات الثقات أو

الأوصاف الأخرى الأخص في ذلك وقالوا: إن زيادة الثقة مقبولة لتعاليل يعللون بها وأسباب يسببونه بها.

فظاهر فيما يذكره الشيخ المصنف -رحمه الله- أنه يجعل ما ذكره من الطريقة هي الطريقة المتوسطة بين هذين الإطلاقين، يجعل هذه الطريقة المتوسطة هي الطريقة المتوسطة بين هذين القولين.

وسبق الإشارة إلى الطريقة التي يذكرها الإمام الشافعي وهي مسألة أن زيادة الثقة مقبولة إذا لم تخالف الثقات.

ونبقى بعد ذلك في كلمة المخالفة التي تكلم عنها الشافعي وتكلم عنها أهل الحديث وتكلم عنها أهل الأصول، فهذه الكلمة هي من أخص الكلمات تأثيرًا في فقه هذا الباب؛ فإن المخالفة عند الشافعي فيها قدر من الأثر على المتون، أي أنها متأثرة بالأحكام والمتون إذا روى الراوي غالب كلام الشافعي لا يتكلم عن مخالفة الثقات بمعنى أن غيره لا يروون ذلك، وهكذا هو المشهور عند الأصوليين والفقهاء؛ لأنهم يقولون لو سُمي التفرد عن الثقات هو المخالفة لصار تفرد الراوي في كل أحواله يعد مخالفة أو تلازمه المخالفة.

هذه الطريقة التي يعلل بها أصحاب الأصول والنظر وهي التي يمضي على تقريرها الإمام الشافعي -رحمه الله-، من حيث الأصل في تقريره لكلامه، بمعنى أن يكون المناط في المخالفة هو الحكم والمتن، وإن كان الشافعي يشير أحيانًا في رسالته إلى أثر الإسناد

والرواية، ولكن الأساس في كلام الشافعي عن المخالفة هو المخالفة في مسألة الحكم، وهذا الذي يعرفه ويقرره علماء الأصول والفقه في ما يسمونه زيادة الثقة.

فإذًا مسألة المخالفة هذه أحد المسائل الأساسية أو الأصول في فهم مسألة زيادة الثقة وما يتعلق بالتفرد أو ما يتعلق بالشذوذ إلى آخره.

فما هي المخالفة إذا جُعل المناط في المخالفة هو المتن؟ فهذه طريقة تشبه طريقة الشافعي إن كان يقال: إنها لا تطابق طريقة الإمام الشافعي، ولكنها تشبه طريقة الشافعي، ولكنها تطابق طريقة أكثر الأصوليين والفقهاء الذين تكلموا في هذه المسألة، فالمناط عندهم من جهة الحكم وما يفيده المتن على الحكم.

أما إذا جئنا لأهل الحديث من المتقدمين فلا شك أن مناط المخالفة عندهم ليس هو النظر في المتن من حيث الأصل بل النظر في المتن يُعد من التابع عندهم، وأثره تابعٌ لأثر الإسناد، بمعنى أن المؤثر الأول والحاكم الأول لمسألة المخالفة أو تحقق وصف المخالفة عند من يستعمله هو النظر في الأسانيد وأوجهها قبل النظر في المتن، وإن كان المتن كما سلف قد يكون كاشفًا عن هذا، إنما يكون التحرير في هذه الجملة أن المناط عند المتقدمين من المحدثين في المخالفة معياره الأول هو الإسناد، وهو الحاكم على ثبوت المخالفة من عدمها.

وعليه إذا صُححت طريقة الشافعي من جهة الحديث أو قانون الحديث وقانون الرواية:

- فإنها تُطبق إما تطبق على طريقة الشافعي أو تطبق على طريقة المتأخرين من الأصوليين الذين قصروا الحكم أو قصروا المناط على المتن والحكم.

- أو تُطبق على طريقة كبار المحدثين الذين جعلوها محكومة بالمقام الأول أو الغالب على مسألة الإسناد، ويكون المتن تابعًا أو كاشفًا لما يحمله الإسناد من المخالفة، وعليه تجد أن المخالفة قدر مشترك بين هذه المناهج.

هنا يتبين لك أن المخالفة قدر مشترك، أو يمكن أن يصحح كوصف مؤثر بين سائر المناهج الذي استعملت مسألة المخالفة، سواء في طريقة الإمام الشافعي أو طائفة أو في طريقة أوائل أو متقدمي المحدثين الذين تكلموا في هذه المسائل وحكموا على الرواية في مسائل التفرد، أو على طريقة الأصوليين والفقهاء الذين يقررون ذلك في كتب أصول الفقه أو يحكون فيه المذاهب عن الأئمة -رحمه الله-؛ على هذا فلا بد من التحرير البيّن للفظة المخالفة ما المراد بها.

المتحقق من جهة علم الرواية والحديث عند طبقات المحدثين الذين بانت أحكامهم، ونُقلت أحكامهم كثيرًا في هذه الكتب التي تكلمت عن الأحكام في طبقتهم أو من بعدهم، نجد أن المنهج عندهم في المخالفة يغلب فيه أثر الإسناد.

وأيضًا من المستقر أنهم ليس لهم حدٌّ في ذلك، ومن المستقر أنهم ليس لهم وصفٌ في ذلك وإنما هو ميزان.

وهذه الجملة مهم التأمل في فهمها وهي: أن الغالب على المتأخرين ولا سيما إذا كان البحث في كتب العلوم المتأثرة بعلم النظر فهؤلاء إذا بحثوا المسائل ألحوا على الحدود وألحوا على ما يتصل بالحدود كالشروط مثلًا، فيذكرون الحد أو يذكرون الشروط، فإن كان المقام مما يحكمون فيه يستقيم حدًّا قالوه بقانون الحد، وإن كان مما لا يستقيم بقانون الحد ضبطوه بمسائل الشروط.

فقالوا: يشترط لكونه أو لقبول رواية الراوي المتفرد كذا وكذا، فيذكرون الحد أو يذكرون الشرط، ولا شك أن قانون الحد أو قانون الشرط هو أضبط من غيره، وهذا الذي يجعله عند من يفرع على طريقة أهل النظر يجعله هو الغالب وهو الراجح ويمضون عليه ويرون أنه ينتظم مع المنهج الذي يفرّعون عنه في قانون علم النظر وعلم الكلام، هذا إذا أخذته مجردًا فهو أضبط من غيره.

لكن نعود إلى ما سبق التقرير فيه في المجلس السالف قبل الصلاة: إلى أنه يشترط أن يكون المحل يقبل هذا القانون، فلما كان النُّظار ومن فرّع عن طريقتهم ليسوا على سعة علم حفاظ الحديث المتأخرين، في علم الحديث، لما كان النُّظار وإن كان بعضهم من أساطين العلم في أصول الفقه أو في الفقه، ولكن لما كانوا ليسوا على سعة في علم الرواية

ونظامها على الدرجة التي عُرفت لبعض أصحابهم قبلهم أو بعدهم من الفقهاء أصحاب الرواية.

بمعني كأن يكون من الشافعية كابن الصلاح أو العراقي فهؤلاء شافعية وابن حجر ولكنهم حُفاظ في الحديث، ولكن يأتي بعض النُّظار كالرازي مثلًا أو كأبي المعالي أو كأبي حامد، فهم يشتركون في الفقه ولكن هؤلاء كبارٌ في الحفظ وهؤلاء كبارٌ في باب آخر.

فلما كان أولئك النُّظار وهم أغلب من يقرر هذه المسائل في الأصول ويرتب لها الأحكام ليسوا على درجة علم هؤلاء الحفاظ من أصحابهم اللاحقين لهم أو السابقين لهم واعتبر هذا بطريقة الخطيب البغدادي ومن بعده، أو بطبقة الخطيب البغدادي ومن بعده ليسوا على هذه الدرجة التي هي طبقة الخطيب ومن بعده.

ومن بابٍ أولى وأوسع وأتم كثيرًا كثيرًا أنهم لا يقاربون -أعني أولئك النُّظار من الأصوليين- التحصيل لهذا القانون من علم الرواية وأوجهها ونظامها الذي كان عليه طبقة المتقدمين من علماء الرواية كطبقة الإمام أحمد والبخاري وابن المديني وابن معين أو من قبل هؤلاء، بل المسافة والمفازة بين هؤلاء واسعة، وإن كان كل قد أخذ بباب من العلم فهذا مقام آخر.

ولكن لما كان الأمر كذلك، وهذه المسافة بالغة الظهور وبالغة الانكشاف بين هؤلاء النُّظار من الأصوليين في سائر المذاهب الأربعة، وبين طبقة المتقدمين من أهل الحديث

الذين حُفظت أقوالهم في مسائل العلل، ولا سيما في هذه الموارد المغلقة من مسائل العلل كمسألة التفرد وما يتعلق بها؛ صار متعذرًا عليهم أن يُعطوا أحكامًا من جنس ما يمضي عليه أولئك المحدثون في طريقة حكمهم.

بل إن هذه الدرجة من الحكم الذي كان عليه المتقدمون في الحكم في هذه الموارد المُغلقة -إن جازت العبارة- وهي مثل: مورد التفرد وبعض الأوجه الخاصة من علم الرواية الرفيعة وما يسميه بعض المصطلحين بالعلل على معناها الخاص، لما كان هذا على هذه الدرجة ولم يكن مُشاعًا وظاهرًا ومنتظمًا حتى لبعض الحفاظ المتأخرين من أصحاب الحديث، وكمن سبق الإشارة إليهم، وإنما يلتمسون في منازع من منازع المتقدمين صار متعذرًا على النُّظار وعلى هؤلاء الحفاظ، ولكن تعذره على النُّظار من باب أولى.

وعليه إذا قُسمت الأقوال، ما نتيجة هذا؟

نقول نتيجته عليه إذا حُكيت الأقوال؛ فإن الأقوال هنا لا تُحكى على صفة أن المتقدمين قالوا قولًا، ثم جاء النُّظار وقالوا قولًا آخر أو جاء الأصوليون من المتأخرين وقالوا قولًا آخر، أو حتى جاء الإمام الشافعي كإنصاف للمسائل العلمية، أو حتى جاء الإمام الشافعي فقال: فإذا كان كلام الإمام الشافعي على جلالته -رحمه الله ورضي عنه- وإمامته البالغة في جملة من العلوم والإمامة المستفيضة عند المسلمين، -أعني الإمام محمد بن إدريس الشافعي -رحمه الله-- ومع ذلك فإن إحاطته بما كان عليه البخاري وأحمد وابن المديني في هذا الباب لم تكن على هذه الدرجة من المشاكلة الظاهرة.

فإذا كان هذا معروفًا فمن باب أولى يكون هذا الفرق ظاهرًا في الحفاظ المتأخرين، ومن باب أشهر وأظهر أن يكون هذا الفرق مستطيرًا وظاهرًا ما بين طبقة المحدثين السالفة وبين النُّظار من الأصوليين المتأخرين.

وهذا يعني أن الأحكام إذا قيلت في هذه المسائل، فصار الأصوليون يطلقون قولًا وينسبونه للجمهور منهم أو لجمهور أهل المذاهب، أو لمذهب من المذاهب إلى آخره ثم يقال: المتقدمون من أهل الحديث يقولون كذا والأصوليون يقولون كذا وجمهورهم يقول كذا، وقد يُخص بعض أصحاب المنهج في هذا العلم بقول فيقال: وقال الشافعي كذا، فينتهي نظر الباحث إلى وهم في هذه الطريقة.

أين محل هذا الوهم؟ هو توهم أن هذه المسألة مدارة على ثلاثة أقوال، وإن الراجح فيها قد يكون سهلًا أن يقول: إنها على ثلاثة أقوال، وأن الراجح فيها سيكون يسيرًا عليه حتى لو لم يكن باحثًا أو عارفًا، سيقول إن الراجح فيها ما قاله المحدثون أو ما هي طريقة المتقدمين من المحدثين؟

ليس الشأن هنا في طريقة ترجيح المتقدمين، ولكن الشأن في هل سبر المسألة أو سبر الباب هذا الباب المتكلَّم فيه بأن الأقوال فيه مضت على هذه الأوجه الثلاثة أو على هذه الأوجه الأربعة يكون سبرًا صحيحًا أو سبرًا خطأً؟

هذا السبر من أصله لا يكون سبرًا صحيحًا، بمعنى أن ما قرره علماء النظر قرروه منفكًّا إلى درجة مؤثرة عن خاصية هذا العلم، فلما كان ما قرروه على هذا العلم منفكًّا انفكاكًا بيّنًا عن جملة واسعة من خاصيته، صار هذا الحكم في أصله ليس محل قبول بهذا الإطلاق.

وهذا يوجب أن كل باب من أبواب العلم يعاد فيه إلى أصحابه، وأصحابه ليس كل من انتسب إلى علم صار إمامًا فيه وإنما في كل علم يكون تحقيق ودون ذلك؛ لأن العلم وهذه المقدمات قبل أن ندخل في بعض تفاصيل الأحكام التي قررها المصنف، هذه المقدمات ضرورية في فهم هذه الأبواب وأمثالها في العلم سواء في علم الرواية، أو في علوم أخري من علوم الشريعة؛ لأن العلم طبقات كما يصفه الإمام الشافعي -رحمه الله-.

والشافعي ذكر طبقات العلم وعلى درجات معينة، لكن من حيث الاستقراء يمكن أن يقال: هذا ليس كالذي ذكره الشافعي، لكن تأسيسًا على طريقه الشافعي في ذكر درجات العلم وطبقاته.

العلم طبقات:

- **أول طبقة هي:** طبقة أوائل العلم، حينما يأخذ طالب العلم أوائل العلم من كل علم مادة من المواد، وهذا يتفاضل الناس فيه بحسب الزمان، وبحسب المكان، وبحسب الأحوال، وبحسب الأخذ والإقبال إلى آخره.

ثم بعد ذلك تأتي الطبقة الثانية: وهي أن يعرف في العلم العلاقة بين هذه الأوائل أي العلاقة بين هذه العلوم ولا سيما العلوم المتجاورة، مع أن علوم الشريعة في الجملة متجاورة ومتصلة.

علوم الشريعة لا تنفك عن كونها إما متجاورة في الأبعد، أو في الحقيقة اللازمة تكون متصلة.

العلاقة ما بين الفقه وأصوله، العلاقة ما بين القواعد والفقه، العلاقة ما بين المقاصد والشريعة والأصول، العلاقة ما بين الحديث والفقه، العلاقة ما بين التفسير والعلوم الأخرى، العلاقة ما بين علوم اللغة وعلوم الشريعة؛ يعرف بعد الطبقة الأولى التي هي أوائل العلم، يعرف العلاقة بين هذه الأوائل التي أخذها وتربص بحظٍ منها، وهذا يتفاوت فيه الناس سعةً من جهة أخذ الأوائل ودون ذلك.

لكنّ لا نتكلم الآن عن حال طالب العلم في مثل هذا الوقت، بل حتى إذا تكلمنا عن أهل العلم في الطبقات أو القرون التي سلفت كان هذا مشهورًا عندهم في الترقي في العلم فيأخذون أوائل العلوم ثم يُقبلون على معرفة هذه العلاقة بين العلوم، ثم بعد ذلك يصير الامتياز بعد ما يعرفون هذا الأساس الأول والأساس الثاني، هذا أساس يعدونه مشتركًا لكل ناظر في العلم.

يأتي في الطبقة الثالثة الامتياز؛ فتجد أنه يغلب عليه الإقبال إما في الفقه أو إلى علم الرواية هذا في المتأخرين، فتجد أنه غلب على الحافظ بن حجر الإقبال على علوم الحديث وشرح الحديث إلى آخره، وغلب على بعض الشافعية الإقبال الأصول والتفصيل فيه، وغلب على بعضهم التقرير في الفقه والخلاف عند فقهائهم وعند الفقهاء الآخرين، وهذا مثله في المالكية والحنفية والحنابلة -رحمهم الله-.

إذا انتقل النظر العلمي إلى هذه الطبقة الثالثة حصل التوسط، وهذه الطبقة الثالثة هي إذا افترضناها في النظام الرياضي مثلًا قانون الحساب تُعد أرقامها مطوّلة مقارنةً بالطبقة الأولى والطبقة الثانية، بمعنى هذه طبقة مفازة من الأرض، يعني يستطيع أن يستفصل فيها استفصالًا بيّنًا ويغلب فيها الجمع، كلمة الجمع هذه تفيد حينما نذكر الطبقة التي بعدها.

وفي هذه الطبقة من كثر جمعه ليس الجمع على معنى النقل من الغير المجرد وإنما من كثر جمعه أي وعيه للعلم، وهو يعرف العلاقة بين هذه العلوم، وغلب عليه الجمع في الفقه، أو غلب عليه الجمع بمعنى الوعي في الأصول، أو غلب عليه الجمع في علوم الحديث.

فتقول: ابن الصلاح غلب عليه الجمع في علوم الحديث أي: في هذه العلوم غلب وعيه فيها؛ فصار من المتأخرين المحققين في هذه العلوم، ومثله مثلًا العراقي، أو ابن حجر، أو أمثال هؤلاء أو ابن رجب.

وتقول عن ابن رجب مثلًا: إنه من جهة أخرى غلب عليه الوعي بالفقه والقواعد، كما اشتهر بعنايته بمسائل الرواية، والعلل ولا سيما في كلامه في علل الترمذي أو شرحه لها.

هذه الدرجة هي درجة الجمع، والجمع هنا ليس النقل المحض دون فقهٍ ليس كذلك، لكنه وعيٌ بمعنى يجمع ويفقه، وغالب طبقات المتأخرين يمتازون في هذه الدرجات، وهي أوسع الدرجات زمانًا كما أسلفت، ولهذا يكثر تصنيف هذا في الأصول فيُعرف به، مع إنه عنده أصحابه يعد من أعيان فقهائهم، مثل الغزالي يعدونه أبو حامد يعده الشافعية من أعيان الفقهاء في المذهب الشافعي، مع إنه إنما اشتهر أكثر في كتابته في علوم أخرى، فكتب في السلوك، وكتب في أصول الفقه إلى آخره، فهذه المحل من الطبقة طبقة واسعة.

يأتي بعدها الطبقة الرابعة: وهي طبقة مستطاعة، ولكنها تحتاج إلى درجة من التحقيق والحذق والإتقان وبلاغة العقل ومتانة النظر، وهي الطبقة الرابعة وهي: التحقيق في هذا الذي وعاه، بمعنى حُسن الترجيح في مثلًا إذا جئنا لعلم الفقه، حسن الترجيح في الفقه.

تجد الكثير من الفقهاء يستعملون الطبقة الثالثة ما هي؟ أنهم يرجحون حسب قواعد المذهب الذي هم عليه، أليس كذلك، ويرجحون ويستعملون قواعد العلم والترجيح ويقدمون علمًا جليلًا ومتينًا، لكنهم يرتبون على قواعد فيها انتظام، ولكونها كثيرة الانتظام حتى إذا تفارط الزمان صاروا يقسمون فيقولون مثلًا في المذهب الحنبلي: طريقة المتوسطين وطريقة المتأخرين.

ثم يقولون ما يقرره صاحب الإقناع والمنتهى فهو المعتمد عند المتأخرين؛ لكثرة هذا الانتظام ترى في كتب الفقه، وفي كتب أصول الفقه، أشبه ما يكون بالنقل، يعني أن بعضهم يأخذ عن البعض الآخر كثيرًا ولا يعيبون ذلك، لمَ؟ لأنهم يقررون مسائل الشريعة باعتبار مقصود الشريعة الأعظم في بيانها وهو بيانها للناس، ما يحضر عندهم مسألة أن فلان أخذ من فلان، لا، هذا شأن مكشوف عندهم باعتبار أنهم يأخذون على مسائل.

ولهذا تجد مثلًا أن ابن أبي عمر المقدسي الفقيه، لما أراد شرح مختصر المقنع لعمه وشيخه الموفق فكأنه شرحه من كتابه، من كتاب عمه وشيخه وهو المغني، فكاد أن ما في الشرح الكبير غالبه هو ما في المغني، هل كان هذا على وجه من استخفاء الشيخ ابن أبي عمر عن شيخه وعمه؟ لا، لم يكن كذلك، هذا من النظر مثل صاحب الإنصاف مثلًا، مع كونه هو مقدم المذهب في زمانه لكنه اتكأ كثيرًا على كلام صاحب الفروع، وإن كان زاد زيادات وحقق تحقيقات لكنه اتكأ بمعنى الكلمة اتكأ على كتاب الفروع لما كتب كتابه الإنصاف على المقنع، كما أن كتاب الفروع كما تعلم على المقنع.

القصد: أنه في هذه الطبقة الثالثة فيها ترجيح وفيها بحث، ولكنه على قوانين منتظمة.

الطبقة الرابعة: يحصل فيها التحرير، ويحصل فيها تمييز المسائل، ويحصل فيها التحقيق في الاستدلال، والبحث في أوجه الرواية لمن التزم مذهبًا، أو من كان لا يلتزم شديدًا بالمذهب قد يصرح بأن هذا الذي نصره على خلاف المذهب.

وهذه الطريقة في كل علم يظهر فيها محققون في المذاهب، ولهذا تجد أن أغلب ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية بعد تقريره لمسائل أصول الدين ودفع الشبهات عنها هو من هذه الدرجة، ولهذا حتى هو كاد أن يصرح بهذا لما تكلم عما يكتبه في التفسير وقال -أعني ابن تيمية -رحمه الله-- بأنه لم يقصد إلى أن يكتب في تفسير آيات القرآن كلها.

قال: وإنما قال: لكثرة من كتب وقال من الأئمة وأهل التفسير وإنما ما أشكل على جملة من الناس في بعض مسائل القرآن، فكانوا يقصدون إلى التحرير في مثل هذه الدرجة أو في مثل هذه الطبقة.

ولأبي حامد تحقيقات، وفي كل علم يظهر من يحقق في هذه الطبقة، ولهذا قد يضاف إلى هذه الطبقة بعض الأعيان من أهل العلم، وإن كان في علوم أخرى إنما يعد في علوم أخرى في الطبقة الثالثة، لا يمكن أن نقول: يعد في الطبقة الثانية؛ لأنه لا يكون عالمًا كل من وصلنا علمه فهو من أهل الطبقة الثالثة وصاعدًا ولكن ما من واحد من أهل الطبقة الثالثة في الغالب إلا ويكون عنده مادة بيّنة من الطبقة الرابعة يعتني بالتحقيقات.

فمثلًا تجد أن الحافظ ابن رجب الحنبلي مع عنايته بالتمسك بالمذهب الحنبلي، إلا أنه كثير التحقيقات داخل المذهب، وكذلك ابن تيمية -رحمه الله-، لكن شيخ الإسلام أكثر تخففًا من مسألة النص على لزوم المذهب، وصار ابن تيمية -رحمه الله- كأنه كاد أن يلتزم بأنه ما انتصر لمسألة في الفقه إلا ولأحمد فيها رواية وهذا قاله.

قال: بأنه ما استقرأه وسبره في مسائل الفقه بأنه لا يظهر له راجح في مسألة إلا ولأحمد فيه رواية، يعني لم يخرج عن صريح المذهب من كل وجه، أو عن أقوال الإمام أحمد بعبارة أصح عن أقوال الإمام أحمد أو رواياته من كل وجه، وخاصة أنك تعرف أن الرواية عن الإمام أحمد أوسع من أقوال أحمد وأن الرواية أوسع من كلام الإمام أحمد.

الرواية إذا قيل الرواية فهي أوسع من المذهب وهي أوسع من نصوص الإمام أحمد.

الإمام ابن تيمية يقول: إن كل ما يرجحه، وظهر له أنه راجح؛ فإن للإمام أحمد فيه رواية.

المقصود: أن هؤلاء الطبقة اعتنوا بالتحقيقات، مثل الحافظ ابن حجر -رحمه الله- إذا جئنا في شرح الحديث، فإنه يعد من أصحاب الطبقة الرابعة في هذه التحقيقات، ولا سيما وقد يظهر تحقيقه في كتاب كشرح الإمام البخاري، أو في كتابٍ آخر مثل كلامه على مقدمة ابن الصلاح في النكت، فيكون لها مادةٌ من التحقيق من هذه الطبقة قوية.

وهذه طبقة يتفاضل فيها العلماء، ولكن في الجملة أن العلماء أصحاب الطبقة الذين يشتركون جميعًا في الطبقة، كل العلماء يشتركون في الطبقة الثالثة، أنهم يظهر منهم تحقيقات في الطبقة الرابعة لكنه مستقل ومستكثر، بعضهم كثير الدخول في الطبقة الرابعة وبعضهم أقل، وهذا يختلف لا يعود ضرورة إلى متانة العلم، أن الكثرة مرتبطة بمتانة العلم.

لها أسباب، متانة العلم تؤثر في هذا تأثيرًا بليغًا ولكنها ليست السبب الحاكم، بعض الأئمة كثيري اللزوم لما سبق وهذا أكثر ما يكون في الأحناف، كثيرًا ما يكون عندهم اللزوم لمن سبق أوعى من غيرهم.

ويأتي بعض العلماء ويصبح صاحب اتجاه وخط، فيقرر مع محافظته على أصول السالفين فلا يأتي بشذوذ مثل طريقة الشاطبي مثل طريقة ابن تيمية -رحمه الله-.

الشاطبي -رحمه الله تعالى- تكلم في الأصول وكتب الموافقات.

الأصل في كتاب الموافقات أنه كتاب في أصول الفقه، لكن صار لما وضع له كتابًا خاصًا في المقاصد، وهذا لم يكن مألوفًا كتخصيص بهذه الجهة وهذا القدر البيّن في كتب النُّظار من الأصوليين صار بعض الباحثين الآن يقول: كتاب الموافقات من كتب المقاصد، وكأنه انفصل عن الكتب أصول الفقه مع أن المقاصد فيه هي في كتاب.

وأراد الشاطبي -رحمه الله - وهو محقق أن يقرر في هذه المادة وفي هذا الأصل وهو أصل المقاصد، قواعد ومسائل وأحكام وبحث بحث رفيعًا وله في هذا هو من التحقيق، وله في هذا الباب في باب المقاصد ما هو محل مراجعة ومناقشة أو سؤالات على أدنى الأحوال.

فليس كل ما قرره في هذا الباب أيضًا من المحكم والمستحكم في العلم وفي القواعد، في بعضها أو في جملة لا بأس منها فيها إيراد، وإيراد بيّن وإن كان فيها تحقيق إنما المقصود أن هذه أنماط ظاهرة.

الطبقة الخامسة: وهي التي تأتي إلى تحقيق الموازنة في أصول العلم، الذي توزن بها الفروع التي تتفرع عن هذا العلم، الطبقة التي تعتني بالموازنة في أصول العلم التي تعتني بهذه الفروع.

لما كان السلف الأول، وأهل القرون الثلاثة النشر الواسع الذي كُتب في الطبقة الثالثة في زمنهم لم يكن مشتهرًا أليس كذلك، يعني لم تُصنف الكثير من المؤلفات في الفروع وفي التفاصيل، كان غالب العلم الذي يقرر في تلك الطبقة ويُحكَم ويُتقن كان هو على هذه الطبقة الخامسة التي هي إتقان الأصول التي لدرجة علو الإتقان فيها يصبح الانتظام في تقرير الفروع سهلًا.

فمثلًا: الإمام أبو حنيفة كفقيه هل كان بين يدي الإمام أبي حنيفة العشرات أو المئات من كتب الفقه، التي صارت بين يدي العلماء الذين جاءوا في القرن الثامن ومن بعده؟ لم يكن كذلك، لم تكن كتب الفقه مشهورة إذ ذاك وكان المحدثون بعد أبي حنيفة كالإمام أحمد أبى أن يكتب في الفقه، ما جُمع له كما نعلم إلا مسائل فتوى وهي مسائل الإمام أحمد كتبها عنه كبار أصحابه، كانوا أعني الكاتبين كانوا علماء.

الشافعي بدأ الكتابة في الفقه، وهو من أوائل الكتابين في الفقه على التوسع الشافعي محمد بن الحسن الشيباني، الإمام البخاري كتب ولكن باختصار وربطه بعلم الحديث، لكن ككتابة على النمط الفقهي أوائل الكاتبين في الفقه على هذه الطريقة: الإمام الشافعي، ومحمد بن الحسن وأمثال هؤلاء.

إذًا هؤلاء الكبار من الفقهاء ومثله قل في المحدثين ومثله قل في أئمة الأصول إلى آخره كانوا أصحاب سعة في العلم والإتقان لأسباب توفرت في تلك الطبقة وتحققت لهم لم تتحقق لمن بعدهم، ولهذا صار التحقيق في أصول المسائل إذا بحثوها فقهًا، وقد أقبلوا على الفقه وصاروا أئمة فيه، كأئمة الكوفة كأبي حنيفة ومن قبله أو كبار أصحابه، كالقاضي أبي يوسف أو محمد بن الحسن تجد أنهم أساطين في الفقه وإن كانوا قد يكون الفروع عندهم ليست بكثرة الفروع عند أصحابهم.

ولهذا يُعلم الآن ومن قرون أن الفروع في كتب الحنفية أكثر مما قاله الإمام أبو حنيفة، والفروع في كتب الحنابلة أكثر مما قاله الإمام أحمد، وهلم جرا في المذاهب الأخرى.

ولكن امتازت تلك الطبقات بأنهم أصحاب إتقان للأصول، ولهذا إذا أقبلوا إلى علم أتقنوه، بحسب من يختص بهذا العلم أو من يجمع الله له بين جملة من العلوم، فبعضهم اجتمع له الإمامة في الفقه كالإمام أحمد ومالك والثوري وأمثال الثوري، وهم أيضًا كبار في علم الرواية والحديث والجرح والتعديل والقول في العلل والإسناد إلى آخره.

فإذا عددت الفقهاء فهؤلاء من أساطينهم وإذا عدد المحدثين فهؤلاء من أساطينهم.

وبعضهم غلب عليه الإقبال على علم الرواية، لا نقول: لا يشتغل بالفقه أو لم يعرف الفقه هذا غير صحيح، حتى لم تُحفظ عنه أقوال بيَّنة في الفقه، مثل إذا أردت أن تحفظ أقوالًا بينة في كتب الفقهاء ينقلونها عن الثوري تجد، أليس كذلك، ومن باب أولى عن الإمام أحمد أو مالك مع إنهم محدثون.

لكن إذا أردت أن تجد فقهًا للإمام البخاري موجود، ولكنه قليل وجملة منه انتُزع من تبويبه انتزاعًا، وجملة منه صرح به البخاري، لكنه أقل مما نُقل عن الثوري وأحمد وأمثال هؤلاء.

ثم إذا جئت من هو في طبقة البخاري، كعلي بن المديني أو كيحيى بن معين، تكاد أن لا تجد لهم ما يُذكر بيّنًا من الرأي الفقهي؛ لأنهم غلب عليهم الإقبال على علم الرواية والإسناد وصيانة الرواية والبحث فيها والتقرير لأبوابها، حتى صار بعضهم يغلب عليه باب من الرواية وعيه وجمعه فيه أوعى من جمع غيرهم، وصار إذا ذُكرت العلل قيل إن علي بن المديني لا يكاد أن يكون له نظير في مثل هذا الباب أو مثل أبي زرعة الرازي أو مثل أبي حاتم أو مثل الإمام أحمد.

وتُذكر بعض الأبواب كالعلم والإحاطة بالرجال، فيُذكر سعة علم الإمام البخاري، سعة علم يحيى بن معين، وإن كان أولئك أئمة في هٰذَا، لكن لقوة الإقبال فرضت على

السابرين لهم بعدهم أن بين ابن المديني وابن معين امتياز هذا في الرجال وهذا في العلل، ليس معناه أن علم ابن المديني في الرجال كان قليلًا ولكن لقوة الإقبال أوجب ظهور درجة من الامتياز في بابٍ عن آخر.

هذه الدرجة العلية وهي الطبقة الخامسة من طبقات التحقيق والتي تجعل من ينظر في العلم يعرف أن العلم -أعني علم الشريعة- علمٌ واحد، وهذا العلم الذي ألفه الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- لكنه كان عند الصحابة مقتصدًا من جهة أصوله، لمَ؟ لأنهم لا يحتاجون -أعني الصحابة الكرام -رضي الله عنهم-- لا يحتاجون إلى مسائل الإسناد للمطولة؛ لأنهم نقلوا إما عن رسول الله أو عن صحابي آخر من الصحابة.

فصار هذا منتهيًا في الجملة عندهم، وعلمهم بالقرآن كذلك، وعلمهم بلغة العرب وهم فصحاء وعرب فصحاء قد انتظم، وعلمهم بطريقة تطبيق السُّنة وأسبابها وميزان الشريعة ومقاصدها وحكمتها، وقد عاشوا بين يدي الرسول -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ورأوا حكمته وهديه وسُنته؛ فاصطبغوا بهذا الفقه لدين الله اصطباغًا تامًا، ولهذا صار فقه الصحابة هو أرفع الفقه وأعلاه.

وبدأ هذا ينتظم في طبقة التابعين ومن بعدهم ثم بدأت العلوم في هذا التزايد للأسباب وهي الأسباب الحافظة للشريعة، يعني لماذا ظهر علم الجرح والتعديل، ولماذا ظهر القول في العلل، ولماذا ظهر حتى في اللغة العربية، لماذا ظهرت علوم اللغة؟ علوم اللغة هي لمعرفة اللغة في مقامٍ مبتدأ كأي لغة يعتني متكلموها بها، لكن في لغة العرب العناية بلغة

العرب أصبحت منهجًا شرعيًّا عند العلماء، وأصبح أئمتها يعدون في علماء المسلمين الذين لهم اختصاص في رتبة الشريعة وجلال الشريعة، وأنهم من رعاة الشريعة وأهل حملها وصيانتها لماذا؟

لأن لغة العرب وضبطها وفهمها ومعرفتها هي اللغة التي نزل بها القرآن ولأنه لا يُتمكن من فقه القرآن حق فقهه ومن فقه السُنة النبي حق فقهها إلا لا نقول إلا بمعرفة لغة العرب بل إلا بعلم بيّن في لغة العرب، ولهذا إذا نُظر في الخطأ في نفس الأمر الذي يقع في الاجتهاد.

الاجتهاد يقع فيه خطأ في نفس الأمر دون أن يقال: اجتهاد هذا المذهب أو هذا المذهب أو هذا العالم أو هذا العالم، لكن الاجتهاد بلا خلاف يقع، وهذا صريح بالسُنة؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآله وسَلَّم- قال: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر**» حديث عمرو بن العاص متفق على صحته رواه البخاري ومسلم وغيرهم.

هذا الحديث فيه أن الاجتهاد يقع معه صواب ويقع معه خطأ في نفس الأمر، وهذا هو الخطأ المقصود بالشريعة.

أما أن مجتهدًا يقول عن قول مجتهد آخر بأنه خطأ؛ فهذا ليس هو الخطأ في ميزان الشريعة؛ لأن هذا خطأ اجتهادي وقد يكون الذي وصف القول بأنه خطأ قوله هو الخطأ أليس كذلك؟ بمعنى الترجيح وصف إضافي.

ولهذا بعض طلبة العلم أحيانًا يقول: لماذا لا ندرس كتاب كذا في الفقه على القول الراجح؟ المقدمة خطأ، قبل أن تقول له: نعم أو لا، المقدمة خطأ، كم نسبة الخطأ؟ مائة بالمائة، خطأ مائة بالمائة، لمَ؟ لأن الترجيح وصف إضافي، بمعنى إذا جئت لهذا المتن الفقهي وأردت أن تدرسه على القول الراجح، ممكن أن تقول الراجح هو اختيار المؤلف وعليه ما نحتاج إلى أن نخرج بآراء أخرى.

ممكن أن تقول: أن الراجح هو ما يقرره المحقق كذا في مذهب كذا، ما يعتمده صاحب الإقناع مثلًا في المذهب الحنبلي، أو ممكن تقول: الراجح ما يرجحه ابن تيمية مثلًا، أو الراجح ما يرجحه جمهور الأئمة الأربعة، كل هذه موازين تعتبر موازين إضافية ليست ذاتية.

لكن الخطأ الذي يقع والله -سبحانه وتعالى- من فضله على عباده رفع أثر الخطأ في الإثم، **﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦]**.

بل من فضل الله أن المخطئ في الشريعة وقد بذل وُسعه في فهمها وفقهها وعلمها إذا اجتهد في فروع الشريعة، وبذل وُسعه كفقهاء المسلمين، فلا شك أنهم إذا قيل: إن هذا

ينقض الوضوء، وقال فقيهٌ آخر: بأنه لا ينقض الوضوء، لا بد أن أحد القولين صواب والآخر يكون خطأً في نفس الأمر.

وهذا الذي قال فيه رسول الله: «**وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر**»، فهذا من فضل الله على العلماء وعلى حكام المسلمين أنه من اجتهد في الشريعة فأصاب فله أجران ومن اجتهد: أي حقق بإرادة صحيحة فله أجرٌ؛ لأن هذه المسائل من موارد الاجتهاد هي فيها احتمال فهي مظنة الوقوع في فوات عند من ينظر فيها، هي فيها احتمال قد يخفى عليه دليل، قد لا يبلغه من وجه صحيح وبلغ غيره من وجهٍ صحيح إلى آخره من الأسباب.

ولهذا عقد كثير من المحققين ما يسمونه بأسباب اختلاف الفقهاء فهذا من فضل الله على عباده المسلمين في أمر شريعتهم.

إنما المقصود أن هذه الدرجة وهذه الطبقة الرفيعة بهذا العلم هل المتأخرون لم يدخلوا فيها في الطبقة الخامسة؟

الجواب: ليس كذلك، بعض المحققين من المتأخرين الذين صار لهم تحقيق ودُربة واسعة في الطبقة الرابعة، صار لهم أيضًا تحقيق ومعرفة واتصال بمعرفة هذه الطبقة من العلم أو هذه الدرجة من العلم، فصار لبعض المحققين من حسن التقرير ما يُشبه طريقة المتقدمين والسالفين من أئمة العلم إما في الفقه أو في غيره.

هذه طريقة موجودة ولكنها كما ترى ستكون أقل شيوعًا في طبقات العلماء أو في العلماء من الطبقة الرابعة، وإلا لا يقال: إن هذه الطبقة الخامسة كما قد يطلق أحيانًا بأن هذه الطبقة من العلم انتهت مع طبقة الإمام أحمد، أو مع طبقة مالك أو مع طبقة الشافعي وأنها أصبحت مغلقة عن الأمة بعد ذلك أو عن أهل العلم من الأمة بعد ذلك، هذا ليس صحيحًا.

لكن أسباب المحصلة لهذه الطبقة والناظمة لها إمكانها في المتأخر ليس كإمكانها في المتقدم، وهذا أمور يقدرها الله وييسرها الله، بعضها ليست من مكتسب العباد أصلًا أي لا تقبل الاكتساب، مثل الطبقة التي أدركها الصحابة أن الله قضى لهم أن يكونوا صحابة رسول الله، وأنهم عرب فصحاء لم تخالط فصاحتهم، أو فصاحتهم لم يخالطها شيء إلى آخره، هذه قدرمن الله وفضل من الله عليهم، وهو قدر من قدر الله، لكن من بعدهم يتشبه بهم -إن صحت العبارة كما يعبر بعض أصحاب الأحوال- من بعدهم يتشبه بهم على قدر الطاقة، من بعدهم التابعون يتشبهون بطريقة الصحابة في الفقه على قدر الطاقة.

لكن لما نأتي في زمن التابعين وبعدهم في زمن تابعي التابعين يأتيك مثلًا موضوع اللغة الفصاحة، هل الفصاحة في طبقة الإمام أحمد مثلًا طبقة الشافعي وهي طبقة واحدة أو حتى في طبقة الإمام مالك هل كانت مثل الفصاحة الأولى؟ ضعُف ذلك، إلى أن يأتي عصر يقول علماء اللغة: بأن هذا الشاعر لا يعد ولو كان شاعرًا من كبار الشعراء، ولكنهم لا يعدون شعره محتجًّا به في فصاحة اللغة.

والآن مثلًا إذا قيل أبو الطيب المتنبي فلا يختلف أهل العلم بالأدب والشعر أنه شاعرٌ فحل، لكنه لا يُعدّ ممن يُحتج بشعره في فصاحة اللغة، بل أحيانًا يأتون لعصر واحد أو لشعراء في طبقة واحدة فينتقون هذا الشاعر في الاحتجاج ولا ينتقون هذا الشاعر في الاحتجاج.

فاللغة العربية أصلٌ في فهم الشريعة ولهذا أصبح العناية بها وبفصاحتها يكون مؤثرًا.

المقصود: أن طالب العلم لا بد أن يتصور هذه الطبقات، ولا سيما الطبقة الرابعة وأخص منها في القول الطبقة الخامسة.

الوصية لطالب العلم اليوم: أن يُعنى بالأوائل، ثم يُعنى بعلاقة هذه الأوائل من العلوم، ثم يُعنى بالتوسع في الجمع والوعي على فقه، ويصبر في هذا ولا يقول: إن هذه درجة تقليد لا تصح، فينتقل من الأوائل إلى الطبقة الرابعة أو بعضهم من الأوائل إلى الخامسة، هذا الخلل البيّن وفوات الحكمة البيّنة في العلم، عدم معرفة ميزان العلم.

والتقليد هنا الذي يقع في هذه الطبقة الثالثة قد يكتفي به طالب العلم؛ لأن هذه قدرته وهذا ما أمكنه الله منه، ليس لأنه أراد التقليد ، بل إذا كان كثير من الفقهاء السالفين يقفون عنده لأنهم أرادوا التقليد واكتفوا به، فكثير من طلبة العلم اليوم ينبغي أن يقف فيه؛ لأنه قدرته، ولأنه هو إمكانه من جهة وقته ومن جهة ملكته العلمية ومن جهة أمور كثيرة، ولا يكون ما تيسر من وسائل وهي مما يُنتفع به بحمد الله وسائل الحاسب لا ينبغي

أن تكون هذه مقتضيةً التجَّوز في الطبقات فينتقل من الطبقة الثانية مثلًا إلى الطبقة الرابعة فيدخل في التحقيقات.

وأنفع هذه الطبقات للعامة أي: في نفع طالب العلم لعموم المسلمين أنفع هذه الطبقات هي: الطبقة الثالثة .

ولهذا غلب على العلماء أن يمضوا أكثر ما يمضونه بعد عصر الأئمة في هذه الطبقة، هذا هو الذي يحتاج إليه، لماذا؟ لأن عامة المسلمين يحتاج الواحد منهم أن يعرف معنى هذه الآية أو معنى هذا الحديث أو حكم هذه المسألة في الفقه إلى آخره.

أما التحقيق في تجاذب الترجيحات وهي في قانون الإضافة كما سبق من باب إضافي، وإن كان الترجيح لا يعني التأخير لرتبته؛ لأنه درجة من الديانة، الترجيح درجة من الديانة، ما وجه أنه درجة من الديانة يعني فوق أنه درجة من تحقيق العلم هو درجة من الديانة لمَ؟ لأن المرجِّح هنا يبتغي ما دلَّ عليه الكتاب والسُنة والقصد إلى ما دل عليه الكتاب والسُنة أو ما قضى الله ورسوله به هو أصل من أصول الإيمان وأصل من أصول الدين، لكن هو السؤال أيستطيعه كل أحد؟ لا.

فإذًا ليس كل ما شُرع من حيث الأصل يكون مستطاعًا لكل أحد؛ ولهذا شُرع في القرآن السؤال لأهل العلم شرعًا صريحًا في كتاب الله: **﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النحل: ٤٣]**.

والتقليد اسم دخله تجاذب، دخله يعني بحث فصار يُطلق ذمه أو يُطلق مدحه مع أنه وصف مجرد في ذاته، وقد يكون وجهًا من الاقتضاء المشروع وقد يكون وجهًا من التقليد المذموم، فليس له إطلاق واحد، إنما على طالب العلم أن يرعى علم الشريعة، وأن يوقره كما كان يُنقل في هدي الأئمة: في هدي الإمام مالك إذا جلس للتحديث، وهدي الإمام البخاري إذا أراد إن يكتب حديثًا، وهدي الإمام مسلم، وهدي الإمام أحمد، وهدي الإمام الشافعي، وهدي الإمام أبي حنيفة؛ فإذا قرئ في هدي هؤلاء في العلم وُجدت لهم أحوال من إجلال علم الشريعة.

علم الشريعة ليس نظريات تخضع للمحاولات المفتوحة وممكن أن تخطئ وممكن ألا تخطئ، بل حتى في العلوم التطبيقية لا يسمح قانونها بالفوضى، أليس كذلك؟، لا يوجد علم قانونه يسمح بالفوضى العلمية داخل هذا العلم، أو بمجرد التخرّص، أو بمجرد المحاولات التي دون قوانين علمية صحيحة؛ فإذا كان هذا منطق مشترك بين البشر في جميع العلوم، فأجل من ذلك حينما يكون القول في علوم الشريعة.

ولهذا سبق الإشارة إلى أن الحافظ ابن عبد البر انتصر بقوة أن خبر الآحاد يفيد الظن، قد يكون هذا من حيث الملاحظة الأولى فيه غرابة؛ لأنه أثري، ولكنه سبب ذلك ما سبق قال: لئلا يُشهد على الله بغير ما يُعلم، فأراد أن يبقيه على كلمة الظن.

ولهذا لو بحثنا في التوقفات التي توقفها فقهاء المسلمين المتقدمين من إجلالهم للشريعة، وطريقة النظر فيها هذا ليس بعدًا عن التفرد؛ هذا حتى لا يقع التفرد كما يقع

الشذوذ في الرواية أحيانًا يقع الشذوذ في العقل، فيصبح العقل لدى بعض الناس، العقل دخله مشكلة الشذوذ في التفكير، فيصبح عنده ضرب في الآراء شرقًا وغربًا، فيقع في غرائب من القول أو في منكرات من القول في مسائل العلم أو مسائل الشريعة ونحو ذلك.

التوقف الذي اشتهر عن المتقدمين، أليس إذا بُحث في السيَّر، وأخبار الأئمة كمالك كم نقلوا عن الإمام مالك كثرة ما يتوقف فيه؟ قالوا: إن مالك توقف، وهذا ذُكر كثيرًا عند المالكية وغيرهم بل إنه منصوص.

الحنابلة مثلًا بعض علماء الحنابلة جمع المسائل التي توقف فيها أحمد وصار هناك عندهم أجزاء هذه المسائل التي توقف فيها الإمام أحمد، وإذا جئنا إلى المسائل التي توقف فيها الإمام أحمد لم نجدها من معضلات المسائل ولكنه إجلال الحكم في الشريعة.

وهذا على كل حال منهج يجب أن يصان بالعدل والقسط؛ لأنه لا يقصد أيضًا في علم الشريعة إلى أن يُغلق بكثرة التوقف فكما أن الإمام أحمد توقف، أو أن مالكًا توقف في جملة من المسائل لكن ما بيَّنوه وقرروه من الحكم والفتوى والرأي والبيان في الشريعة، هذا أوسع بعشرات المرات مما نُقل عنهم التوقف فيه.

لكن مبدأ التوقف، ومبدأ الاحتياط في الشريعة، ومبدأ إجلال في العلم، ومبدأ عدم التقدم في العلم على غير عقل أو على غير حكمة، هذا مما ينبغي لطالب العلم أن ينتبه أو

أن يتفطن له وأن يعرف فقه قول الله سبحانه: ﴿**لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ**﴾**[سورة المائدة: ٤٨]**، في ما آتاكم من المال هذا واضح، فيما آتاكم من العقل الحمد لله الناس عقلاء الحين، لكن هل درجة الفقه والإدراك في فقه الشريعة متطابقة ولا فيها تفاضل؟ فينبغي للإنسان أن يقف حيث تقف قدرته.

فيجب على طالب العلم أن يرعى جملة من الأصول أخصها وأجلّها أن يكون بحثه في علم الشريعة خالصًا لوجه الله يبتغي به وجه الله سبحانه؛ لأن هذا العلم دين والدين يجب أن يكون خالصًا لله -سبحانه وتعالى-.

والثاني: أن يعتني بالاقتداء بالسلف الأول في أخذهم لعلم الشريعة، وأن يأتي البيوت من أبوابها وأن يترقى في العلم على موازين العلماء وهدي العلماء دون خطأٍ في تقدير هذا المعنى.

وهو من جهة الخطأ أي كما يقع الإفراط والزيادة يقع التفريط أي: التقصير فربما بقي البعض في أوائل بعض المتون سنين طويلة، وهذا ليس حكمة علمية ولا يؤتي حكمًا أو فهمًا وفقهًا لصاحبه، فهذا باب يحتاج إلى حسن موازنة، وأكثر ما ينبغي طول العلم فيه والنظر فيه هي الطبقة الثالثة من العلم ثم يبدأ في بحث تحقيق المحققين في الطبقة الرابعة، ثم إذا استوى له علم وتأهل بمتانة في العقل وقوة في المدارك وهذا يتفاوت فيه الناس نظر في غير ذلك، أي نظر في مادة الطبقة الخامسة من علم الشريعة الجليل.

(٢٣)

فينعقد هذا المجلس في التاسع من الشهر الرابع من سنة أربع وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- استكمالًا لشرح كتاب: **[الإشارة]** للعلامة الفقيه سليمان بن خلف الباجي المالكي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في أصول الفقه.

وكنا قد أتينا على كلام المصنف -رحمه الله- في الإجازة وهي وجه من طرق التحمل، وسبق قبلها بعض المسائل من مسائل علم علوم الحديث.

ويُعلم أن أهل الأصول -رحمهم الله- من زمن الإمام الشافعي في رسالته وما بعد ذلك درجوا على ذكر جملة من مسائل وأحكام هذا العلم في كتب الأصول، إذا ذكروا القول في سُّنة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فإن هذه المسائل كثيرٌ منها أو جمهورها يتصل بها.

وإن كانوا لا يقصدون الاستقصاء لهذه المسائل، ويُنبه هنا أو بعبارة أصح يُشار هنا أن هذه المسائل التي يذكرها أهل الأصول من مسائل علوم الحديث هي في الجملة على وجهين:

- **الوجه اَلْأَوَل منها**: وهو وجهٌ بيِّن وفي الجملة يكون ما يذكرونه موافقًا لطريقة أهل الحديث من المتقدمين، وهذه فصيح المسائل.

- **والنوع الثَّانِي منها:** وهي مسائل كثيرة في كتب الأصول لا يكون ما يذكره الأصوليون، ولا سيما من المتأخرين منهم موافقًا أو محققًا لطريقة أهل الحديث المتقدمين، وذلك أن علماء الأصول من أصحاب المذاهب من أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد دخل عليهم جملةً من المقتضيات المؤثرة في هذه المسائل، ومن أخص هذه

المقتضيات أنهم إنما يقررون أصول الفقه الذي يُتوصل به إلى علم الأحكام ومعرفة الأحكام وتطبيق الأحكام بعد ذلك.

ولهذا يقع عندهم من المراعاة لباب الأحكام والفقه ما يقتضي الأثر على قولهم في مسائل علم الرواية تارة، فإنهم إنما يبغون مسألة الاحتجاج في الجملة، وإن مقصودهم الكلي هو مسألة الاحتجاج، ومسألة الاحتجاج أوسع من مسألة الثبوت عند المحدثين، ولهذا يتجوزون في بعض المسائل ليس على وجه أنهم لا يعرفون ما كان عليه المتقدمون من أئمة الرواية والعلل الكبار كعلي بن المديني والإمام أحمد ويحيى بن سعيد وابن معين وأمثال هؤلاء.

ليس على سبيل الفوات في أكثر هذه المسائل، لأن طرق أولئك الكبار من الأئمة المحدثين الذين اشتغلوا بباب العلل والقول فيه، وميزوا فيه تمييزًا محققًا بليغًا لا يصل إليه الحفاظ المتأخرون من أهل الحديث فضلًا عن متكلمة أهل الأصول.

هذا القدر الذي كان عليه الحفاظ هو في الجملة وليس على سبيل الاستقصاء والتفصيل، هو في الجملة مُدرك عند الحفاظ المتأخرين.

ومُدرك عند جملة من أهل الأصول الذين ينقلون عن أولئك الحفاظ من أصحابهم في مذهب مالك وأصحابهم في مذهب الشافعي وأمثال ذلك.

ولهذا إذا نظرت في علم علوم مصطلح الحديث، وجدت أن الإمام الحاكم -رحمه الله- لما كتب في هذا العلم أعني في علم مصطلح الحديث كتابه المعروف، ويكاد يكون أول كتاب شرح مسائل هذا العلم من جهة فقهها وقواعدها المفصلة، وإن كان سبقه القاضي الرامهرمزي -رحمه الله-، لكن كتاب الحاكم يكاد أن يكون الكتاب اَلْأَوَل المفصل في

قواعد هذا العلم، أما كتاب القاضي الرامهرمزي -رحمه الله- فإن أكثر المسائل التي فيه هي في نظام الراوية، أكثر مما أنه في قواعده أو في كتابه المستدرك.

إنما المقصود أن الإمام الحاكم -رحمه الله- في هذا الكتاب لم يخطه بأقوال المتكلمين، حتى جاء بعد ذلك إمام كبير، وفقيه كبير وهو أبو بكر الخطيب البغدادي؛ فكتب كتاب الكفاية في علم الرواية أو في قوانين الرواية، ولما كان الخطيب جاء على زمنٍ قد انتظمت فيه المذاهب واتصل فيه علم النظر بجملة من فقهاء المذاهب، وتداخلت هذه العلوم وصار يشترك مع أصحابه من الفقهاء في آثار هذه العلوم من جهة كونها علومًا مرتبةً لقواعد الاعتبار والنقد.

فإن أصل قواعد الاعتبار والنقد حتى عند القدماء هي معتبرةٌ بمناط المدارك، وإلا فإن الشرع في ذاته لم يسم أسماء معينة لما يكون كذلك وما لا يكون كذلك، وإن كانت تعتبر بقواعد الشريعة لكنها معتبرة أيضًا بالترجيح بهذه المدارك؛ ولهذا يعدون الخطأ على هذا الاعتبار، ويعدون قبول رواية الثقة تارة وعدم قبولها تارة على هذا الاعتبار، فإذًا هذه القواعد مؤثرة في ابتداء الأمر.

وهي قواعد المدارك الأصلية، وليست القواعد الكلامية، ولكن لما جاء الخطيب ووجد نوع مشاركة بين هذه القواعد، وما كان عليه من الفقه والاتصال بطريقة فقهاء أصحابه؛ دخل في هذا العلم بعض القوانين من قوانين علم الكلام أو ما قرره المتكلمون، وإن كان الخطيب لا يُكثر من تسمية ذلك.

لكن ترى هذا بيِّنًا عنده لما فصل فصلًا صريحًا بين المتواتر والآحاد، بالفصل الذي سار عليه أكثر الحفاظ وأكثر أهل الأصول من بعده، وهو أنه عد المتواتر ما يرويه جماعةٌ عن

جماعة إلى آخره، وعد الآحاد ما دون المتواتر ولم يرع الخطيب -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- عند تقريره لهذا المدرك النظري، وما يقتضيه من مسألة لعلم والقطع وما يكون دون ذلك من الظن، لم يرعى مسألة الرواية من جهة وقوعها في نفس الأمر.

فإن الرواية عند المحدثين التي اتفقوا أنها روايةٌ صحيحةٌ إلى رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، تثبت ويُعلم ثبوتها قطعًا بإجماع المتقدمين من المحدثين، وإن كان لا ينطبق عليها عين هذا القانون الذي ذكره الخطيب وتكلم الناس به من بعده، وهذا أمرٌ معروف عند المحدثين كما لا يخفى.

المقصود أن هذا الباب قد تداخلت فيه هذه المسائل، ولذلكم فإنما في كتب أصول الفقه من مسائل علم الرواية يعتبر قدرٌ منها على التحقيق؛ لأنها مسائل بينة وأما إذا تكلم الأصوليون -رَحِمَهُم اللهُ تَعَالَى- في الجملة عن مسائل رفيعة من هذا العلم.

وأطلقوا فيها القول، أو حكوا فيها الخلاف المطلق كمسائل الاختلاف، فإن باب الاختلاف عند المحدثين هو أغلق الأبواب، أغلق الأبواب عند أئمة الرواية المتقدمين الذين تكلموا في العلل هو باب الاختلاف، وهو أوجه وقد أتى أو مر علينا فيما سلف بعض ذلك، كالاختلاف في الوصف والإرسال وكالاختلاف في الرفع والوقف، وكالاختلاف بين الثقات وما يتفرد به بعض الثقات.

ولما كان غلب على طبقة الخطيب ومن بعده، بل وشيءٌ من ذلك في كلام الحاكم، وإن كان ليس بدرجة كلام الخطيب، انتظام القول في المسائل على الحدود وشاع القول بالحد، وشاع القول برسم الأقوال وإطلاقها، وقل القول بالموازنة وانتظمت العلوم فصار من مقتضى هذا الانتظام أن الأقوال تُطلق، وصار منهم من يطلق بأن زيادة الثقة مقبولة.

ويقابل ذلك قوم فيقولون: إن زيادة الثقة ليست مقبولة؛ لأن هذا المنهج المتعلق بالحدود ورسم العلوم، وإطلاق الأقوال، ووصف الأقوال هو الذي غلب، وصار التعليق بالموازنة كأنه وجه من التوقف.

حتى صاروا يعدون بعض المعلقين من المتوقفين، فصاروا يحكون عن بعضهم بأنه توقف في هذه المَسْأَلَة لما لم يروا له إطلاقًا، وصار كثيرٌ من محققي هذه الطبقة إذا أرادوا التحقيق فيها قيدوا الإطلاق بأوصاف أو صفات.

ويرون أن هذا التقييد بالوصف أو الصفة على أي وجه كانت، يرون أن هذا التقليد يُحكم القول، كقولهم مثلًا بأنه إذا تعارض الوصل والإرسال فإنه يقدم الأكثر، أو القول بأنه يُقدم الأحفظ، أو نحو ذلك من الأوصاف التي يقيدون بها؛ فلا يجعلون أقوالهم مطلقة، ويقع لهؤلاء أن هذا التقييد يُحكم هذه المَسْأَلَة، مع أنك إذا رجعت في نوع من هذه المسائل ولا يقال في جميع المسائل وإنما في نوع منها، وجدت أن الإطلاق فيها عند المتقدمين متعذرٌ تعذر صحيحًا.

وهذا في الجملة لا يخفى على حفاظ الحديث المتأخرين قاطبة، وإن خالفوه في بعض مختصراتهم، فأطلقوا قولًا كالحافظ ابن حجر -رحمه الله- فإنه يُطلق مثلًا في بعض المسائل إطلاقًا، فيقول: مثلًا في زيادة الثقة بأنها مقبولة ما لم تقع منافية، وهذا ذكره في كتبه وخاصةً في مختصره في النزهة، التي شرح فيها النُخبة، فإنه يقول في النخبة: بأن زيادة راويه مقبولة ما لم تقع منافية.

مع أن الحافظ ابن حجر مثلًا: لا يخفى عليه مثلًا المتقدمين من الأئمة لا يطلقون هذا الإطلاق، بل إنه فوق كونه لا يخفى عليه؛ فإنه إذا قيل لا يخفى عليه قد يقول قائل هذا

وجه من التحكم فإنه ربما خفي عليه، فيقال: مقامه في العلم والمعرفة يوجب ذلك من جهة، وصريح كلام الحافظ ابن حجر في النكت على مقدمة ابن الصلاح وغيرها، صريح في أن علمه بطريقة المتقدمين التي سماها وسمى أهلها علم بينٌ معروف.

وإنما نقول: اَلْأَوَل بأن مقامه في علم الرواية عند المتأخرين باعتباره من الحفاظ المتأخرين مع وجود كلامٍ صريح له؛ ليسري ذلك على غيره ممن لم يُصرح بذلك، فإن الحفاظ الذين هم من حفاظ الحديث المتأخرين، لا يصح أن يضافوا إلى الجهل بطريقة المتقدمين جهلًا من الأصل إذا أطلقوا بعض الأقوال.

فإن قيل: هذه الأقوال التي أطلقوها فما وجهها؟ قيل: لهم نظر في ذلك وكثير من هذا النظر الذي يقررونه يراعون به طريقة الاحتجاج، التي انتظمت عند علمائهم من أهل المذهب، كالشافعية مثلًا ولا سيما أنهم وجدوا الإمام الشافعي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- يتجوز في زيادة الثقة كما هو معروف، ولا يضيق فيها كما هي طريقة بعض الكبار من المحدثين المحققين، والتضييق هنا ليس على سبيل الذم وإنما التضييق بمعنى الضبط أو ما يدل على هذا المعنى كطريقة الإمام أحمد وأمثاله.

فالشاهد أن هذا النَّوْعُ من الحفاظ يفرقون عن متكلمة أهل الأصول، فإنهم أعلم بهذا الباب وإن كانوا لا يصلون إلى تحقيق الدرجة التي عليها المتقدمون، فإذا قيل: فهذه المسائل، قيل: هذه المسائل وهي مسائل الاختلاف والوصل والإرسال الذي يتفرع عنها، أو مسائل الاتصال وأفراد الثقات وما إلى ذلك، هذا النَّوْعُ من علم الحديث هو مقول عند المتقدمين على الموازنة، وليس على الحد والإطلاق.

ولما يقال: أنه مقولٌ على الموازنة فإن لهم في ذلك قواعد، ثم هم في بعض هذه القواعد في بعض هذه القواعد يختلفون، وفي جمهورها يتفقون، فإن قيل: بأنهم لا يختلفون البتة في القواعد، قيل: هذا غير مُسلم؛ لأن بعض ما يمكن أن يسمى من هذه القواعد قد صرحوا بالاختلاف فيه، وأنت ترى في كلام الإمام مسلم في مقدمته وفي كتاب التمييز بعض الرأي الذي يخالف رأي بعض أصحابه كالإمام البخاري وغيره، وهي في بعض المسائل التي لها وجه من قواعد هذا الباب، ولكن أولئك المتقدمين في جمهور هذه القواعد يتفقون.

ثم إذا اتفقوا في هذه القواعد، وهي قواعد موازنة في الجملة أكثرها قواعد موازنة، صار التطبيق يتفاوت على أعيان الرواية؛ ولهذا إذا سبرت السابقين وجدت أن ثمة تفاوتًا؛ فإنك إذا نظرت في طريقة الإمام أبي عيسى الترمذي -رحمه الله- في جامعه وجدت أنه توسع مع أنه في الجملة مُتقدم، ولا يصح أن يُفرق بينه وبين يحيى بن سعيد أو بين الإمام أحمد بجملة من السنوات التي ليست بالغة، فإن قانون هذا العلم لم ينخرم بهذه السرعة ما بين الإمام أحمد وأبي عيسى الترمذي فليس بينهم شيء يُذكر حتى يقال أنه صار متأخرًا، فالترمذي لا يعد متأخرًا بالمدارك الصحيحة العلمية والعقلية.

ولكنه وجه من طريقة الرواية عندهم، ولهذا تجد أنه يتتبع رأي الإمام البخاري وهو شيخٌ له كما تعلم يتتبع رأي البخاري في مسائل ولا يستعمل رأي البخاري في مسائل أخرى قد نص البخاري فيها على قول.

فهو يقول برأي محمد بن إسماعيل الإمام البخاري -رحمه الله- في مسائل، وتجد أنه في بعض الرواية يبتُ فيها ولا يذكر رأي البخاري مع وجود رأيٍ للبخاري فيها، بل أنه في بعض المسائل صار قوله فيها أغلق من قول الإمام البخاري.

ولهذا تعقب بعض الرواية التي خرجها البخاري بل وخرجها مسلم في صحيحه في بعض الحروف. ككلامه في حديث **«من قتل نفسه بحديدة»**، وكلام الأعمش تفرد الأعمش عنده بها فللإمام الترمذي فيها كلام.

المقصود أنه لا يُطبق على هذه الطريقة التي هي فيها توسعٌ في القبول، وكذلك في طريقة الإمام أبي داوود، وأعلى منهم في طريقة الإمام النسائي فإنه أبلغ في تتبع مسائل العلل من الإمام أبي داوود والإمام الترمذي.

المقصود أن هذا الفرق ظاهر، وكذلك إذا قارنت بين طريقة الإمام مسلم وبين طريقة الإمام البخاري؛ وجدت أنهم يشتركون في عامة القواعد وفي نظام التطبيق في الجملة ولكن هنالك بعض الاختلاف، ومثله ما بين طريقة الإمام البخاري، وطريقة الإمام أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-.

وهذا التوسع هو ليس بداية التوسع، كما يقوله البعض أنه من طبقة الترمذي ومن بعده ظهر التوسع، بل إذا رجعت إلى من قبل هؤلاء، قبل الإمام أحمد وقبل البخاري ومن بابٍ أظهر قبل الترمذي وأمثاله، فإنك تجد بعض من يتوسع في بعض الرواية على طريقة ليست هي الطريقة التي عليها يحيى بن سعيد أو الإمام أحمد في بعض طريقته، أو الإمام ابن المديني وأمثال هؤلاء.

فإن قيل: فمن مثل هذا؟ قيل: كالإمام مالك -رحمه الله-، فالإمام مالك أوسع من طريقة هؤلاء في احتمال الرواية؛ ولهذا احتمل في موطأه جملة من الروايات التي لم يحتملها أمثال: يحيى بن سعيد، وأمثال ابن المديني، وأمثال البخاري، وأمثال الإمام أحمد.

فهذا سببه وجوهره هو: أنهم متفقون على جمهور القواعد، متفقون على جمهور نظام التطبيق، ولكن هنالك بعض الاختلاف؛ لأن هذا الاختلاف كأنه اختلافٌ أشبه ما يكون بضروري الوقوع، لا من جهة أحكام الشرع وإنما من جهة المدارك، لما؟ لأن هذه القواعد لما صار جمهورها قواعد موازنة فقواعد الموازنة يصعب طردها وهم لا يريدون الطرد كما أراده بعض المتأخرين.

الحاكم لما جاء -رحمه الله- أراد الطرد وطبق طريقة الطرد في مستدركه ولهذا تجد أنه بت في أحاديث بأنها على شرط الشيخين -رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالَى ورحم الله الجميع- وكذلك في قواعده في علم الحديث طبق غلب عليه طريقة الطرد.

ولما جاء الخطيب في الكفاية صار عامة قوله في الطرد، ثم صار المتأخرون لا يقررون لاستقرار المسائل إلا طريقة الطرد، تارة بالإطلاق وبعض محققيهم يعلق بها الشرط والوصف.

فيُطلق القول بحكمٍ ولكنه يقيده بشرط أو صفة، ويُرى هنا أن هذا التقييد بالشرط والصفة كأنه بلغ درجة التحقيق التي كان عليها أولئك المتقدمون من المحدثين، فإنهم لم يروا أولئك المتقدمين يطلقون، فصاروا يقيدون بالشرط والصفة لينتظم ملائمةً مع طريقة المتقدمين، ولكن المتحقق في هذا النَّوْعُ وهذه الجملة من علم الرواية وليس في عمومها: أن الشرط والصفة لا يكون صحيحًا ولا يقال لا يكون كافيًا، بل لا يكون صحيحًا إذا

رُبِط القول به أو قُيد القول به؛ لأن الشرط إذا قُيد القول به لزم مطلقًا، والوصف إذا قُيد القول به لزم مطلقًا، فحقيقته عند التحقيق أنه قولٌ مطلق لكنه زيدَ في درجة حكمه.

وإلا فإن الشرط لا ينخرم، والوصف لا ينخرم، فليس هو القول بالموازنة التي يستعملها المتقدمون، وإذا كان كذلك فينبغي أن تؤْخذ هذه المسائل على هذه الدرجة من العقل والعلم، ولا يُتوسع في دفع ما قرره المتأخرون -رحمهم الله-، وإنما يُبتغى التحقيق في طريقة المتقدمين وكذلكم لا ينبغي أخذ طريقة المتقدمين بغلو بل لا يصح ذلك.

فإن بعض من يريد الانكفاف عن طريقة المتقدمين يزيد فيما يضيفه إلى المتقدمين من أئمة الحديث، وهذه الزيادة لها أسباب ولكني أذكر سببًا واحدًا حتى نعود إلى ما وقفنا عليه في كلام المصنف، وإنما أخص هذا السبب لأهميته.

كثيرٌ ممن يقرر في علم الرواية بعد تلك الطبقات من العلماء، ثم ينزع إلى طريقة المتقدمين جملةٌ من الباحثين يصفون طريقة المتقدمين، ويجعلون لها وجهًا يجزمون به ويطردونه في التطبيق، ثم إذا أردت أن تصل إلى هذا الوجه الذي تحصَّل لهم، وجدت أن كثيرًا منه أو أكثره أخذوه من كلامهم في العلل.

أي من كلامهم في كتب العلل، وتعرفون أن ثمة جملة كتبها الأئمة في العلل، كالعلل للإمام أحمد وكالتاريخ الكبير للإمام البخاري؛ فإنه فيه جملة من القول بالعلل، وكالعلل لابن أبي حاتم -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- وهو في كثيرٌ من الأمر عيال على كلام الإمام البخاري في التاريخ، وبعد ذلك أبو الحسن الدار قطني -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في كتاب العلل.

المقصود: أن هذه الطريقة التي يرونها ثم يجد بعض الباحثين أن الأئمة -رَحِمَهُم اللهُ تَعَالَى- في تلك الكتب، وفي أجوبة الكبار في مسائل العلل يعلون الروايات، وقد تكون من رواية الثقات وأفراد الثقات، فيقع عنده لبثٌ بأن هذا المنهج فيه اضطرادٌ عندهم.

لكن هذا التحصيل خطأ، لما؟ لأن الأصل في كتب العلل أنها تذكر الأحاديث المعلولة، ولذلك في الكتب الصحاح مثلًا كصحيح الإمام البخاري أو صحيح مسلم كثير من أحاديث الثقات المُفردة التي تشترك مع الأحاديث المعلَّة من جهة الإفراد المحض، فليست العلة هي في التفرد من حيث هو وجهٌ محض يوجب الإعلال؛ ولهذا لو أردت أن تعد في الصحيحين من الأحاديث المفردة؛ لعددت جملةً جعلها البخاري من عالي الصحيح ومن أجود الصحيح عنده، مع أنه عل في التاريخ بعض الأحاديث بالتفرد فهل محض التفرد هو العلة؟ ليس كذلك.

ولهذا كما أنه لا يصح في العقل ولا في العلم أن تصحح التفرد مطلقًا استنادًا إلى بعض التفرد الذي في الصحيحين بل بعضه يُتفق عليه.

كذلك لا يصح أن تُعل بالتفرد استنادًا لما في كتب العلل؛ لأن كتب العلل في الأصل إنما هي مقولةٌ ومجموعة ومكتوبة لتتبع ما فيه علة ليست ظاهرة، كالانقطاع الصريح، أو كذب الراوي الصريح أو ما إلى ذلك.

ولهذا تحصيل مذهب المتقدمين عالي ليس أمرًا سهلًا، وليس هو معرفة ببعض القوانين من قوانين الرواية وقواعدها، وليس هو معرفة ببعض الأمثلة التي أجروها وطبقوها، وإنما هو وجهٌ واسع وفيه موازنة، ولا يصح اختصاره بدعوى أنه مذهب صريحٌ دقيقٌ منتظم عندهم في قواعده وتفاصيله وتطبيقاته، هذه دعوى عارية عن الصحة.

هو مذهب منتظم بلا شك، لكن كلمة الانتظام على فقهها، منتظم في جمهور القواعد لا في جميع القواعد.

والدليل ما أسلفناه وجود اختلاف في القواعد ليس في الأمثلة، وهذا سمي له بعض القول، ولعله يحصل -إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى- في درس أو نحو ذلك في علوم الحديث توسع في هٰذَا.

إنما المقصود أن بعض القواعد فيها اختلاف، وكذلك قوانين التطبيق فيها أيضًا اختلاف، لكن الجمهور من هذه القوانين أو القواعد يتفق المتقدمون عليها؛ ولهذا اختلفوا في بعض الأعيان من الأحاديث.

هل اختلافهم راجعٌ إلى القواعد؟ يرجع بعضه إلى القواعد، وإن كان أكثره ليس كذلك، ثم إن المتقدمين اختلافهم في هذه الدرجة قليل مقارنة بما عليه الطريقة المتأخرة، وبهذا تعلم أنه لا خلاف أن منهج المتقدمين في علم الرواية أعلى وأجل هذا أمر من المقطوع به.

كما أنك تقول: إن طريقة المتقدمين من الفقهاء أعلى من طريقة المتأخرين، لكن الشأن ليس في هذه الجملة فإن هذه جملةٌ سهلة ومعلومة ومستقرة، ولكن الشأن في تحصيل تلك الطريقة، وليس من نسب نفسه إلى طريقة صدق عليه أنه قد حصلها، لأن التحصيل إنما يعتبر بالعلم والتطبيق الذي فيه انتظام وصحة، وإن كان مادة الاجتهاد لا تنفك عن هذا الباب.

ولهذا الشافعي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- مثلًا في رسالته ألم يقرر بعض القواعد المتعلقة بعلم الرواية؟ إنما تلّمسها الإمام الشافعي وجهًا رآه بين طريقة أهل الكوفة وبين طريقة المحدثين، فإنه في بغداد عرف طريقة المحدثين كالإمام أحمد وصار له معه صحبة معروفة.

ولكنه فيما استقر في رسالته لم يقرر القواعد التي كان عليها الإمام أحمد وأمثاله من كبار المحدثين، وإن كان لم يبعد عنها بعدًا بينًا.

فهذه المسائل ينبغي أن تؤخذ على هذا الاعتبار ولعله -إنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى- يأتي لها مزيدٌ من التفصيل.

إنما المقصود: أن باب الاختلاف الذي سبق هو أعلى مسائل علم الرواية من حيث معرفة العلل، ولهذا بنى الإمام الدار قطني -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- كتابه العلل على المختلف من الرواية، عامة ما في كتاب الدار قطني في العلل هو مختلف الرواية؛ لأن هذا الاختلاف إذا جُمِع وفُتش فيه بان منه وجه الرواية الصحيحة.

وإلا فلهم تحقيقات الحافظ ابن حجر له تحقيقات، وإن كان يختلف قوله كما سبق الحافظ ابن رجب الحنبلي له تحقيقات، بل حتى أبو عمرو بن الصلاح -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- له تحقيقات في ذلك، وإن كان في مقدمته غلب عليه الإطلاق؛ لأنه يقرر أصولًا تنتظم في مذهب الإمام الشافعي إذا استدلوا بها بعد ذلك.

وقد ينقل من مذاهب أهل الحديث ما يُتعقب فيه، هذا يرد على الأصل في الأمور العلمية أنه قد يفوت شيءٌ أو يُختلف في فقه شيء، لكن أنه على سبيل البعد عن تحقيق هذه الطريقة مطلقًا الجواب: لم يكن الأمر كذلك.

ولهذا الإمام أبو داوود -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- لما كتب هذه السنن في الرواية وصار ما يسكت عنه يعده صالحًا هو صالح للعمل، وهذا قاله أبو داوود -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- كما تعلم في رسالته لأهل مكة سكت عنه وما سكت عنه فهو صالح أي صالح للعمل.

الإمام مالك كما أسلفت في موطئه ذكر أحاديث وعمل بها وبنى رأيه في الموطأ بناء صريح عليها؛ لأنه يراها مما يصلح لأن يُحتج به، فهذا منهج ينبغي اعتباره.

المتن:

قال الإمام أبو وليد الباجي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في كتابه **[الإشارة في معرفة الأصول]:**

«قال: فصلٌ:

يجب العمل بما نقل على وجه الإجازة، وبه قال عامة العلماء، وقال أهل الظاهر: لا يجوز العمل بالإجازة إلا أن تكون مناولة، وأن يكتب إليه المجيز أن الكتاب الفلاني أو الديوان الفلاني بعددٍ من ذلك من روايتي عن فلان، فارو ذلك عني.

قال: والدليل على ما نقوله: أن من كتب إلى غيره أن الكتاب الفلاني أو أن ديوان الموطأ وغيره من الكتب المعلومة رويته عن زيد، فاروه عني إذا صح عندك، يحتاج في ثبات الكتاب عنده إلى نقل الثقة، ثم يحتاج في تصحيح كتاب الموطأ والعلم بأنه مماثل لأصل المُجيز له إلى نقل ثقة أيضاً.

قال: فتحصل له الرواية بعد ثبات ذلك عنده من طريقين، وإذا قال له مشافهة ما صح عندك من حديثي فاروه عني، لم يحتج في ذلك إلى إخبار ثقة، بإن هذا الكتاب رواه المجيز له عن فلان فلا يحتاج أن يصح ذلك عنده إلا من طريق واحد.

قال: ثم إذا ثبت وتقرر أن في النوع الأول تصح إجازته فبأن تصح هاهنا أولى وأحرى».

الشرح:

نعم في الإجازة على وجهين أنها طريق صحيح للتحمل، ثم يبحثون بعد ذلك في مسألة العمل بما نُقل على وجه الإجازة، ولما كان المصنف إنما يقرر في الأصول أي: في أصول الفقه ذكر مسألة العمل وابتدأ بها في هذا المختصر.

والإجازة: نوع من أنواع تحمل الرواية، وتكون بالمشافهة أو الكتابة للمجازلة، وهي أنواع كثيرة.

وأصلها في الاصطلاح في كلام العرب، هي **في الاصطلاح**: نوع من أنواع تحمل الرواية وأصلها في كلام العرب هو: إما إنها مأخوذة من الانتقال والعبور فيقال: جاز المكان إذا انتقل منه.

ويقع هذا في كلام العرب كما تعرف، ومنه قول امرؤ القيس:

فلما أجزْنا ساحة الحيِّ وانتحى بنا بطنُ خَبْتٍ ذي حِفافٍ عَقَنْقَلِ

هذا وصف للأرض إنما قال أجزنا ساحة الحي، أي: انتقل مع هذا الشخص الذي معه، ولكنه يقع في كلام العرب في شعرها في الانتقال الذي فيه تدبير، وليس أي انتقال من محل إلى محل يقولون فيه جاز، وإنما يقولون: جاز المكان ومثل ما قاله امرؤ القيس هنا: "فلما أجزْنا ساحة الحيِّ"؛ لأن في جوازه بمن معه التدبير والحيلة.

وقيل: بأن الإجازة معتبرةٌ بالجواز الذي هو الإباحة، ويقال: أجاز له أي: أباح له وأذن له، يقال: أجازه بمعنى أذن له، ولهذا هل تقال: الإجازة أجزته أم يقال: أجزت له؟ فيها وجهان عند أهل الحديث، والمشهور عندهم أجزت له.

ولهذا قال العراقي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-:

أجزتــه ابــن فــارسٍ قــد نقلــه   وإنما المعــروف قــد أجــزت لــه.

يقول العراقي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: أجزته ابن فارس قد نقله؛ اللغوي: "أجزته ابن فارسٍ قد نقله وإنما المعروف قد أجزت له" ولكن الأظهر أن كل هذا واسع، فيقال: الانتقال على معنى أن الرواية انتقلت إلى المجاز له، أو أنه من باب الإذن؛ لأن الإجازة لا بد فيها من ذلك، وهي أنواع كثيرة، وهي معروفة عند المتقدمين، ولكن مما يُنبه في مسألة الإجازة إلى القول في الإجازة إلى بعض المقدمات أختصر منها على مقدمتين:

المقدمة الْأُوْلَى: أن الإجازة تنوعت كثيرًا فصارت الأحكام التي يقال فيها بالجواز أو عدمه أو نحو ذلك، لا يلزم أن تنطبق على كل هذه الأنواع التي فصلت، فإنهم فصلوا في أنواع الإجازة كثيرًا.

فإذا نظرت في كتب أهل الحديث المتأخرة، وجدت أنهم يذكرون أنواعًا كثيرة للإجازة.

والحافظ ابن الصلاح ذكر لها أنواعًا كثيرة، وكذلك العراقي في ألفيته ذكر فيها أنواعًا كثيرة؛ ولهذا يقول العراقي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: "ثم الإجازة تلي السماع"؛ يعني هي رتبتها بعد السماع، وهذا الذي عليه الجمهور أن السماع أعلى منها، وقال قومٌ بأنهما سواء، وقدم

قومٌ الإجازة على السماع، ولكن هذا المذهب مفسر، لم يقل أحد أن بالإجازة مطلقًا أولى من السماع، هذا المذهب مذهبٌ مُفسر، وإنما أشرت له لأنه يقع في بعض كتب مصطلح الحديث الحكاية له، ولكنه مذهبٌ مفسر أي بمعنى لا يدل على الإطلاق البتة.

لكن المستقر أن الإجازة بعد السماع، ولهذا قال العراقي: "ثم الإجازة تلي السماع" ونوعت لتسعة أنواع؛ أنواعها التي ذكرها تسعة، وذكر غيره أكثر من هذه التسعة، ولهذا إذا عرفنا أنها أنواع لا يلزم أن الأحكام التي تقال تنطبق على سائر الأنواع، فمثلًا: ذكروا الإجازة للطفل، وذكروا الإجازة لمن لم يولد، هذا نوع من أنواع الإجازة التي تكلموا فيها.

هل هذه الأحكام التي تُقرر تنتظم على هذه الطريقة؟ ثم العالي منها الذي فيها تعيين للمجاز والمجاز به ويعني تعيينٌ للمجاز له والمجاز به، وهو النَّوْعُ العالي منها هل ينطبق على النَّوْعُ النازل منها؟ لا، لذلكم الأحكام التي في كتب المصطلح عن الإجازة، أو في كتب أصول الفقه إنما يذكرون هذا من حيث الأصل.

ولكن مقام الفقه يقتضي مع كثرة تشقيقهم لأنواعها حتى عدوها كثيرة، كما سبق الإشارة له يقتضي ذلك ألا تُطلق هذه الأحكام التي نقلت، ولا سيما نقل عن بعض المتقدمين من الأئمة كالإمام أبي حنيفة والحنفية الأوائل، أو كالإمام مالك والمالكية الأوائل وعن الإمام أحمد وأمثال ذلك.

ولهذا هذا الباب باب الإجازة من أكثر الأبواب التي لم تستقر فيها الأقوال، فإن الأحناف مختلفون في كثير منه والشافعية كذلك، والمالكية كذلك، والحنبلية كذلك، بل

وما يُنقل عن الأئمة تختلف فيه الرواية، بل إن بعض أصحاب الشافعي مثلًا وهذا إنما يُذكر التي تتبين هذه المقدمة.

بعض أصحاب الإمام الشافعي كالإمام أبي المعالي الجويني، يقول عن الإمام الشافعي في بعض مسائل الإجازة قال: بأن الشافعي متردد في هذا النَّوْع، لما يصف الجويني الشافعي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- بأنه تردد في هذه الدرجة من الإجازة؛ هذا يدل على عدم استقرار القول، ما سببه؟ له سبب، ولكن جوهر هذا السبب تنوع درجات الإجازة، وأنت إذا سمعت هذه الدرجات ولو اتسع فقط التي ذكرها العراقي فضلًا عما زاد عليها أو تبين لك أن منها العالي، ومنها النازل وأنها يتعذر في قوانين العلم وقواعده أن تستقر على حكم واحد.

ولهذا كثر فيها الاختلاف كما سبق وادعى بعضهم فيها إجماع كالمصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- فإنه ذكر في بعض كلام له الاتفاق على العمل بها وتُعقب ذلك، تعقبه بعض المالكية وتعقبه غيرهم من الشافعية وغيرهم، ولهذا حتى أبو عمرو بن الصلاح -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- ذكر هذا وتعقبه، ومثله العراقي بعد ذلك في ألفيته فإنه لما قال:

ثم الإجازة تلي السماع ونوعت لتسع أنواع

أرفعها بحيث لا مناولة تعيينه المجاز والمجاز له

ثم يقول بعد ذلك: "وبعضهم حكى اتفاقهم على جواز ذا" أي: على جواز هذا، والباجي هنا وهو صاحب الكتاب بين يدينا له كلام كما سبق في العمل بها، فصار العراقي يقول نقلًا عمن سبقه قال: "وبعضهم حكى اتفاقهم على حواز ذا وذهب الباجي إلى"؛ ما هو المذهب الذي ذهب إليه الباجي؟ جواز العمل بالإجازة مطلقًا.

ثم يقول: "ورده الشيخ" يعني ابن الصلاح، "ورده الشيخ بأن للشافعي قولان"؛ أي: أن الإمام الشافعي له قولان في مسألة الإجازة، خالف فيها دعوى أو نقض بها انتقض بها دعوى الإجماع.

الإمام مالك -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- كذلك نُقِل عنه بالإجازة كلام، ونُقِل عنه أنه كره الإمام أحمد، لكن الجمهور على العمل بها، والجمهور على قبولها ولهم في ذلك حكمة، ولا سيما العصور المتأخرة بعد انتظام الرواية قالوا: لتبقى سُّنة الإسناد في هذه الأمة؛ لأن الإجازة تُبقي هذه السنة وإن كانت من الأمور التي لا ينبغي أن تؤخذ إلا على وجه معتبر، وأما إضافتها على أوجهٍ نازلة فإن هذا قد لا يحقق الغرض المقصود عند من أجازها من أهل العلم.

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: **«يجب العمل بما نُقل على وجه الإجازة وبه قال عامة العلماء»** هذا على رأي الباجي ولكن فيه خلاف.

الباب الذي بعده:

المتن:

قال: بابٌ: [أحكام الناسخ والمنسوخ].

قال: «النسخ هو إزالة الحكم الثابت بالشرع المتقدم، بشرع متأخر عنه، على وجهٍ لولاه لكان ثابتاً، وذلك أن الناسخ والمنسوخ لا بد أن يكونا حكمين شرعيين، فأما الناقل عن حكم الأصل أو الساقط بعد ثبوته وامتثال موجبه فإنه لا يسمى نسخاً».

الشرح:

أحكام الناسخ والمنسوخ، ولكن قبل أن ندخل فيه نعود إلى الْمَسْأَلَة السابقة كباب وليس كتفاصيل مسائل، وهو أن طالب العلم يجب أن ينظر في هذا النَّوْع من المسائل بهذا الاعتبار، وهو أن كثير من المسائل تتنوع تاريخيًّا، يعني مع البحث التاريخي للعلماء يدخل عليها أنواع لا تتطابق مع ما يقوله السالفون أو ما عليه السالفون.

فإذا أطلقت فيها أحكام أو حكي عن مذاهب أو عن أئمة متقدمين فيها أحكام، لأن هذا الاسم كان موجودًا في زمنهم كالإجازة، أو لأنه اسم انتظم بعد ذلك وإن لم يكن موجودًا في زمنهم لا يلزم أن هذه الأحكام تنزل على السالفين، تنزل على مذاهب الأئمة، تنزل على إطلاق الأئمة؛ ولهذا كثر في هذا النَّوْعُ من المسائل الرد وكثر في هذا النَّوْعُ من المسائل الاعتراض.

حتى كأنه يكون من الاعتراض الصريح كيف يُحكى الاتفاق على حكم مع أن بعض الكبار صرح بخلافه؟ السبب في هذا يعود إلى الإجمال يعود إلى أن هذه المسائل قد قيل فيها أقوال مجملة، ثم فُرعت إلى صور وفُرعت إلى أنواع، فإذا وصل إلى الباحث أو الناظر في هذه المسائل للاسم كاسم الإجازة مثلًا، أو غير ذلك من الأسماء ولكنه الاسم الذي بين يدينا آنفًا، صار ينظر في أحكامها فإذا وجد حكمًا متفقًا عليه جعله متفقًا عليه في كل باب الإجازة وإذا وجد حكمًا مختلفًا فيه رجح في هذا الاختلاف وأخذ ما يراه راجحًا أو ما يقرر عند بعض المحققين راجحًا وجعله مضطردًا في أحكام هذه الإجازة، ولكنك لو جمعت كلامهم فيها وتتبعته وجدت فيه قدرًا من التعارض عند التحقيق، ما سبب هذا التعارض؟

سبب هذا التعارض ليس هو اختلاف، وإنما هو تعارض وهذا التعارض هو سببه أن الإجازة أنواع وأنها وقعت على أوجه، ولهذا دائمًا الأحكام يجب أن تتبع أوصافها.

الأحكام قاعدة مهمة، الأحكام لا تتبع الأسماء من أكثر ما يقع فيه الغلط عند كثير من الباحثين اليوم: أن الأحكام تتبع الأسماء الاصطلاحية، الأحكام لا تتبع الأسماء الاصطلاحية، الأحكام تتبع الأوصاف.

وإلا كما تعلم وهذا المنهج الذي عليه الأوائل من أئمة العلم، سواءً في اللغة أو في علوم الشريعة في الفقه وفي الحديث وفي أصول الفقه إلى آخره.

ولهذا تجد أنهم قرروا الأحكام وبنوها مع أن أكثر الاصطلاح لم يكن في زمانهم، أو كثيرٌ من الاصطلاح لم يكن في زمانهم، فالأحكام ولا بأس أن نعود هذا العود قبل الدخول في مسائل النسخ لأن هذه المسائل المتعلقة بالمنهج هي أهم ما يكون الآن.

الأحكام لا تتبع الاسم الاصطلاحي وإنما الأحكام تتبع الأوصاف.

إلا إذا كان الاسم شرعيًّا منضبطًا كاسم الصلاة والصيام فهذه الأسماء تتبعها الأحكام. لما؟ لأنها أسماء الشريعة ذكرها الله ورسوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، أما الأسماء الاصطلاحية فهي معتبرة بذاتها.

وقد يقول قائل: أليس لا مشاحة في الاصطلاح؟ نقول: لا، بل أكثر من أنه لا مشاحة في الاصطلاح، اصطلاحات مباركة واصطلاحات صحيحة ليس لأن المشاحة فيها وعدمه، هي صحيحة ومعبرة ومدققة في الاختيار.

اللغويون لما اختاروا الأسماء دققوا فيها لما قالوا هذا حال، لماذا قالوا هذا حال؟ ولماذا قالوا هذا تمييز، ولماذا قالوا هذا نائب فاعل، دققوا في هذه التسمية، ومثل علماء الأصول أو علماء الحديث ليس الإشكال في تعثر الاصطلاحات، الاصطلاحات مأخوذة بانتزاع رفيع في العلم كاختيار.

لكن هو الشأن أن الاصطلاح يكون تحته صفات، أو يكون تحته شروط أو يكون تحته أنواع أو أقسام أو أوجه أو يختلف إلى آخره أو يكون اصطلاحًا لم يستقر.

فالأحكام إذا قيلت لا ينبغي أن تتبع هذا الاصطلاح في التجريد، وإنما يجب أن تتبع الأوصاف ليكون الحكم ملاقيًا للوصف هذه مسألة في المنهج العلمي.

المَسْأَلَة الثَّانِيَة في المنهج العلمي: حسن الاستكمال لقراءة المسائل الكبار أو ترك قراءتها.

المنهج الصحيح لطالب العلم في المسائل الكبار في علم الفقه في علم أصول الفقه، في علم اللغة، في أي علم، هذه ليست من فروض الدين الواجبة على أعيان المسلمين مثل: الصلوات الخمس، وصيام رمضان، والحج لبيت الله الحرام والمعرفة بأصول أحكام الدين، ما أحل الله وما حرم الله، إلى غير ذلك مما هو واجبٌ على عموم المسلمين.

أما إذا جئت لهذه الكبار من دقائق مسائل البحث والاجتهاد والنظر في علوم الشريعة أو علوم اللغة أو نحو ذلك، فإنك كما أنك تعتبرها بالأوصاف مع استعمالك الاصطلاح لا تُلق الاصطلاح ولكن استعمل الأوصاف وهو الأصل.

الثَّانِي: أنه لا بد لهذا النَّوْعُ من المسائل ولا سيما التي فيها معترك في البحث، لا بد أنها تقرئ إما باستكمال، وإما أن الباحث يدع القول فيها؛ لأن قوله فيها ليس بلازم.

قول الباحث في بحث أو كلام، قولٌ ليس بلازم عليه ولا مصلحة لأهل العلم أو لعموم المسلمين، أو لطلبة العلم أو لعموم المسلمين، لأن القول في هذه المسائل بقدر الناقص يضر ولا ينفع.

وقد يقع توهم، قد يظن الناظر أنه استكمل القول وهو لم يستكمله، ولهذا العلوم لا بد فيها من الصبر، وما من علم إلا وفيه باب فيه إغلاق يحتاج إلى صبر وإلى ملكة رفيعة في فقهه وإلى استقراء واسع، أو أن طالب العلم يشتغل بما دونه، وربما كان اشتغاله بما دونه خيرًا له وخيرًا لغيره.

وكثيرًا ما يقع التوهم في أن الناظر يقول: قرأت أو جمعت وهو لم يقرأ ولم يجمع على الوجه الصحيح.

القاعدة الثالثة في المنهج: أن التقليد في هذه المسائل المغلقة ينبغي أن يكون للكبار الذين عندهم سعة في الاستقراء، فإذا كانت هذه المَسْأَلَة قد استقرأها بعض الكبار ممن جاء بعد طبقة الأئمة.

كالإمام ابن تيمية مثلًا في بعض أبواب الشريعة التي اعتنى شيخ الإسلام بتقريرها، أو غيرهم من أهل العلم كلهم في بابه، وقال الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: **﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ﴾ [الأنعام:٩٠]**. وقال الله في الصحابة: **﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ [التوبة:١٠٠]**.

كل هذا يدل على أن هذا منهج ثم يقع في بعض مسائل التقليد العلمية التي لا ينبغي البناء فيها على التقليد لمن لم يكن محققًا فيها.

ولهذا هذا الدين كما نعلم يقوم على الإخلاص لله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- والعلم، وكما أن الإخلاص لا بد من تحقيقه وتجنيبه ما ينافيه فكذلك العلم يجب أن يؤخذ أخذًا رفيعًا بليغًا، وإلا فإن طالب العلم أو الباحث ما كُلِف أن يبت في هذه المسائل، أو أن يتعصب لتقليدٍ فيها ليس على وجه متين، وليست هذه المسائل مسائل مُغالبة بحيث كل باحث ينتصر لطريقته وهذا الطالب ينتصر لطريقة هذا الباحث؛ هذه المسائل الديانة ومسائل علم الشريعة التي ترجع إلى فقه كتاب الله، وسنة نبيه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وما درج عليه علماء الشريعة، وأئمتها كالأئمة الأربعة -رَحِمَهُم اللهُ تَعَالَى- أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد في مناهجهم العلمية.

وكذلك أئمة كل علم في بابه، كأئمة الحديث أو أئمة اللغة أو غير ذلك، فهذا الترفق هو أنفع ما يكون لطالب العلم، وهو أتقى له عند الله وأصلح له في علمه، أما أنه أتقى له عند الله فلأن الله يقول: **﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء:٣٦]**.

وأما أنه أنفع في علمه؛ لأنه إذا استعمل هذا الترقي استكمل درجةً حسنة بعد ذلك، وأما إذا استعجل البتة بقي على هذا التوهم الذي بته في أول الأمر بوجه غلط بقي عليه وهو لا يعرف كيف بته وإنما كما قال اَلْأَوَل: **«إِذَا قَالَتْ حَذَامِ فَصَدِقُوهَا فإن القول ما قالت حذام»**.

مع أنك لو قلت له إذا قالت حذام؛ لما قال حذامِ؟ لماذا ما قال حذامُ؟ فاعل ما هو السبب؟ مبنية على الكسر على وزن فِعال، ابن مالك -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- يقول:

وابن على الكسر فعال عالمًا مؤنثًا وهو نظير الجشمى

خلونا نطبق كلامنا على كلام ابن مالك يقول:

وابن على الكسر فعال عالَمًا مؤنثًا وهو نظير الجشمى

، مثل إذا قالت حذامِ.

بس هو قال لنا في الأخير: "وهو نظير جشمى"، مع أنك جشم تقول جشمُ أليس كذلك؟ هذا ماذا نسميه؟ هذا الذي نُسميه الاستقراء الناقص، ليش؟ هذا مثال تطبيقي ساذج -كما يقال- لكن يكشف الفكرة أو المقصود هذا استقراء ناقص لما ناقص؟ لأن واو نظير الجشمى مرتبط بالبيت الذي بعده.

: "وابن على الكسر فعال عالَمًا مؤنثًا" انتهى الكلام، (وهو نظير الجشمى) هذا مرتبط بالبيت الذي يليه وهو مذهب قومٌ من العرب:

وابن على الكسر فعال عالَمًا مؤنثًا وهو نظير الجشمى

عند تميم.

واصرفا ما نُكرا من كلم التعريف وفيه أثرا

الآن استكملت القراءة أو لم تستكمل؟ استكملت القراءة.

إذًا: "وابن على الكسرِ" هذا مذهب جمهور العرب، "وهو نظير الجشمى" مذهب بني أو لغة بني تميم أنهم يجعلون إعرابه إعراب ما لا ينصرف كجشم وعمر ونحو ذلك.

المتن:

قال: «**باب أحكام النسخ والمنسوخ**».

الشرح:

على كل حال؛ في مسألة المنهج قواعد كثيرة ومن أنفع ما يكون في معرفة قواعد المنهج: القراءة لمن عنده إتقان في المنهج، لأنك إذا قرأت له ووجدت طريقته كيف يعمل في العلم أصبت اصطباغًا بهذه الطريقة.

كالقراءة في كلام الأئمة الأوائل -رَحِمَهُم اللهُ تَعَالَى- وتجد أن من يقرأ في كلامهم، أو كذلك كثير من المتأخرين من أهل العلم المحققين، إذا قرأت في كلامهم يكون عندك اصطباغٌ بهذه الطريقة أي: بأنهم كيف أنهم يأتون المسائل على وجهها وعلى هذا الاستكمال وعلى هذا التعقل وعدم التكلف في البت في الأقوال قبل استكمالها.

المتن:

قال: «**باب أحكام النسخ والمنسوخ**».

قال: «النسخ هو إزالة الحكم الثابت بالشرع المتقدم، بشرع متأخر عنه، على وجهٍ لولاه لكان ثابتاً».

الشرح:

النسخُ مجمعٌ عليه بين العلماء أنه ثابتٌ في الشريعة عند نزولها، أي: عند نزول القرآن وفي حياة رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نُسخت بعض الأحكام، وأما بعد وفاة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فإن الله قد أكمل الدين وأغلق أمر الشريعة بما أنزل الله في كتابه،

وما بعث وجاء به رسوله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- قال الله -تَعَالَى-: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة:١٠٦].

وغير ذلك في كتاب الله وفي هدي النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؛ ولهذا أجمع العلماء على النسخ، والنسخ هو كما عرفه المصنف: إزالة الحكم الثابت في الشرع المتقدم بشرع متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتًا، هذا حدٌ أو رسمٌ للنسخ وله نظائر تقاربه في كتب علماء الأصول، علماء الأصول وقفوا مع النسخ من جهة تعريفه في مسألة مشهورة.

هل النسخ رفع أم بيان أم إزالة؟ وصار كثيرٌ من المتأخرين يغلق القول في هذه الأسماء؛ حذرًا من مذاهب بعض المتكلمين الأوائل الذين لهم قول معروف في النسخ.

وصار أولئك الأوائل من المتكلمين يقولون: في النسخ بأنه الخطاب، يغلب على تعاريف أولئك الأصحاب واصل وأبي الهذيل والنظام وغيرهم، يقولون: النسخ هو الخطاب، فلا تجد أنهم يقولون إزالة الحكم أو نسخ الحكم وإنما يقولون الخطاب، فصار من يتعقب هذه الطريقة يقول: بأن هذا تعريفٌ للناسخ لأن الخطاب ناسخٌ، بأن هذا تعريف للناسخ وليس تعريفًا للنسخ.

هنا يُنبه إلى مسألة وهي: أن الفرق بين تلك الطريقة التي عليها أولئك من أهل البدعة في مسألة النسخ، وما خالفوا به الفقهاء بعامة، أو خالفوا به بعض متكلمة أهل الإثبات في بعض المسائل وليس في جميعها، هذا الخلاف في مسألة النسخ مع أولئك الذين خالفوا السنة في قولهم في النسخ ليس راجعًا إلى كلمة أنه بيانٌ أو إزالة أو رفع فإن هذه مسألة فيها سعة.

ليست هذه هي المعيار، وليس هذا أحد هذه الأسماء هو المُفرق بين ما كان عليه أئمة الفقه وأئمة السلف وبين هذه الطريقة المبتدعة بعد ذلك، هذا وجه.

الوجه الثَّانِي: أن من يتعقب طريقتهم بأن هذا تعريف للناسخ وليس تعريفًا للنسخ حينما يقولون: بأن الخطاب فيبتدئون بكلمة الخطاب والخطاب هو الناسخ، أيضًا هذا الاعتراض وإن صح على قوانين الحدود والرسوم، إلا أنه ليس هو الاعتراض الأصلي المميز للسنة من البدعة.

بل هذا الاعتراض القول فيه سهل، وكثيرًا ما عرف الأصوليون بالاسم ولم يعرفوا بالحكم لأنه يؤدي إليه، واحتمل ذلك، ولكن إذا قيل: هذا اعتراض له وجه فهو وجه يسير، إذًا ليس هذا هو المناط للفرق بين طريقة أئمة السنة المتقدمين وبين هذه الطريقة التي حدثت من جهة القول في النسخ، وإنما قول هؤلاء في النسخ قبل أن يرسموه بهذه الرسوم، وهو متفرع عن كلامهم في مسائل الإلهيات وفي مسائل القدر، وبخاصة ما يسمونه عندهم بمسألة التحسين والتقبيح العقليين ومسألة الصلاح والأصلح في أحكام الله.

هذا هو محل الاعتراض؛ لأنه متفرع عن كلامهم في أفعال الله، ومتفرع عن كلامهم في التحسين والتقبيح، ومتفرع عن كلامهم في وجوب الأصلح، والصلاح في أحكام الله، هذه المسائل التي يُعلم أنهم خالفوا بها سبيل السنة، وسبيل الفقهاء وسبيل الصحابة -رَضِيَ اللهُ عَنْهُم- على قاعدتها سموا طريقة النسخ.

ولهذا ليس المُفرق بينهم وبين الأئمة ومنهج أئمة السنة هو: مسألة التعبير بالرفع أو الإزالة أو البيان أو نحو ذلك، وليس هو تعريف للناسخ وليس تعريفًا للنسخ وإنما

المقاصد في الحدود التي بنوا عليها العبارة تتفرع عن بابين، باب الصفات وباب القدر، ليس باب القدر وحده ولا باب الصفات وحده، متصل بباب الصفات من جهة الفعل، وقدم الفعل، وتعرفون مسألة القِدم في كلامهم، وهم ربطوا مسألة النسخ بمسألة القِدم، ولهم في ذلك تعليلات صريحة في كُتبهم يذكرها أبو الحسين البصري وأمثاله.

وكذلك مسألة التحسين والتقبيح، وعلى هذا إذا تعقب هذا القول لمخالفته فليس سبب المخالفة هو لفظ محتمل، كقوله: رفعًا أو نسخ أو إزالة أو بيانًا، أو نحو ذلك من الألفاظ التي يحتمل أمرها إذا فسرت تفسيرًا مناسبًا، وإنما الأمر فوق ذلك وإنما يقولون قولهم في النسخ مفرعًا على هذين الأصلين في مسألة الصفات ومسألة القدر.

المتن:

قال: «وذلك أن الناسخ والمنسوخ لا بد أن يكونا حكمين شرعيين».

الشرح:

النسخ في الشريعة هو في أحكامها أما في الأخبار فإن الأخبار لا يقع فيها النسخ، الأخبار في كتاب الله الأخبار والأحكام والأخبار لا يدخلها النسخ، وهذا مجمع عليه بين أهل العلم أن الأخبار لا يدخلها النسخ، وحكي فيه خلاف لا يعتبر.

وأما النسخ الذي وقع في الشريعة فهو في باب الحكم أي: في بعض أحكام الشريعة.

المتن:

قال: «فأما الناقل عن حكم العقل أو الساقط بعد ثبوته وامتثال موجبه فإنه لا يسمى نسخاً».

الشرح:

الناقل عن حكم العقل وهذا من آثار مسائل علم الكلام، والمصنف يقول: إنه لا يعد نسخًا وهذا بدهيٌ وإن كانوا يختلفون ما هو المنقول عن حكم العقل، والمصنف يقول الناقل عن حكم العقل، ما هو حكم العقل؟ هذه مسألة ما هو حكم العقل فيها خلاف كثير، وعنها انجر بعض كلام من سبق ذكره في هذه المُسْأَلَة، فمسألة حكم العقل ما هو هذا هو أصلًا محل إشكال ومحل تفصيل.

ليس منضبط، ولكن لا يحتاج إلا أن نعلق بتفصيلٍ عليه؛ لعدم ملائمة ذلك من جهة، ومن جهة أخرى لأن النتيجة في الحكم أنه ليس بنسخ فهذا أمر مستقر، وإنما ذكره المصنف لنفي التوهم به عند من يستعمل طريقة النظار، وإلا هو عند الفقهاء والأئمة ليس محل حاجة للنص عليه بالنفي.

والنسخ عندهم عند الأئمة واسع ولهذا يسمون بعض التقييد وبعض التخصيص يسمون ذلك نسخًا، وهذا جاء عن الصحابة في تفاسيرهم أنهم سموا ما يسميه علماء اَلأصول بالتخصيص أو بتقييد المُطلق سموا كثيرًا من ذلك نسخًا؛ لأن المعنى فيه متحقق، وأما النسخ على معناه الخاص فهو ما عرَّفه المصنف به وبهذا يتميز عن التخصيص ويتميز عن التقييد في المطلق.

المتن:

قال: «فصل: إذا ثبت ذلك فإذا نقص بعض الجملة أو الشرط من شروطها فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أنه ليس بنسخ، وبه قال أصحابنا وأصحاب الشافعي، قال: وقال بعض الناس: هو نسخ وكذلك الزيادة في النص، قال أصحاب أبي حنيفة: هو نسخ، وقال أصحابنا وأصحاب الشافعي: ليست بنسخ.

الشرح:

مسائل النسخ أو باب النسخ في أصله هو بابٌ منتهي في الشريعة، بمعنى: أن ثمة بعض الأحكام شرعت في كتاب الله ثم نسخت، أو بعض الأحكام جاء بها هديٌ عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ثم نُسِخ بسنة رسول الله، ولهذا جمعُ الناسخ والمنسوخ محل عناية عند المتقدمين، من الأئمة يعنون بجمع الناسخ والمنسوخ ومعرفة ذلك.

ولهم في ذلك تتبع ولكن المسائل التي دخلها النسخ دخولًا صريحًا معروفة، المسائل التي دخلها النسخ هي مسائل معروفة، لكن لما جاء علماء الأصول وكتبوا على طريقة علم الكلام في أصول الفقه، صاروا يفرضون لمسائل النسخ صورًا كثيرة، ويذكرون لها أحكامًا، وقد يختلفون على هذه الأحكام بل يختلفون على كثير منها، مع أن هذه الصور من جهة الوقوع في خطاب الله ورسوله لا وقوع لها، ويعلمون أنها لا وقوع لها ولكنهم يقدرونها إلا بعض الأمثلة التي هي محل نزاع، وإلا المُحكم من مسائل الناسخ والمنسوخ لا تطابق أكثر هذه المسائل التي فصلوها.

ولكنهم فصلوا ذلك، مع أن الأُوْلَى ألا يتوسع الناظر في هذا التفصيل؛ لأن هذا ليس من باب الاستدلال، أحيانًا هنا باب.. وهذا يرجع إلى مسألة منهجية في النظر إذا كنت

تدرس باب القياس، وكلما توسعوا في تقسيم القياس وطرائقه ومعايره وصوره، فهذا أنفع للناظر لأن فيه قدرًا من التدريب إن صحت العبارة، وقدرًا من التفقه في استعمال درجات القياس حتى لا يُتوهم أن القياس درجة واحدة، وهو درجات كثيرة وهو أمر اجتهادي استقرائي أليس كذلك؟

ولهذا كلما أمعنت في تتبع مسالك العلة وأقسام القياس والتقديم بين الأقيسة أوالترجيح بينها فهذا وجه متين من الفقه، وليس القصد -بارك الله فيكم- أنه نأتي إلى ما يفصله الأصوليون، فنقول: لا يُحتاج إلى التفصيل، لا، ما في شيء لا يُحتاج إليه لكن كل باب له نظامه، هذا في باب القياس، لكنك إذا جئت في باب الناسخ والمنسوخ أكثر هذه المسائل أو كثير من هذه المسائل التي قرروها وقدروا لها نظرًا وقدروا لها بعد النظر حكمًا هي ليست واقعة في هذا الشريعة.

أو أنها تعتبر عندهم يحكون الاتفاق أنها خارجة عن محل النسخ أصلًا، مثل ما يقولون مثلًا إذا نُسخ القرآن بخبر آحاد، ما له مثال جُعلت مسألة عليها كلام كثير، ثم إذا ابتُغي لها المثال أوتي بدليل مثلًا وسيأتينا هذا -إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى- أوتي بما جاء عن التنبيه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فيما رواه أهل السنن «إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث»؛ قالوا هذا حديث آحاد أعطى الله كل ذي حق حق، أين؟ في المواريث.

والمواريث نزلت أين؟ جمهور المواريث نزل أين؟ جاء في القرآن تفاصيل المواريث جاءت في القرآن أليس كذلك، فهذا لا يعد مما لحق على خطاب القرآن، هذا لو قُدِر أن الآية تحتمل النسخ فالناسخ والمنسوخ هو في القرآن، لأن هذا الحديث الذي يُستعمل أصله، وبابه اَلْأَوَل إن الله أعطى كل ذي حقٍ حقه، فلا وصية لوارث.

هذا هو النتيجة بعد ذلك التي ذكرها رسول -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وإن كان الحديث عُلِم به أنه لا وصية لوارث بلا شك، لكن هل هذا من باب النسخ؟ هذا إذا قيل: أنه فالناسخ هو المواريث، مع أنه الراجح في الآية أن الوصية المنفية في الحديث للوارث ليست هي الوصية المذكورة في الآية للوالدين والأقربين لأن الوصية هنا بابها أوسع.

المذكورة في القرآن، الوصية المذكورة في القرآن بابها أوسع، ولذلك ما جاء من أحكام المواريث هو متفِقٌ لها، ما أمر الله عبادهُ به شرعه لهم مقدرًا، هذه الوصية التي شرعها الله لعباده مثل ما قال الله في الولد: **﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء:١١]**. هذه الوصية التي أوصى الله بها عباده أو أمرهم بها.

كقوله: يوصيكم الله أو أمرهم بها في قوله: **﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ﴾ [البقرة:١٨٠]** الآية ليست منسوخة.

ولو قيل: بالنسخ فالناسخ هو القرآن والرسول -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- بيَّن ذلك لما قال: «**إن الله أعطى كل ذي حق حقه**»، وهي المواريث، هي آياتُ المواريث.

المقصود: بارك الله فيكم أن باب النسخ باب مُقدرٌ محصور في أدلةٍ معينة، ولهذا ينبغي التتبع للناسخ والمنسوخ ما هو؟ أما هذه الأحكام المفصلة الواسعة فكثير منها هي أحكام نظرية لا وقوع لها في الشريعة.

النسخ لم يقع إلا في نسخ القرآن بالقرآن، أو نسخ السنة بالسنة، هذا النسخ الذي له وقوع في الشريعة.

وما زاد على ذلك فأحكامه تذكر أحكامًا من حيث لجواز ومن حيث الصحة، لكنه من حيث الوقوع ليس له أمثلة منضبطة.

المتن:

قال: «وقال بعض الناس: هو نسخ وكذلك الزيادة في النص، قال أصحاب أبي حنيفة: هو نسخ، وقال أصحابنا وأصحاب الشافعي: ليست بنسخ».

الشرح:

نعم المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- يقول إذا ثبت ذلك، فإذا نقص بعض الجملة أو شرط من شروطها فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أنه ليس بنسخ، إذا نقص بعض الجملة أي: من ماهية الفعل كالقصر مثلًا للصلاة، فإذا نقص بعض الجملة فهل يقال إن ذلك نسخ للجملة ويكون هذا القصر حكمًا مبتدئًا ونسخ في حق المسافر؟ أم أن الجملة التي بقيت وهو البعض يعتبر باقيًا على أصل الحكم فيكون هذا من باب التقييد وليس من باب النسخ؟ ولذلك عبارة المصنف هنا تحتاج إلى وصف يُبينها.

وهو يقول: إذا ثبت ذلك، فإذا نقص بعض الجملة أو شرط من شروطها، فالسؤال ما هو؟ هل يكون ذلك نسخًا للجملة كلها، ويكون ما جاء بعد ذلك هو الحكم الذي حصل النسخ به للأول.

وقال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: فذهب أكثر الفقهاء إلى أنه ليس بنسخ؛ لما؟ أي: ليس بنسخ لجميع الجملة، إذا نقص بعضها فهل هذا نسخ لجملتها أي لجميعها، أو ليس نسخًا هو لا يقول: بأنه عند الأثر ليس بنسخٍ، وقال بعض أصحاب الشافعي إنه نسخٌ.

هذا قولان مشهوران عند أهل الأصول والأكثر كما ذكر المصنف على اَلْأَوَل ولكنها ليس لها مثال مُنضبط، ليس لها مثال في باب الناسخ والمنسوخ منضبط، أكثر ما تكلموا فيه مسألة قصر الصلاة وهي مثال غير منبط على هذه القاعدة.

ثم قال: «**وكذلك الزيادة في النص قال أصحاب أبي حنيفة: هو نسخ**»؛ الزيادة في النص هل تعد نسخًا أو لا تكون نسخًا؟ إذا استعملنا النسخ على معنى رفع الحكم فإن ما قاله الجمهور هو المتجه، إلى أن هذه الزيادة على النص لا تعد نسخًا وإنما تعد قيدًا أو شرطًا عُلِق به الكم الأصلي ولكنه ليس نسخًا له.

المشهور عند الحنفية يقولون: وأكثر المتكلمين يقولون: إنه نسخ، لما قالوا إنه نسخ؟ قالوا: لأن الحكم بعد الزيادة تغير عن الحكم قبل الزيادة، وهو في نفس الأمر حكم واحد، ولهذا يُجري بعض المتكلمين عليه السؤال التالي: فيقول: هل هو الحكم بعد الزيادة أو هو نفس الحكم أم غيره؟

يعني دائر بين النفي والإثبات، فإن قلت: أنه نفسه فهذا ممنوع وغلط بالاتفاق، وإن قلت: بأنه غير قال: الغير يدل على أن الذي وقع صار نسخًا، هذه أيضًا من المسائل النظرية، ومذهب الأحناف فيها مشهور وهو: أن الزيادة يسميها الأحناف نسخًا، ولكن الجمهور على خلاف ذلك، ومذهب الجمهور أقوى.

المتن:

قال: «وقال أصحابنا وأصحاب الشافعي: ليست بنسخ، وقال القاضي أبو بكر: إن كان النقص من العبادة أو الزيادة فيها يُغير الحكم المزيد فيه أو المنقوص منه، حتى يجعل

ما لم يكن منه عبادة قائمة بنفسها عبادة ثابتة وقربة مستقلة أو يجعل ما كان عبادة شرعية غير شرعية فهو نسخ».

الشرح:

طريقة القاضي كما ترى القاضي أو بكر بن الطيب الباقلاني التفت فيه إلى المعنى الذي ذكرته آنفًا، إلى أن السبب عند من يقول: إنها نسخ يقولون: لأن الحكم لم يكن هو تغير الحكم، فلما تغير صار نسخًا فإما أن يكون هو أو ليس هو.

فلما لم يكن هو وإنما تغير صار نسخًا، فصار القاضي أبو بكر ليوافق هذا المعنى الواجب بحكم النظر، وليوافق طريقة أصحابه وأصولهم صار يفرق هذا التفريق؛ حتى لا ينتقض عليه المنهج الذي اتخذه في طريقة النظر فيفرق هذا التفريق ليراه جامعًا للمقصودين، لمقصود أصحابه ولمقصود من خالفهم.

المتن:

قال: «أو يجعل ما كان عبادة شرعية غير شرعية فهو نسخ، نحو أن يُزاد في الصلاة التي هي ركعتان ركعتان أخريان، فهذا يكون نسخاً؛ لأن الركعتين الأوليين...».

الشرح:

ولذلك مما يدل على أن هذه مسائل نظرية ضيق الأمثلة عندهم يمثلون بأمثلة ضيقة، بل يمثلون بأمثلة ممتنعة، مثل يقولون: أحيانًا في كتب الأصول مثل لو شرعت صلاة خامسة، ثم يجرون النظر فهذا يدلنا على ما سبق الإشارة إليه إلى أن الفقه الصحيح أن باب النسخ يُتتبع مقصود الشريعة فيه، أما هذه المسائل النظرية فتؤخذ تخففًا، أما الباب

العالي منه ما هو الناسخ السؤال الصحيح في باب النسخ ما هو؟ ليس ما هو النسخ هذا واضح.

وإنما السؤال الصحيح الطويل، السؤال اَلْأَوَل صحيح لكن جوابه يسير، وإن اختلفت العبارات المقصود فيما هو النسخ: الانفكاك عن طرق من أثر عليه ماهية النسخ في قوله في القدر أو قوله في الإلهيات.

مثل: بعض متكلمة أهل الإثبات، وعامة متكلمة الأوائل.

أما ما بعد ذلك من العبارات والفروق في الحدود والرسوم هذا يسير إنما السؤال الأكثر صلةً بهذا الباب عند السلف: ما هو الناسخ وما هو المنسوخ؟ ولهذا الإمام أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَاَلَى- كربطٍ لهذا لما بقي الشافعي قبل أن يصير إلى مصر في بغداد، وهو جاء إلى بغداد ثم ذهب إلى مكة ثم رجع إلى بغداد.

الإمام الشافعي لكن في مقامه الأخير في بغداد قبل أن يسير إلى مصر وبها توفي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَاَلَى- صار له صحبة رفيعة مع الإمام أحمد بن حنبل -رَحِمَهُم اللهُ تَعَاَلَى-، الإمام أحمد أثنى -كما تعلم- الشافعي لكن من أخص ما عني الإمام أحمد بمدارسته مع الشافعي هو: باب الناسخ والمنسوخ ليس ما هو النسخ أو لو قدِر نسخ كذا أو لو قدر أنه فرض كذا وإنما ما هو الناسخ وما هو المنسوخ من القرآن؟

ولهذا قال: ما نُقِل عنه ما عرفنا الناسخ والمنسوخ إلا لما جالسنا الشافعي؛ لم يقصد لم يعرف الإمام أحمد كما تعرف إمام بليغ العلم لكنه أراد أن هذا الباب جرى لهم مع الشافعي فيه امتياز واختصاص عن بقية الأبواب وهذا هو المقصود في باب النسخ أن يُفقه ما هو الناسخ وما هو المنسوخ من جهة؟ وتتقى أصول أهل البدع في مسألة الناسخ

والمنسوخ في حده أو شروطه أو قواعده، وأما ما زاد على ذلك فهي مسائل نظرية تؤخذ بالتخفف.

المتن:

قال: «نحو أن يُزاد في الصلاة التي هي ركعتان ركعتان أخريان، فهذا يكون نسخاً لأن الركعتين الأوليين حينئذ لا تكون صلاة شرعية، وكذلك إذا ورد الأمر بالصلاة الرباعية أن تصلى ركعتين فإنه نسخ أيضاً؛ لأن الأربع ركعات حينئذٍ لا تكون صلاة.

وأما إذا لم تغير الزيادة ولا النقصان حكم المزيد عليه، ولا المنقوص منه، فليس بنسخ، مثل أن يؤمر في حد شارب الخمر بأربعين، ثم يؤمر فيه بثمانين، فإن هذه الزيادة لا تُبطل حكم المزيد عليه؛ لأنه لو ضربه الأربعين بعد الأمر بالثمانين لأجزت عن الأربعين، وليبن عليها إذا أراد أن يتم الثمانين، والذي أمر بأربع ركعات فصلى ركعتين لا يجزيه أن يتم عليها ركعتين حتى يبتدئ أربع ركعات، وكذلك لو أمر بجلد ثمانين في الخمر، ثم نقص منها فإنه لا يكون نسخاً لجميع الحد، وإنما يكون نسخاً للأربعين فقط».

الشرح:

هذا تفصيل طريقة القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني، وهذه الطريقة كما ترى في أمثلتها في مسألة الصلاة وهو مثال غير منضبط، وإن كان ورد في حديث ابن عباس وعائشة -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُما- وهو في الصحيح **«أن الصلاة أول ما فرضت ركعتين وأقرت صلاة السفر»**، فأقرت صلاة السفر وأتمت صلاة الحضر.

وفي الرواية الأخرى: «**فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربعًا، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعة**»، فالحديث اَلْأَوَل يشهد للمثال لكن هذا الحديث وإن كان صحيحًا من جهة لإسناد إلا أنه اجتهاد في فهم الصحابي لما شرع من الصلاة.

وإلا فإن الأصل في الصلاة أنها شُرِعت أربعًا ثم شرع الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- القصر لعباده في حال السفر، وهذا هو الذي ذكره الله في قوله: **﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ﴾ [النساء:١٠١]**.

فهذا قصر شرع رخصة لهم بعد ذلك، وإلا أن الأصل أن الصلاة فرضت أربعًا وهي الرباعية لم تفرض ركعتين.

ولذلك الصحابي لما قال ذلك هو لم يدرك أصل ذلك من جهة سنه، وإنما هذا فهم فهمه وحكاه عما فهمه من الشريعة، ولهذا عامة العلماء على خلاف ذلك وهو أن الأصل في الصلاة الرباعية أنها شرعت أربعًا، وكذلك ما يتعلق بمسألة الحد، لهم فيها كلام، إنما طريقة القاضي مركبة من الاعتبارين والصحيح: ما عليه الجمهور وهو أن هذا كله لا يعد من باب النسخ.

المتن:

قال: «**فصل: ذهب جمهور الفقهاء إلى أن النسخ لا يدخل الأخبار، وقالت طائفة: يدخل النسخ في الأخبار**».

الشرح:

الأخبار هنا إذا أريد بها الأخبار من حيث الإطلاق فهذا بحث في المدارك العقلية، وأما إذا قُصِد الخبر الشرعي وهي الأخبار التي جاءت في الكتاب والسنة فقد أجمع السلف على أن الأخبار المذكورة في القرآن والسنة لا يدخلها النسخ وعلى هذا عامة أهل الإسلام.

وأما باب الخبر من حيث هو فيقبل النسخ أو لا يقبل النسخ؟ هذا بحث مجرد في المدارك العقلية وأما في باب الشريعة والنسخ الذي في باب الشريعة وهو ما جاء في كتاب الله أو سُنة نبيه فقد أجمعوا إجماعًا صريحًا وهو إجماع أهل القرون الثلاثة، على أن الخبر لا يدخله نسخ وليس فيه ما يقع من ذلك البتة.

وإنما النسخُ المذكور في قول الله: **﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة:١٠٦]**؛ هو في باب الحكم رحمة من الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- بعباده.

جميع الأحكام التي نسخت هي رحمة من الله بعباده، مع أن بعض الأحكام التي نسخت نسخ الأخف وأُخذوا بالأعلى ولا نقول بالأشد أليس كذلك؟ الأحكام التي نُسخت بعضها نُسخ الأعلى وأُخذوا بالأيسر والأخف، مثل: لما نهوا عن لحوم الضحايا فوق ثلاثٍ ثم نسخ ذلك كما جاء ذلك في السنة، في حديث بريدة على قول من يقول بأن هذا من باب النسخ وفيه بحث، ولعله يأتي أهو من باب النسخ أو ليس كذلك.

لكنه من حيث الصورة يقع بالأخف أليس كذلك؟ لأن رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال لهم: **«وكلوا وادخروا»**، فهو أخف لهم مما نهوا عنه ألا يدخروا فوق ثلاث، وقد يكون بالأعلى كما في شرب الخمر: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[المائدة:٩٠]**، هذا بالأعلى ومع هذا كله

يقال: أن كل ما وقع من النسخ في أحكام الكتاب أو في أحكام السنة، فإن هذا من حكمة الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- التي لا يحيط بها العباد ولكنه فيما يتعلق بالعباد يقال: هو من رحمة الله بهم.

سواء كان النسخ بالأخف أو بالأعلى، أما بالأخف فبيِّن أليس كذلك؟ وأما بالأعلى فكذلك هو بيِّن؛ لأن من رحمة الله ولطفه بعباده أنه لم يأخذهم -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- بالأعلى في ابتداء الأمر؛ وبهذا يبين أن الدين يسرٌ ورحمة في سائر موارده.

المتن:

قال: **«وقالت طائفة: يدخل النسخ في الأخبار، والصحيح من ذلك أن نفس الخبر لا يدخله النسخ؛ لأن ذلك لا يكون نسخاً، وإنما يكون كذباً، لكن إن ثبت بالخبر حكمٌ من الأحكام جاز أن يدخله النسخ»**.

الشرح:

نعم لما لا يدخل النسخ الخبر؟ قالوا: لأن الخبر صدق فإذا نُسِخ صار اَلْأَوَل كأنه صار كذبًا، ولهم تعليلات في ذلك، لكن لمقصود أن خبر الشريعة لا يدخله النسخ بإجماعٍ صريح وأدلة صريحة؛ لأن كل ما أخبر الله به فهو حق وجب الإيمان به وتعلق الإيمان به فلا يرفع هذا الإيمان.

وإنما الذي يُرفع هو الحكم الذي شرعه الله لهم ثم شرع لهم ما يكون رحمة لهم فيما شرع لهم في تالي الأمر، وما كان من أول الأمر فهو -رحمة الله عليه-، وما كان في أخر الأمر فهو

رحمة ولكن الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- أعلم حيث يجعل رسالته، أعلم حيث يجعل شريعته -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- كيف تأتي.

ولذلك كما اختار الرسل -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- فهو يختار -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- ويحكم ما يشاء ويفعل ما يريد -جَلَّ وعَلَا- هذا فيما يتعلق بمسألة الخبر.

المصنف كما ترى يقول: «**والصحيح أن نفس الخبر لا يدخله النسخ**»؛ ثم قال: لكن الحكم الذي تضمنه الخبر يلحقه النسخ.

هل نقول: أن هذا قول ثالث في المَسْأَلَة؟ هو قال الجمهور: لا يدخله النسخ، والصحيح: أنه إجماع عند السلف أن أخبار الكتاب والسنة لا يدخلها النسخ، ولكن الجمهور إنما عبر المصنف بالجمهور؛ لأنه أراد باب الخبر من حيث التجرد، لأنك إذا راجعت الأصوليين في باب النسخ خاصة، وجدت أنهم في أغلب أحكامه يتكلمون عن الجواز العقلي والجواز الشرعي في أغلب المسائل التي قرروها في باب النسخ يذكرون الجواز العقلي والجواز الشرعي.

لذلك لا يُحمل قوله: بالجمهور على خبر القرآن، خبر القرآن هذا مجمع عليه وكذا السنة.

هل الحكم الذي قاله المصنف في الأخير يعتبر قولًا ثالثًا؟ الصحيح أن هذا ليس بقول ثالث.

لأن الحكم الذي تضمنه الخبر هذا محل مختلف لأن بعض الأخبار يقع فيها الأحكام مثلما جاء في قول الله -تَعَالَى-: **﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة:٢٣٣].**

(٢٤)

فينعقد هذا المجلس في التاسع من الشهر الرابع من سنة أربع وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- استكمالًا شرحًا لكتاب **[الإشارة]** للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي المالكي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في أصول الفقه.

وكنا أتينا إلى كلام المصنف في باب النسخ.

المتن:

قال الإمام الحافظ أبي وليد الباجي-رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في كتابه الإشارة في معرفة الأصول:

قال: «فصل يجوز نسخ العبادة بمثلها وبما هو أخف منها وأثقل، وعليه جمهور الفقهاء، ومنع قوم نسخ العبادة بما هو أثقل منها.

والدليل على ما نقوله: أن الباري تعالى قد أوجب على المكلفين ما يشق عليهم إيجابه، وحرم عليهم ما يشق عليهم تحريمه، وإذا جاز أن يبتدئ التعبد بما هو أثقل عليهم من حكم الأصل، جاز أيضاً أن ينسخ عنهم العبادة بما هو أثقل عليهم منها».

الشرح:

هذه المَسْأَلَة التي ذكرها المصنف ترى فيها أثرًا للجواز العقلي والجواز الشرعي والوقوع الشرعي، هذه ثلاثة ينبغي لمن ينظر في باب النسخ أن يعتبر بها إذا قرروا المسائل أو أحكام المسائل في باب النسخ.

وإن كانوا تارةً ينصون عليها فيميزون الجواز العقلي عن الجواز الشرعي، فيقولون جائزٌ عقلًا وجائزٌ شرعًا ويسمون كثيرًا من ذلك، ولكن تارةً يعتبرونه في طريقة التقرير وإن كانوا لا يسمونه، كهذه المَسْأَلَة المصنف ما سمى هنا مسألة الجواز الشرعي والعقلي والوقوع وإنما ذكرها على هذا الوصف الذي سمعت، فإنه يقول: **«يجوز نسخ العبادة بمثلها إلى آخره»**.

ثم قال: **«والدليل على ما نقوله: أن الباري تعالى قد أوجب على المكلفين ما يشق عليهم»**؛ إلى آخره.

وهم يتكلمون في باب الجواز العقلي من جهة، وفي باب الجواز الشرعي من جهة، وقد يكون ما قرره ليس بالضرورة له دليل من جهة الوقوع الشرعي ببعض المسائل، وأما هذه المَسْأَلَة فهي كذلك هذه المَسْأَلَة كذلك، ولهذا من ينظر في باب النسخ ينبغي أن يعتبر بمثل هذا الأثر لأن الأحكام الثلاثة يدخلها الفرق.

وإن كان الجواز الشرعي والوقوع الشرعي متصلان أو بينهما اتصال بالشرع، الجواز الشرعي والوقوع الشرعي متصلان بالشرع ولكن هذا جوازٌ وهذا وقوع ولا يلزم من الجواز الوقوع.

والمصنف احتاط في عبارته لئلا ينتقض ما ذكره ببعض المسائل التي فيها كلام معروف وقال: **«يجوز نسخ العبادة»** فلم يطلق ذلك في عموم الأحكام التي يدخلها النسخ؛ لأن

الأحكام التي يدخلها النسخ منها المنهيات، أليس كذلك، فهو لم يذكر ذلك في عموم الأحكام بما فيها من أحكام النهي وإنما قيد ذلك في باب العبادة.

وقال: إنه يجوز ذلك هذا الجواز يقررونه بما يسمونه الجواز العقلي ثم يقررونه بما يسمونه الجواز الشرعي ولا يخلو تقريرهم للجوازين من قواعد علم النظر عندهم، وعلم الكلام عندهم.

أما إذا جئنا إلى جهة الوقوع الشرعي فلم يقع هذا النسخ في باب العبادات المحضة على هذه الصفة، ولكن المُسْأَلَة من حيث عمومها كل ذلك سائغ، كل ذلك جائز كما قال المصنف كل ذلك جائز.

ولكن من حيث الوقوع فإنه لم يقع النسخ بما هو الأثقل، لم يقع النسخ في باب العبادة فيما هو الأثقل، وما جاء من العبادات فهو تدرج بالتشريع ليس من باب النسخ المذكور؛ لأن النسخ هو رفع للحكم فلم يقع رفع الحكم في عبادة محضة بما هو الأثقل على المكلفين، هذا لم يقع عليهم.

المتن:

قال: «فصل:

إذا وردت التلاوة متضمنة حكماً واجباً علينا من تحريم أو فرض أو غير ذلك من العبادات، وأُمرنا بتلاوتها، فإن فيها حكمين: أحدهما ما تضمنته من العبادة، والثاني: ما ألزمناه من حفظها وتلاوتها، وذلك بمثابة ما لو تضمن الخبر حكمين أحدهما صومٌ

والآخر صلاة، فإذا ثبت ذلك جاز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة، وجاز نسخ التلاوة وبقاء الحكم.

فأما نسخ الحكم مع بقاء التلاوة، فهو مثل نسخ حكم التخيير بين الصوم أو الفدية لمن أطاق الصوم، ونسخ الوصية للوالدين والأقربين، ونسخ تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وإن بقيت التلاوة لذلك كله.

وأما بقاء الحكم ونسخ التلاوة، فما تظاهرت به الأخبار من نسخ تلاوة آية الرجم، ونسخ خمس رضعات وغير ذلك مما بقي حكمه بعد تلاوته».

الشرح:

المصنف أشار بهذه المَسْأَلَة إلى أن النسخ قد يكون شاملًا للحكم والتلاوة في القرآن فتنسخ الآية تلاوةً وحكمًا، وقد يكون النسخ للحكم مع بقاء التلاوة، وقد يكون النسخ للتلاوة مع بقاء الحكم، فهذه ثلاث صور:

أما نسخ الحكم والتلاوة، فهذه هي الصورة التي تجمع النسخ في حكم الآية وفي الآية من حيث هي ما نزل من القرآن وتلاوتها.

وأما أن يُنسخ الحكم وتبقى التلاوة فمثلوا له بمثل قول الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: **﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة:١٨٤].**

قالوا: في تقرير هذا الوجه: وكان الأمر في اَلْأَوَل أن من أراد أن يصوم يصوم، ومن أراد أن يطعم يطعم فكان الصيام تخييرًا، ثم بعد ذلك نُسِخ هذا التخيير وصار الصيام

عزمًا، وحتمًا وهو قول الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: **﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة:١٨٥]**.

أما أن الصيام صار أما أن الصيام حتم وواجب ولا يسوغ الإطعام مع القدرة عليه وسقوط السبب الشرعي الآذن بالرخصة في الفطر كالسفر فهذا من الأحكام المحكمة في الشريعة بإجماع المسلمين، -كما تعلم- هذا لا يتأثر بكلامهم في كلام الناسخ والمنسوخ هذا صار من المحكم، ومن المعلوم من الدين بالضرورة أن صيام رمضان فرض على المسلمين، وأن الفطر إنما يسوغ في رمضان بأعذار شرعية معروفة كالسفر والمرض، الذي يعجز أو يضر به الصيام ونحو ذلك مما هو معروف مما ذكره الله في كتابه، أو ذكره رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ومع ذلك يقضي المسافر، إذا أفطر المسافر في رمضان لسفره وصار سفره سفرًا مطابقًا للمقصود الشرعي في السفر من جهة قدره ومسافته، أي: أنه تحقق فيه أنه السفر فإنه يجوز له أن يفطر في رمضان، ولكن يجب عليه القضاء بإجماع أهل العلم.

وكذلك المرأةُ الحائض فإنها لا يصح لها أن تصوم حال حيضها ويجب عليها القضاء، كذلك المرأة الحائض يجب عليها قضاء الصوم بالإجماع.

المقصود أن هذا صار من الأحكام المحكمة وهو حكم محكم بإجماع المسلمين من السلف والخلف ويعرفه الخاصة والعامة.

أما المَسْأَلَة المتعلقة بهذا المثال من جهة باب النسخ فهي هل قوله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: **﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة:١٨٤]**؛ هل المقصود أن من أطاقه كان في أول الأمر يسوغ له تركه حتى نزل قوله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: **﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ**

الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة:١٨٥]، فصارت الآية هذه تنسخ قوله سبحانه: **﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾** [البقرة:١٨٤]؟ هذا قول معروف لطائفة من أهل العلم والتفسير والفقه والأصول وهو قول مشهور.

ومن أشهر ما يمثلون له إذا ذكروا نسخ الحكم مع بقاء التلاوة لكتب الأصول يمثلون له بذلك، والقول بهذا ليس من كلام المتأخرين بل هو قول معروف لجملة من المتقدمين من الصحابة والتابعين وترى هذا في كلامهم في تفسير القرآن، ولكن هذا قولٌ، والقول الآخر أن الآية لا نسخ فيها وأن الصيام فُرِض عزمًا، ولم يكن مخيرًا وأن قول الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: **﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾**[البقرة:١٨٤]؛ لا يصَّح أن يُستدل به على أن هذا كان تخييرًا، وإنما قوله: **﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾**[البقرة:١٨٤]؛ أي العاجزون عنه.

﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة:١٨٤]؛ أي العاجز عنه لأن الصيام لما نزل فرضه كان من المسلمين من هو عاجز عجز مستحكمًا، والعجز هنا ليس باب العذر الذي ذُكِر في قوله: **﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾** [البقرة:١٨٤]؛ وإنما هو العجز المستحكم، كالمريض الذي أُغلق مرضه حتى صار لا يستطيع الصيام، وكالكبير الذي أدركه الهرم وضعف حتى صار لا يستطيع الصيام البتة، فهذا الذي عجز وهذا العجز يعرفه الأطباء وهم الذين يُرجع إليهم في هذا الباب.

الأطباء المختصون بمعرفة ذلك، أي معرفة ما يكون ضارًا ومانعًا للإنسان أو ليس كذلك، إنما المقصود إن القرآن لما نزل نزل على قوم من أهل الإيمان فيهم من كان كذلك، وهذا أمرٌ يُعلم وقوعه ضرورةً في البشر فبين الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- أحكام أولئك، وبيَّن

الله –سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى– حكم المريض الذي يعود صحيحًا وهو المرض العارض، وبيَّن الله حكم المسافر؛ ولهذا لما ذكر الله المريض والمسافر في كتابه قال عنهم: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٤]؛ لأنهم يعودون قادرين من جهة المرضي الذين مرضهم عارض، أو من جهة المسافر ينقطع سفره ويعود مقيمًا.

ويعود المسافر مقيمًا، والمريض يعود قادرًا، فهؤلاء هم الذين ذكروا في قوله: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ [البقرة:١٨٤]؛ ثم قال الله بعد ذلك: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:١٨٤]؛ وأما قوله –سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى–: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة:١٨٤]؛ فهذا الذي يُطيقه بمعنى يختار، هذا الظاهر والراجح في الآية من جهة دلالتها في اللغة.

أن المقصود يُطيقونه أو يعجزون أي: يعجزون عنه، والعاجز عنه الذي لا يقضيه ولا يستطيع القضاء في مستقبل أمره فإنه بالإجماع عليه الإطعام.

فإنه يُطعم وعلى هذا لا يكون في الآية، لا يكون في الآية نسخ، ولكن من حيث الأصل هذا يقع أو لا يقع؟ هل هذا جائز في الشريعة؟ يقال: أنه جائز في الشريعة من حيث الأصول، وأما أن هذا وقع على هذا في قوله: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ [البقرة:١٨٤]؛ فإن هذا محلُ خلاف بين السلف والخلف، والراجح أن هذا المثال لا يطابق هذه المُسْأَلَة وأن قوله: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ [البقرة:١٨٤]؛ لم يُنسخ وإنما هو حكم العاجز.

والله لما بيَّن الصيام بيَّن حكمه، والأصل فيه هو قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة:١٨٣]؛ وهو قوله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة:١٨٥]،

ثم ذكر الله أهل الأعذار وهم على نوعين: عذر طارئ، وعذرٌ لازم، والعذر الطارئون بالمرض والسفر والعذر اللازم هو المستحكم، وليس هو المرض ولا بد.

لأن الأصل في المرض الذي ذُكِر في القرآن والأصل في الحِس، الأصل في المرض الزوال، المرض يلحقه ويعقبه زوال؛ ولهذا هذا الأصل في المرض ولذلك ذُكِر وجوب القضاء عليهم، وأما الذي لا يُطيق فهو من استحكم أمره، وقد يكون هذا الاستحكام بالعجز قد يكون ناشئًا عن نوعٍ من المرض، فإن بعض الأمراض تستحكم عافانا الله وإياكم منها والمسلمين، حتى لا يستطيع صاحبها أن يصوم بعد ذلك.

ولكن قد يقع العجز والاستحكام بغير ماذا؟ بغير المرض كما هو معروف كالهرم، إذا أفرط في الإنسان أو نحو ذلك.

المتن:

قال: «وأما بقاء الحكم ونسخ التلاوة، فما تظاهرت به الأخبار من نسخ تلاوة آية الرجم، ونسخ خمس رضعات وغير ذلك مما بقي حكمه بعد تلاوته».

الشرح:

نعم هذا أيضًا جاء في الأحاديث من كلام الصحابة -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُم-، فَالْأَوَل جاء في كلام أمير المؤمنين عمر فيما أخرجه الشيخان في صحيحيهما: "أن عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- خطب الناس وقال ذلك -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- قال: **«أخشى إن طال بالناس زمان يقول قائل ما نجد ذلك في كتاب الله"»**.

وأما الأمر الآخر وهو أيضًا ما جاء في حديث عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة -رَضِيَ اللهُ عَنْها- قالت: **«كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات، قالت: فتوفي رسول الله وهي فيما يُقرئ من القرآن»**.

قالوا: فهذا مما نسخ تلاوة وبقي حكمًا، وهذان المثالان أشهر الأمثلة وأتم الأمثلة من حيث القوة، وهي أصحُ ما يمكن أن يمثل به.

لكن هل الحكم الشرعي يضطر إلى تقرير ذلك أم أن الحكم الشرعي فيهما قد ثبت بغير ذلك؟ هو على الثَّانِي وليس على اَلْأَوَل، فهذا ليس من شرط ثبوت الحكم، فإن الحكم الشرعي في الرضاع عُلِم بغير ذلك، ولكن هذا أجود ما يمكن أن يمثل به على ذلك.

لكن هل يمكن أن يدخله سؤال؟ يمكن أن يدخله سؤال لكنه لا يصل إلى درجة النقض لكن هذا السؤال لا يؤثر على صحة الرواية المروية من جهة ولا يؤثر على الحكم محل الرواية من جهة أخرى، وإنما قد يؤثر على انضباط الأمثلة الأصولية وحسب.

المتن:

قال: «فصل: يصح نسخُ العبادة قبل وقت الفعل وعلى هذا أكثر الفقهاء، وقال أبو بكر الصيرفي وبعض أصحاب أبي حنيفة: لا يصح نسخ العبادة قبل وقت الفعل، والدليل على ما نقوله: ما أمر به إبراهيم -عليه السلام- من ذبح ابنه، ثم نسخ عنه قبل فعله.

وأيضاً فقد ذكرنا أن النسخ إنما هو إزالة الحكم الثابت بالشرع المتقدم، وإذا خرج وقت العبادة فلا يخلو أن يكون فعلها أو لم يفعلها: فإن كان فعلها فلا يحتاج إلى النسخ؛ لأن المأمور قد امتثله، وإن كان لم يفعلها فلا يصح النسخ أيضاً؛ لأنه لا يقال له: لا تفعل أمس

كذا؛ لأن الفعل فيما مضى غير داخل في التكليف فعله ولا تركه، فلا يصح النسخ إلا قبل انقضاء وقت العبادة.

وأما إسقاط مثل العبادة في المستقبل فليس بنسخ ما مضى وقته منها بنفس المأمور به، وإنما هو إسقاط مثله».

الشرح:

إذًا قوله في هذه المَسْأَلَة: **«يصح نسخ العبادة قبل وقت الفعل وعلى ذلك أكثر الفقهاء»؛** هذه مسألة فيها خلاف بين علماء الأصول، هل يصح نسخ العبادة قبل وقت فعلها؟ قال المصنف: بأن ذلك يصح وعلى هذا أكثر الفقهاء.

والقول الآخر أن ذلك لا يصح، أن العبادة قبل وقت فعلها لا يصح نسخها، الذين قالوا بالصحة وهم الأكثر وحكاه المصنف استدلوا بما ذكره، وهو أشهر دليل يذرونه في كتب الأصول، والمصنف ذكر هذا الدليل وهو قصة إبراهيم -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-، ونأتي إليها ثم علل ذلك بتعليل يدل على الجواز العقلي والإمكان الشرعي.

وهذان هما الدليل على هذه المَسْأَلَة، وأنت ترى أن المصنف وغيره من علماء الأصول لما مثلوا لها من جهة الشريعة في قصة إبراهيم دل ذلك على أنه لا يقع عندهم مثال من هذه الشريعة، وهو كذلك.

وعلى هذا فهذه المَسْأَلَة من جهة الوقوع في الشريعة لا مثال لها، وتعلم أن باب النسخ باب مغلق يعني انتهى أمره، هو أحكام أنزلها الله وحصل فيها النسخ لما شاء الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- كما قال الله -جَلَّ وعَلَا-: **﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ**

تَعْلَمْ أَنَّ اللهَّ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[البقرة:١٠٦]؛ وهو باب لا يحصل بالفرض والاجتهاد لن هذا من استتمام النظر عند المتأخرين يذكرونه إذًا أول نظر في هذه الْمَسْأَلَة وهو أنه لا وقوع لها في شريعتنا.

ليس في نسخ القرآن بالقرآن ولا في نسخ السنة بالسنة ما يكون على هذه الصفة، وهو نسخ العبادة قبل وقت فعلها فهذا شأن بيّن أنه لم تقع في الشريعة، أما بحثها من حيث الإمكان والجواز أو الوقوع من شرائع أخرى من شرائع الأنبياء فهذا محل آخر ولكنه ليس هو اَلْأَوَل، وهذا يؤكد ما سبق إلا أنه يجب تمييز المسائل في باب النسخ، بين مواردها الثلاث: الوقوع الشرعي الجواز أو الإمكان الشرعي والجواز أو الإمكان العقلي، فتصاريف المسائل في النسخ ثلاثة.

أما ما استدل به المصنف في قصة إبراهيم فهو لا يصلح دليلًا مطابقًا لهذا الوصف من الْمَسْأَلَة.

لأنه فرعٌ -أعني الاستدلال- عن كون إبراهيم قد شرع الله له أن يذبح ابنه ثم نُسِخ ذلك بقوله: **﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾[الصافات:١٠٧]**؛ وهذا لا يدل عليه القرآن الذي ذكر الله فيه أمر إبراهيم -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-، فإن الله -جَلَّ وعَلَا- قال في كتابه: **﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهَّ مِنَ الصَّابِرِينَ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ (١٠٢) وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ (١٠٣) قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [الصافات:١٠٢-١٠٤].**

﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾؛ هل قوله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: **﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ [الصافات:١٠٤]**؛ يدل على أن الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- قد شرع له ذلك بهذه الرؤيا؟ هل يدل على أنه شرع الله ذلك ثم نُسِخ ذلك في قوله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: **﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات:١٠٧]**؛ هكذا استدلوا على هذا المثال والصحيح خلاف ذلك، والصحيح أن الله ما شرع لإبراهيم أن يذبح ابنه إسماعيل فإن الذبيح إسماعيل.

قال الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: **﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾**، والمقصود بقوله -جَلَّ وعَلَا- والله أعلم وأجل بكلامه، ولكن الظاهر في دلالة الشريعة واللغة في قوله: **﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾**، أي: أنه صدقها بمعنى ماذا؟ صدقها بمعنى أنه أمضاها على تطبيقها الظاهر.

والرؤيا لا تُمضى على تطبيقها الظاهر في الأصل، فإن الرؤيا بكتاب الله وبنصوص الشريعة لها تأويل؛ ولذلك قال الله -تَعَالَى- عن نبيه يوسف -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-: **﴿وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾ [يوسف:٢١]**.

وإبراهيم -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- قد صدق الرؤيا، أي: أنه أمضاها دون تأويل، والرؤيا لها تأويل ولهذا قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: **«الرؤيا جزءٌ من ستة وأربعين جزءٌ من النبوة»**، فلها تأويل ولهذا الرسول -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لما حُدث بها حُدِث به من الرؤيا، وكان يسأل أصحابه كما في الصحيح وغيره إذا صلى الفجر: **«هل رأى أحد منكم رؤيا، إنما يمضيها على تعبير الأنبياء»** إنما يمضيها رسول الله على تعبير الأنبياء، والأنبياء أوتوا تعابير الرؤيا وإن كان يوسف -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- خُصَّ بمقام لكن الأنبياء أوتوا ذلك.

ولهذا لا يُخطئ نبي من الأنبياء في تعبير الرؤيا، إبراهيم هنا أمضى الرؤيا على ظاهرها، مع أن الرؤيا يُعلم في قواعد العارفين بها ويُعلم في قواعد الشرائع السماوية أن لها تعبيرًا، فإن هذا أمرٌ معلوم في قواعد العارفين بها، ولهذا العرب في جاهليتها تعرف أن الرؤيا لها تعبير مع أنهم لم يكونوا على دين الأنبياء أليس كذلك؟ وإنما هذا أمر يعرفونه.

وحتى في قصة يوسف -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- سألوه عن تعبيرها مما يدل على أن هذا أمر معروف عند العارفين من بني آدم، ودلَّ على ذلك ما جاء به الأنبياء أن لها تعبيرًا، ولهذا قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لأبي بكر لما عبر ما عبر وقال: **«دعني يا رسول الله أعبرها»**، فعبر الرؤيا أبو بكرٍ الصديق -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- الذي سمعها ممن حدث بها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من الصحابة.

قال له رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: **«أصبت بعضًا وأخطأت بعضًا»**، ورسول الله لما رأى بقرةً تنحر قال: **«رأيت كأن بقرًا تنحر»**، عبر رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ذلك بأنهم قتلى أحد، وشهداء أحد، فالرؤيا لا تمضي على ظاهرها أن بقرًا تنحر بمعنى: أن بقرًا على الحقيقة تنحر.

إبراهيم -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- رأى في المنام أنه يذبح ابنه، فعمل بالرؤيا ولهذا قال الله له: **﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾**؛ أي لم تتأولها على تعبير، لم يتأولها إبراهيم على تعبير، وإنما أخذها بظاهرها وهذا معنى قوله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: **﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾**؛ أي أنه أوقعها على ظاهرها.

فإذا قيل: فلما فعل إبراهيم ذلك؟ قيل: هذا من كمال توحيده -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-، ومن كمال تعظيمه لأمر ربه لأنه رأى في منامه ماذا؟ ما ذكره الله في قوله: **﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات:١٠٢]**.

فهذا من استسلام إبراهيم -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- لأمر الله وهو يعلم أن الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- يرقُب أمره وفعله، فإن لم يشأ أن يفعل ذلك نهاه عن ذلك وينزل عليه أمر ربه.

ولهذا نزل عليه أمر ربه بقوله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: **﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات:١٠٧]**؛ فإبراهيم -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- ترك الالتفات للتعبير، لما تركَ الالتفات للتعبير؟ لأنه في مقام الطاعة والاستجابة والتحقيق الامتثال بالتوحيد لكل ما يأمره الله به.

وهو إمام الملة التي قال الله فيها: **﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾[البقرة:١٣٠]**؛ وملة إبراهيم هي توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له وإخلاص الدين له، وهذه قصة إبراهيم -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-، ليس أن الله شرع له أن يذبح إسماعيل من أين جاء هذا الإشكال عندهم؟ قالوا: إن رؤيا الأنبياء حق، ورؤيا الأنبياء حق بلا شك، ليس الجواب عن هذا المثال من جهة أنها رؤيا، وأن الرؤيا قد لا تكون صحيحة، لا، رؤيا الأنبياء حق بلا شك، ولكن الرؤيا وهي رؤيا الأنبياء لها تعبير أو ليس لها تعبير؟ لها تعبير.

ما من رؤيا إلا ولها تعبير حتى رؤى الأنبياء، والمقصود بتعبيرها ما اقتضته هذه الرؤيا، والأنبياء أوتوا تعبير الرؤيا لا يخطئ نبيٌ في تعبير الرؤيا؛ إبراهيم ترك في هذا الالتفات للتعبير تعظيمًا لأمر الله وتوحيده.

وهذا معنى قول الله: ﴿**قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا**﴾؛ صدقتها أي: أمضيتها دون تعبير بل على ظاهرها؛ ولهذا ما أراد الله -جَلَّ وعَلَا- منه ذلك حتى يقال: إنه شُرِع له ذلك بالرؤيا ثم نُسِخ بعد ذلك.

فهذا المثال عند التحقيق فيما يظهر والله أعلم لا يسلم، وأما من حيث ما ذكره المصنف بعد ذلك، فهو وجه من جهة الإمكان والجواز وليس دالًا على الوقوع.

المتن:

قال: «وأما إسقاط مثل العبادة في المستقبل فليس بنسخ ما مضى وقته منها بنفس المأمور به، وإنما هو إسقاط مثله».

الشرح:

إسقاط مثل العبادة في المستقبل هذا لا يعد نسخًا قال: لأنه ليس بمعنى النسخ، وهو ما يكون من باب العفو.

يعني الإسقاط الذي لا يلحقه بدل، لا يلحقه قالوا: لأن الله -جَلَّ وعَلَا- قال في كتابه: ﴿**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**﴾ **[البقرة:١٠٦]**؛ قالوا: وأما إذا عفا الله عن أمر كان محرمًا، فعفا الله عنه وردهم إلى الأصل فإن هذا الإسقاط لا يكون من باب النسخ لأن العبادة لم تُنسخ إلى بدل وإنما إلى إسقاط.

هذا أيضًا من المسائل النظرية التي قرروها بالأصول وهو في باب العبادات لا مثال له منطبق، لا ينطبق له مثال في باب العبادات المحضة، وإنما هذا قد يكون في باب المنهيات، وأما في باب العبادة المحضة فإنه ليس له مثال.

ولكن المصنف أراد به الإشارة إلى أن العبادة لا يسمى أمرها نسخًا إلا إذا نسخت إلى عبادة أخرى.

وأما إذا نسخت العبادة بمعنى أُسقط فعلها، ولم يأمر ببدل يكون محلها قالوا: فإن هذا لا يكون نسخًا وإنما هو عفو.

هذا من حيث التقرير واسع، لكن من حيث المثال والوقوع هل هنالك عبادات نسخت على سبيل الإسقاط فلا يسمى نسخًا وإنما هو عفو؟ هذا ليس له مثال منضبط ولهذا ما مثل له المصنف في هذا المقام لأنه لا ينضبط له مثال.

المتن:

قال: «فصل

لا خلاف بين أهل العلم في جواز نسخ القرآن بالقرآن».

الشرح:

هذا الفصل من أجل الفصول في باب النسخ أمور:

الأمر اَلْأَوَل: معرفة النسخ على حقيقته، واتقاء البدع التي ظهرت في ماهية النسخ المتصلة بالأصول الإلهية والمتصلة بباب القدر، هذا من أجل الأصول التي يُعنى بها.

وهذا سبق الإشارة له في المجلس السابق، وأنه لا يدور على الاصطلاح وأنه بيانٌ أو نسخ أو إزالة أو بيان أو إزالة أو رفع هذه ألفاظ فيها سعة، والكلام يحتملها كلها، إنما الشأن في الاعتبار بالأصول وسبق الإشارة إلى ذلك، وهذا هو الذي اختاره كثير من القول على قول قدماء المتكلمين وتأثر به بعض متأخريهم.

المَسْأَلَة الثَّانِيَة في مسائل النسخ من جهة جلالها: معرفة ما يقع به النسخ، فإن النسخ بالإجماع مداره على القرآن والسنة عند السلف، وتكلم المتأخرون كما سيأتي في النسخ بالقياس ولكن هذا قول محدث لا يعرف عن أحد من سلف هذه الأمة.

القول بأن القياس يدخل بالنسخ أو يقع به النسخ هذا قول محدث؛ ولهذا لا يكفي أن يقال أنه قول مرجوح بل هذا قول محدث، فإن النسخ لما جاء حكمه في القرآن أو السنة لا يكون إلا بدليلٍ شرعي بإجماع السلف، وإنما الذي سار فيه بعض القول عندهم هو هل يقع نسخ القرآن بكلام النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؟ هذه هي أجل مسألة تكلم السلف فيها، في هذا الباب هل يقع نسخ القرآن بكلام النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أو لا يقع ذلك؟

والجمهور منهم على أن القرآن لا ينسخه من حيث الوقوع إلا القرآن هذا الذي عليه الجمهور من السلف وهو الواقع في باب النسخ.

أن القرآن لا يُنسخ إلا بالقرآن، مع وجوب الإيمان بالسنة الصحيحة عن رسول الله، وأن رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا ينطق عن الهوى، ولكن هذا الباب بابٌ تعلقت به أحكام الشريعة أخبارًا، أي: أن باب النسخ هو أعيانٌ من المسائل ليس استدلالًا أو استنباطًا كما سبق، فإذا سُبِر هذا الباب ونُظر فيه باستقراء لما وقع نسخًا في كلام الله

ورسوله، لم يقع مثالًا منضبطٌ أن السنة النبوية نسخت القرآن، وإلا فرسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا ينطق عن الهوى، هذا من المعلوم من الدين بالضرورة.

لكن جمهور أئمة السلف يقولون: أو مذهبهم يذهب إلى أن القرآن لا ينسخه إلا القرآن، وإذا أردت أن تعبر بالعبارة الأرفع فإنك تقول: القرآن نسخه القرآن؛ لأن القول ينسخه أو لا ينسخه هذا بحثها من حيث الجانب النظري لا نتيجة له.

بحثها من حيث الجانب النظري لا نتيجة له؛ لأن النسخ انتهى أمره كما يُعلم بإجماع المسلمين انتهى أمر النسخ، وإنما البحث من جهة الوقوع، ولهذا من قال من السلف بأن السنة تنسخ القرآن حملهم على ذلك بعض الرواية التي رأوا أنها ناسخة لبعض الحكم الذي جاء في القرآن، كما سبق في حديث **«إن الله أعطى كل ذي حقٍ حقه فلا وصية لوارث»،** فوجدوا أن الآية نسخت بمثل قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

ولكن الجماهير من السلف وهو الراجح من حيث الأصول والقواعد وهو الراجح من حيث الوقع أيضًا أن يشهد له الوقوع أن القرآن ينسخه القرآن وحسب.

وأنه لم يُنسخ كتاب الله وهو القرآن لم تنسخ آية منه بحديث عن رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ومن استدل من المتأخرين على نسخ القرآن بالسنة على أن هذا فيه حفظ لمقام النبوة ومقام السنة فإن هذا الاستدلال ليس في محله؛ لأن حفظ مقام النبوة والرسالة وحفظ مقام السنة المأثورة عن رسول الله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- هذه من المحكمات من الأصول المحكمة في الدين، ولكنها لا تجب بمثل هذه الطريقة، والله -جَلَّ وعَلَا- بيَّن أن ما ينسخه في كتابه يبينه لعباده في كتابه، وهذا الدليل الذي استدل به بعض المتأخرين لجواز نسخ القرآن بالسنة.

التحقيق أنه دليل منعكس، لو كان هذا من الاستدلال متجهًا ولكن هذا النَّوْعُ من الاستدلال إنشائه في الابتداء لا معنى له، بمعنى يعني ما وجه أنه يقال إنشائه في الابتداء لا معنى له؟ يعني لا يلزم من قال: أن القرآن لا ينسخ بالسنة لا يلزمه أدنى إشكال في ثبوت السنة أو جلال مقام النبوة، لا يرد عليه شيء حتى يحتاج إلى دفع.

والعكس كذلك.

ولكن لو قُدِر أن هذا الباب يحتمل الإنشاء للاستدلال، لكانت دلالة هذا الوجه من الاستدلال على أن القرآن لا ينسخه إلا القرآن أعلى وأدل، ولكن لا حاجة له لما سبق.

النتيجة: أن الجمهور من السلف اَلْأَوَل وهو الراجح في مذهب الإمام أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- أن القرآن لا ينسخه إلا القرآن ولم يقع أن السنة النبوية نسخت آية من كتاب الله ولهذا يقولون القرآن لا ينسخه إلا القرآن عند المتأخرين، وإذا اعتبرت الجملة الأحق في العبارة فإنك تقول: القرآن نسخه القرآن، هذه أجود من عبارة لا ينسخه، لأنك تنفك عن الحكم المجرد الذي لا ثمرة له، وتأتي إلى الحكم الواقع القاصد إلى الاقتصاد.

بحسب ما جاء في كتاب الله وسنة نبيه -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-، وللانتقاء في العبارات الانتقاء والانتخاب في العبارات، قد يقول قائل: النتيجة واحدة، هو النتيجة واحدة من حيث القدر الكلي، لكن النتائج لها أوصاف ولها إشارات ولها تنبيهات ولها مقتضيات وهلم جرا.

فالانتخاب في العبارة شأن رفيع، الانتخاب في العبارة علم من أتاه الله إياه أو مكنه منه فقد مُكن من خيرٍ كثير، الانتخاب في العبارة الملاقية للغة الشريعة، الانتخاب في العبارة الملاقية لفصاحة اللغة وبلاغة اللغة، إذا أوتي طالب لعلم ذلك وينبغي أن يتعلمه، وهو

علمٌ يتعلم ويُكتسب بطرق، لكن القصد ليس البحث في طرق اكتسابه القصد أنه شأن له اعتباره أو ليس له اعتباره؟ بلا هذا شأن رفيع بليغ الاعتبار وهو حسن العبارة والانتخاب في العبارة لأن العبارة تحكم القول.

ولهذا إنما امتاز عند العرب خطباؤهم ونحو ذلك بل وشعرائهم بهذا الانتخاب في العبارات، واتفق علماء البلاغة أن الانتخاب في العبارة وفي القول أنه شأن رفيع من شئون البلاغة اتفقوا على ذلك، لا خلاف بينهم في ذلك، سواء في مدرسة الجاحظ وأتباعه أو في مدرسة عبد القاهر وأتباعه مع أنها مدرستان قد يُظن أن بينهما التعارض ولكن ليس كذلك.

بينهما اختلاف في مسألة الألفاظ والمعاني مشهور، الجاحظ له كلمة معروفة في ذلك وعبد القاهر له طريقة معروفة في ذلك ولكن جميع علماء البلاغة يتفقون على أن العبارة واللفظ والسبك والنظم للكلام هذا شأن رفيع.

ولهذا فُضِل نبينا -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- وإن كان هذا ليس من انتخابه -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- وإنما هو مما أتاه الله إياه، ولهذا فُضِل نبينا -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- بأنه أوتي جوامع الكلم، وهو أفصح العرب قولًا وأصدقهم بيانًا وأعلاهم كلامًا وما تكلم أحدٌ من بني آدم بكلام أجمع من كلام رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في بيانه وبلاغته فضلًا عن دينه وحكمته ونبوته.

لكن الكلام هنا في بيانه وبلاغته فهو -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- أبلغ الناس قولًا وأصدقهم عبارة، وهذا علمٌ اعتنت به جميع الأمم، بل ميزت بعض الأمم به، حتى استعير هذا العلم منها وتعرفون أن المنطق استعير من بعض الأمم وتُرجم واعتني به، لما؟

لأنه يدور على الانتخاب في العبارة، الانتخاب في القول، حتى لا تتداخل الأمور تتداخل الحقائق لا تختلط المعارف.

وبعض هذا الانتخاب قدر من الجمال في الصياغة، بعضهم يقول: إن هذا قدر من الجمال في الصياغة هو بعضه يؤثر على الحقائق، والصحيح أن جميعه مؤثر لأن ما يسمى جمالًا في العبارة هو مخاطبةٌ للنفس.

الإنسان فيه جوهران: العقل والنفس وهي التي تسمع الخطاب ويدرك الخطاب العقل، فالإحكام للعبارة يؤثر إما في المدرك العقلي أو في الحال في النفس ولهذا يؤثر الكلام أيًّا كان، إذا انتخب على وجه عالي، الانتخاب مهم في الكلام له قواعد له طرق اعتنى بها العلماء علماء اللغة اعتنى به علماء البيان، إلى آخر ذلك.

الشاهد في هذا: المناسبة هنا لكلمة الانتخاب أنه يقال: القرآن نسخ القرآن، ولم يقع أن القرآن نُسِخ بالسنة، أو لم تنسخ السنة القرآن، لأن النفي لا يدل على الحكم وإنما هو إخبارٌ عن الوقوع فيقال القرآن نسخه القرآن ولم تنسخه السنة، ولكن لو أن قائلًا قال: كما عبر أكثر أهل العلم في العبارة المُبينة للمسألة العلمية بالمسألة المعتادة في كتب كثير من أهل العلم، فإن هذه العبارة لا يقال: أنها خطأ أبدًا ولكن نتكلم في جانب الانتخاب.

ولا سيما إذا اتصل الأمر بالقول في كلام الله، أو اتصل الأمر بالقول في كلام رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فهذا يكون فيه انتخاب مثل إذا عبر البعض فقال: نقض السنة أو قال نقض الرواية أي العبارتين؟ نقض الرواية.

لأنه في الواقع لا تقول النقض للسنة تقصد الرواية، وإلا السنة لا تقبل النقض في ذاتها لكن هو نقض للرواية التي مضت إلى ماذا؟ إلى أنها تصل إلى السُّنة هل هي ثابتة عن

رسول الله أو ليست ثابتة عن رسول الله؟ ولهذه هذه الروايات المروية عن رسول الله، كما يعرف جال العلماء فيها بحثًا وميزوا متواترها من آحادها الصحيح من الضعيف المحفوظ من المعلول إلى آخره، كل ذلك في باب الرواية، أما السنة من حيث هي فلا يضاف لها هذا الوصف، ولكن تجد من يتجوز من أهل العلم فيقول ذلك، فهذا من باب ترك الانتخاب في العبارة، والانتخاب في العبارة كما قلت يعني ملكة وعلم وقواعد وتجربة في كلام أهل البيان.

المتن:

قال: «فصل: لا خلاف بين أهل العلم في جواز نسخ القرآن بالقرآن».

الشرح:

إذًا نسخ القرآن بالقرآن هذا مجمع عليه، أن آية من كتاب الله تنسخها، أي: ينسخ حكمها بآية أخرى من كتاب الله، فهذا مُجمعٌ عليه بين العلماء.

المتن:

قال: «والخبر المتواتر بمثله».

الشرح:

الخبر المتواتر أي: عن رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فالمتواتر ينسخه خبرٌ عن رسول الله متواتر، وهذا أيضًا مجمع على جوازه كذلك.

المتن:

قال: «وخبر الواحد مثله».

الشرح:

خبر الواحد ينسخ بمثله، هذه الأحوال الثلاث كما ترى جمعها وصف واحد وهو التطابق، فخبر القرآن يُنسخ أو الآية من القرآن أو الحكم في القرآن يُنسخ بالقرآن، والخبر المتواتر أي: الحكم الثابت في الخبر المتواتر يُنسخ بالمتواتر، وخبر الواحد من السنة أي: ما جاءت روايته ليست متواترة وإنما هو خبر الواحد أو الآحاد مع وجود الفرق بين الاصطلاحين كما تعلم هذا يُنسخ بمثله، إنما محل الخلاف بين الأصوليين وهو خلافٌ قديم، بعضه خلاف قديم ذكره المتقدمون كالإمام الشافعي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في رسالته.

هل السنة المتواترة تنسخ القرآن؟ قالوا: لأن المتواترة قطعية، فارتفع جانب الظن هنا فهل تنسخ السنة المتواترة القرآن أم لا؟ هذا محل خلاف والجمهور من السلف أنه لا يكون كذلك، ولم يقع له مثال، وهذا أيضًا ما اختاره الإمام الشافعي، الإمام الشافعي هذا مذهبه على الراجح: أنه يرى أن القرآن لا يُنسخ إلا بالقرآن.

المتن:

قال: «وذهب أكثر الفقهاء إلى أنه يجوز نسخ القرآن بالخبر المتواتر».

الشرح:

وذهب أكثر الفقهاء الذين هم من أصحاب الأئمة من الأصوليين وبعض أهل الحديث من الحفاظ المتأخرين، ذهب أكثر الفقهاء المتأخرين إلى جواز ذلك؛ ولهذا الفقهاء الذين قرروا ذلك قرروه باعتبار القواعد.

قالوا: لأن المتواتر من السنة قطعي، فتطابق قطعي مع قطعي، فجعلوا جهة الالتفات للحكم اجتماع القطعية في الناسخ والمنسوخ.

جعلوا الالتفات هي جهة التواتر وهذا لم يكن هو المعتبر، المعتبر في الأصل عند السلف لما حكموا أو قالوا بأن القرآن نسخه القرآن، أنه لم يقع أن عندهم القرآن نسخته السنة.

ثم إن الله -جَلَّ وعَلَا- يقول في كتابه: **﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾[النحل:١٠١]**؛ فاستدل بعضهم بهذا، ولكن الجهة الأعلى هي الثبوت.

المتن:

قال: «ومنع من ذلك الشافعي».

الشرح:

«منع من ذلك الإمام الشافعي» وأكثر المتقدمين، أكثر المتقدمين من السلف وهو الراجح في مذهب الإمام أحمد، وإن كان عنه عن الإمام أحمد عنه روايتان، ولكن الصحيح في مذهب الإمام أحمد أن القرآن ينسخه القرآن وحسب.

المتن:

قال: «والدليل على ذلك أن القرآن والخبر المتواتر كلاهما شرع مقطوع بصحته».

الشرح:

لاحظ هنا أن المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- التفت إلى جهة القطعية لم يلتفت إلى جهةٍ أخرى، لكن يقال: الوقوع، مسألة الوقوع التي ربما أكثر من ذكرها في باب النسخ خاصة قد يقول قائل: هذه الطريقة عليها اعتراض؛ لأن تقرير الحكم بالجواز أو عدمه يصحح البحث في الوقوع، فيكون تقرير الحكم أسبق من تقرير الوقوع هذا قد يتبادر بادي النظر.

ولكنك إذا تأملته وجدته ليس كذلك؛ لأن تقرير الحكم إما أن يستند إلى الدليل الشرعي، أو يستند إلى محض الدليل العقلي، واستناده إلى الثَّانِي لا يصح ولو صح في الحكم العقلي لم يصح طرده في الحكم الشرعي فضلًا عن الوقوع الشرعي.

فعاد إلى أن الحكم سيكون مفتقرًا إلى تقريره إلى الدليل الشرعي، ومسألة النسخ ليس فيها في الشريعة استنباط، ليس فيها إلا واقع ناسخ وماذا؟ ليس فيها إلا ناسخ ومنسوخ.

ومن هنا فيصير النظر في استقراء الناسخ والمنسوخ هو القاعدة الْأُوْلَى لبناء الأحكام وليس العكس، أن تُبنى أحكامٌ على الجواز العقلي أو على الإمكان الشرعي، ثم تطرد اضطرارًا تارة أو تكلفًا تارة أخرى على بعض موارد نصوص الكتاب والسنة كما هي طريقة أكثر المتأخرين من أهل الأصول، أما السلف اَلْأَوَل فجمهورهم على بل عامتهم على سبر الناسخ والمنسوخ، وهذا الذي اعتنوا به.

المتن:

قال: «إذا جاز أن ينسخ القرآن بالقرآن، جاز أن ينسخ بالخبر المتواتر».

الشرح:

إذًا قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- وذهب أكثر الفقهاء إلى أنه يجوز نسخ القرآن بالخبر المتواتر، هذا أكثر المتأخرين ومنع ذلك الشافعي وأكثر المتقدمين.

مع أن مذهب الشافعي في هذه الْمَسْأَلَة بعض أصحابه حكى فيه خلاف، قال: إن الشافعي يريد الآحاد ولا يريد المتواتر، لكن الراجح في مذهب الشافعي أن ذلك كله كذلك.

<u>المتن:</u>

قال: «ومما يبين ذلك أن قوله تعالى: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾ قال: منسوخ بما روي عنه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه قال: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث».

<u>الشرح:</u>

نعم هذه الآية من كتاب الله أبلغ ما يُذكر امتثالًا لنسخ القرآن بالسنة وهذا الحديث ليس من المتواتر، فلو صح ذلك لكان هذا في نسخ القرآن بالسنة الآحاد، وإن كان هذا الحديث محفوظًا لكنه ليس من المتواتر، وهو حديث رواه أهل السنن وغيرهم عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ولكن هذا الحديث لا يُعد ناسخًا لقول الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: **﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:١٨٠]**؛ فإن هذه الآية إذا قيل إنها منسوخة كما هو قول طائفة كثيرة من أهل العلم من السلف والخلف، فإن ناسخها آيات المواريث فالناسخ هو القرآن، وإذا قيل بالقول الآخر وهو قول طائفة هو والأظهر أن الآية ليست منسوخة، ولا تخالف آيات المواريث ولا تُعارضها ولا تعارض ما جاء في قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا وصية لوارث، فإن هذا حكم منتظم أنه لا وصية لوارث.

فالوارث ليس له، ليس للإنسان أن يوصي بواحدٍ من ورثته الذين يرثونه، فإنه إنما يأخذ ميراثه وحسب.

المتن:

قال: «فصل: ويجوز عند جمهور الفقهاء نسخ السنة بالقرآن، ومنع من ذلك الشافعي، والدليل على ذلك ما ورد من القرآن بصلاة الخوف، بعد أن ثبت بالسنة تأخيرها يوم الخندق إلى أن يأمن، ونسخه التوجه إلى بيت المقدس بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[البقرة:١٤٤]، وقوله تعالى: ﴿ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ﴾[الممتحنة:١٠]، بعد أن قرر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- رد من جاءه من المسلمين إليهم.

الشرح:

نعم هذه المَسْأَلَة أوسع من المَسْأَلَة التي سبقت وهي ما عبر عنها المصنف بقوله: «نسخ السنة يجوز» عند جمهور الفقهاء، **«نسخ السنة بالقرآن»** أي: أن القرآن يكون ناسخًا لما جاء في سنة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وهذا نسخ بالأعلى، فهو من حيث الأصل يختلف عن المَسْأَلَة التي سبقت، هذا من وجه، ومن وجه آخر وهو وجه الوقوع، هل ذلك واقع في الشريعة أو ليس واقعًا في الشريعة؟ كما تعلم أن الوقوع يعتبر بما يسبر في هذا الوجه من المسائل.

فإذا سُبر هذا النوع في أدلة القرآن والسنة التي قيل فيها بأن القرآن نسخ ما جاء في سنة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فهنالك بعض الأمثلة التي ذكرها الفقهاء وذكرها علماء الأصول، وذكرها المصنف بين يدي هذه المَسْأَلَة كما ترى بعض هذه الأمثلة كصلاة الخوف واستقبال القبلة ونحو ذلك.

قالوا: فإن ذلك منسوخ بالقرآن، وهو من سنة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- والقول في هذه المَسْأَلَة أوسع وكثير من الأئمة المتقدمين يقولون ذلك، بخلاف المَسْأَلَة التي سبقت، فهذه المَسْأَلَة القول فيها أوسع، وأما تحرير الأمثلة من حيث الوقوع فهذا كل مثال يقال فيه بخصوصه.

(٢٥)

فينعقد هذا المجلس في العاشر من الشهر الرابع من سنة أربعٍ وأربعين وأربعمائةٍ وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-، استكمالًا لشرح كتاب الإشارة للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي -رحمه الله- وكنا في صُلب مسائل النَّسخ فيما سلف.

<u>المتن:</u>

قال الإمام الحافظ الباجي -رحمه الله تعالى- في كتاب الإشارة في معرفة الأصول:

«(فصلٌ)

ويجوز عند جمهور الفقهاء نسخ السُّنَّة بالقرآن، ومنع من ذلك الشافعي.

والدليل على ذلك ما ورد من القرآن لصلاة الخوف، بعد أن ثبت بالسُّنة تأخيرها يوم الخندق إلى أن يأمن، ونسخُ التوجه إلى بيت المقدس بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ بعد أن قرر النبي -صلى الله عليه وسلم- رد من جاءه من المسلمين إليهم.

<u>الشرح:</u>

هذه المسألة هي المسألة الثانية في الرتبة من مسائل ما يقع به النسخ في أدلة الكتاب والسُّنَّة، وسبق القول في المسألة الأصل التي كثر الكلام فيها عند المتأخرين وهي أن القرآن تنسخه السُّنَّة المتواترة أو السُّنَّة الصحيحة، وسبق ما خلاصته أن القرآن لا يُنسَخ إلا بالقرآن.

وإن كان الأكثر من أهل الأصول والنظر والكلام، وكذلك الكثير من الفقهاء أو أكثرهم يذهبون إلى أن القرآن يُنسَخ بالسُّنَّة الصحيحة المتواترة، بل بعضهم زاد فوق ذلك كما ذكر أكثر الحنفية من النسخ بالمشهور، وبعض الفقهاء وأهل الأصول، وبعض أهل الظاهر كأبي محمد بن حزم من النسخ بالآحاد أو بخبر الواحد.

ولكن هذه المسألة كما سلف هذه الحكاية لقول الجمهور هو تقديرٌ لقول جمهور المتأخرين، وإلا فإن جمهور السلف على خلاف ذلك، وهذا هو المذهب الذي نصَّ عليه الإمام الشافعي في رسالته وبيَّنه، وهو مذهب الإمام أحمد في المشهور عنه، وهو اختيار كثيرٍ من محققي أصحابه كشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن أبي موسى قبل ذلك، وموفَّق الدِّين بن قدامة، وجماعة، وقد قرر جملةٌ من فقهاء الحنابلة وغيرهم بأن هذا لم يقع، أي: أن هذه المسألة لم تقع، وهذا سبق ذكره أن هذا لا وقوع له في الشريعة أن القرآن نسخته السُّنَّة، وكل مثالٍ ذُكِر في ذلك فإنه مُجابٌ عنه بجوابٍ بيِّن من كلام السلف الأول، وليس بالأجوبة المتأخرة التي حُصِّلَت من الطرق النظرية التي تكلم بها الفقهاء وأهل الأصول، وإنما للسلف من الصحابة ومن بعدهم لهم أجوبةٌ في هذه الآيات كآية الوصية ونحوها.

وإنما اشتهر هذا القول في السالفين عن أهل الكوفة، فهم أشهر من قال بذلك، وهو المشهور في مذهب الحنفية وعليه جماهيرهم أن القرآن تنسخه السُّنَّة، ولكن ينبغي -وهذا هو المقصود من الإشارة لهذه المسألة وإن كانت سلفت- لتقييد بعض القول فيها مما قد يكون أُريد ذِكره وفات ذِكره في المجلس السالف، وهو أن المشهور هو قول الكوفيين.

ولكنك تعلم أن أهل الكوفة توسَّعوا في اسم النَّسخ، وسبق أنهم يقولون: إن الزيادة نسخٌ. وإذا كان كذلك لم يتطابق القول في هذه المسألة ولا سيما في مسائل الوقوع على

حقيقة مسألة النَّسخ على التمام، فهذا مما يُعتبر في فقه هذه المسألة وهي أن مذهب الكوفيين في النَّسخ فيه سعة.

وقد كانت هذه السِّعة شائعةً في الصحابة -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُم- وفي أئمة التابعين، لكنهم لم يجعلوا النَّسخ على المعنى الخاص، وإنما يُسمُّون ما كان من التخصيص أو البيان أو نحو ذلك يجعلونه داخلًا في عموم اسم النسخ.

وإذا قيل كما قرره كثيرٌ من المحققين كشيخ الإسلام ابن تيمية وذكره بعض السالفين من أئمة التفسير كابن جرير وأمثاله: أن الصحابة والتابعين يقع في كلامهم أن يُطلقوا النَّسخ على ما كان من باب التخصيص ونحوه.

فإن هذا لا يعني أن الصحابة -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُم- أو أن أولئك الصحابة والتابعين لم يكونوا يُفرِّقوا بين ما يكون نسخًا على ما ذُكِر في قول الله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة:١٠٦] وبين ما كان من باب تخصيص العام وبيانه ونحو ذلك، فإن الفرق بين الوجهين فرقٌ صريح، ولكنهم يُسمُّون جملة ذلك نسخًا؛ لأن اللغة تحتمله، ولأن دلالة الشريعة عليه تحتمله.

ولا يعني هذا أنهم ما كانوا يُفرِّقون في ماهية النَّسخ، وماهية التخصيص؛ حتى لا يُضَاف إلى فقه الصحابة والتابعين ما ليس منه، وإنما غاية ذلك أنهم يتَجوَّزون في هذا الاسم، وأن هذا الاسم عندهم يكون واسعًا.

ثم لما جاء فقهاء الكوفة -رحمهم الله- تميز النَّسخ عندهم على معنى له اختصاصه، ولكن توسعوا في بابه، وأدخلوا فيه الزيادة ونحو ذلك مما هو معروفٌ وسبق الإشارة إليه.

أما الإمام مالك -رحمه الله- من المتقدمين ولا سيما إذا ذُكِرَت المذاهب الأربعة، أما الإمام فقد اختُلِف عليه في ذلك اختلافًا كثيرًا، فالمشهور عند أكثر المتأخرين من أصحابه أنه يذهب هذا المذهب، ولكن بعض المحققين من أصحاب مالك يقولون: إن مالكًا -رحمه الله- لم يقل بذلك، ويقولون: إن القاضي أبا الفرج وهو من فقهاء المالكية البغداديين هو أشهر من نشر هذا القول وأشاعه عن الإمام مالك.

وهذا مما استدرك به الحافظ ابن عبد البر -رحمه الله- وهو من محققي المالكية في هذه المسألة، ويقول -أعني أبا عمر بن عبد البر- بأن المشهور عند متقدمي المالكية هو: أن مالكًا لم يكن يذهب إلى هذا المذهب الذي هو نسخ القرآن بسُنَّة النبي -صلى الله عليه وسلم-، وأنه إنما كان يقول بأن القرآن ينسخه القرآن. ولكن أكثر المتأخرين من المالكية على خلاف ذلك.

فنتيجة هذا -على سبيل الاقتصاد- نتيجة هذا أن قول مالك فيه اختلاف، وأن ما يذكره فقهاء المالكية في مذهب مالك في هذه المسألة ليس على إطلاقه، وقد استدركه من استدركه من فقهائهم ومحققيهم، ولم يُحفَظ عن الإمام مالك -رحمه الله- في ذلك نص، بخلاف أحمد والشافعي فإن لهم كلامًا في ذلك بيِّنًا، فإن الشافعي ذكر ذلك في رسالته ونصَّ عليه في كُتبه وكذلك الإمام أحمد في أجوبته، فإنه سُئل عن عين هذه المسألة وقال -أعني الإمام أحمد-: القرآن لا ينسخه إلا القرآن، وسُئل عن هذه المسألة بعينها فأجاب بهذا الجواب؛ ولهذا القول بذلك عن الإمام أحمد هو المُعتبر عند المحققين، وأكثر قدماء أصحاب أحمد عليه، وإن كان فيه عند المتأخرين خلافٌ مشهورٌ معروف، هذا في رتبة المسألة الأولى، أما هذه المسألة وهي: أن القرآن يكون ناسخًا للسُنَّة، وهذه مسألةٌ فيها سعة.

قال المصنِّف: بأن الشافعي منع من ذلك، وكلام الإمام الشافعي في هذه المسألة ليس صريحًا ككلامه في مسألة نسخ القرآن بسُنَّة النبي -صلى الله عليه وسلم- بل كلامه في ذلك فيه بعض الاحتمال؛ ولهذا اختلف أصحابه عليه في ذلك، وقال بعض أصحاب الشافعي كأبي المعالي الجويني بأن الشافعي تردد في هذه المسألة، ولكن الظاهر من كلام الإمام الشافعي أنه لا يقول بذلك.

والجمهور من أهل المذاهب وهو المشهور في مذهب المالكية، والحنفية، والحنابلة وعليه طائفةٌ من الشافعية: أن القرآن ينسخ السُّنَّة، وأخص ما يُذكَر في ذلك وأجوده وأعلاه ما جاء في قول الله -جلَّ وعلا-: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[البقرة:١٤٤]، فإن هذه الآية وما جاء في معناها في كتاب الله -سبحانه وتعالى- في قوله -جلَّ ذِكره-: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[البقرة:١٤٤] هذه الآية نسخت ما كان من فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- وهو صلاته إلى بيت المقدس، فإن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كما جاء في الأحاديث المحفوظة صلى إلى بيت المقدس، وهذا ثابتٌ في أحاديث من وجوهٍ متعددة من حديث البراء بن عازب في الصحيحين، ومن حديث عبد الله بن عمر، وحديث أنس بن مالك وغيرهم.

وجاء في حديث البراء بن عازب المتفق عليه: أنه صلى -عليه الصلاة والسلام- إلى بيت المقدس ستة عشر شهرًا أو سبعة عشر شهرًا، قال البراء: «صليت مع النبي -صلى الله عليه وسلم- ستة عشر شهرًا أو سبعة عشر شهرًا إلى بيت المقدس». فهذا ما ذكره البراء من صلاته مع رسول الله، أما تقدير ذلك كم صلى رسول الله إلى بيت المقدس؟ فهذا محل احتمال وفيه بحثٌ واجتهاد.

ولكن المتحقق من هذه الروايات أنه صلى إلى بيت المقدس وهو بالمدينة -أي بعد هجرته- ولم يكن ذلك محصورًا بما كان قبل ذلك، فلما صلى إلى بيت المقدس -عليه الصلاة والسلام- نزلته عليه هذه الآية، وصارت سُنَّة المسلمين وإجماعهم أن الصلاة إنما تكون إلى الكعبة، وهذا حكمٌ مُجمعٌ عليه مقطوعٌ به عند خاصة المسلمين وعامتهم لم يُخالف فيه أحدٌ من أهل القبلة البتة، وإنما ذلك عند الجمهور من باب النَّسخ، وأن القرآن في كلام الله سبحانه نسخ ما جاء في فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- وصلاته إلى بيت المقدس فيما ذكره البراء وغيره من الصحابة.

وكذلك ما جاء في صلاة الخوف، وإن كان المثال في صلاة الخوف أقصر، فإنه لم يُحفَظ أن النبي -صلى الله عليه وسلم- إنما استدلوا في مسألة النَّسخ هنا استدلوا بما كان يوم الخندق من أنه -صلى الله عليه وسلم- أخَّر صلاة العصر كما جاء ذلك في الصحيح وغيره، ولكن هل هذا الذي وقع هو من باب النَّسخ لِما جاء في فعل النبي صَلَّى اللهُ عَلِيْهِ وَسَلَّمْ؟

هذا ظهوره ليس كظهور المسألة التي سلفت، هذا من جهة الفقه ظهوره ليس كظهور المسألة التي سلفت، ومن يقول من الفقهاء من أصحاب المذاهب الأربعة وأهل الأصول بأن هذا من باب النَّسخ يجعلون الناسخ من القرآن هو: قوله -جلَّ وعلا-: **﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾[النساء:١٠٢] الآية.**

فيجعلون هذه الآية ناسخةً لِما كان من حال النبي -صلى الله عليه وسلم- وأنه ما صلى صلاة العصر في الخندق، وإنما أخَّرها حتى رجع -عليه الصلاة والسلام- وقال -

صلى الله عليه وسلم-: **«شَغَلُونَا عن الصَّلاَة الوُسْطَى -صلاة العصر- مَلَأَ الله أَجْوَافَهُم وقُبُورَهم نَارًا»** أَو قال: **«حَشَا الله أَجْوَافَهُم وَقُبُورَهُم نَارًا»** كما في وجهي الرواية، فهذا أيضًا مثال، وكذلك المثال الثالث الذي ذكره المصنِّف.

فالمقصود: أن هذه مسألةٌ معروفةٌ عند السلف وفيها كلامٌ لهم، وهو أن كتاب الله -سبحانه وتعالى- نَسخ ما جاء في فعل النبي -صلى الله عليه وسلم-، وهذا الذي عليه الجمهور من المتأخرين كذلك، وإن كان لبعض المتقدمين ولبعض المتأخرين خلافٌ في ذلك.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«(فصلٌ) يجوز نسخ القرآن والخبر المتواتر بخبر الآحاد».

الشرح:

نسخ القرآن والخبر المتواتر بخبر الآحاد هذا قال به طائفة، ومعولَّهم في ذلك أن ما كان من الخبر ولو كان من خبر الآحاد فإذا كان صحيحًا؛ فإن الصحيح يُقابل صحيحًا آخر، ولم يلتفتوا هنا إلى مسألة القطع والظن المُفرِّق بين المتواتر والآحاد فضلًا عمَّا جاء في القرآن.

وإنما قالوا: لما كان الآحاد محفوظًا صحيحًا؛ صحَّ أن يكون ناسخًا، ويبتدأون هذه المسألة بالجواز العقلي كما سبق في كلام الأصوليين، ولا سيما في كلام نُظَّار الأصوليين يبدؤون بها في الجواز العقلي، ثم يُلحِقون بعد ذلك بالإمكان الشرعي أو الجواز الشرعي.

ولكن يُقال في هذه المسألة: أما من حيث الوقوع فلم يقع ذلك، لم يقع أن خبر الواحد نسخ المتواتر، هذا ليس له مثالٌ من حيث الوقوع أن خبر الواحد نسخ المتواتر على ما وصفوه في باب التواتر، وإنما ينسخ الخبر الصحيح ما يكون أشهر منه، فقد يكون المنسوخ أشهر ثبوتًا من الناسخ، وهذا فرقٌ في المسألة، فإنك إذا أخذت المسألة على حدِّها الذي سمُّوه وهو أن خبر الآحاد ينسخ القرآن أو ينسخ المتواتر على حد المتواتر في كلام أهل الأصول، فيُقال: هذا ليس له مثالٌ ينطبق عليه.

وإنما المثال الذي وقع أن الخبر الصحيح يكون ناسخًا لخبرٍ صحيحٍ آخر في حديث النبي -صلى الله عليه وسلم- وأما في القرآن فليس كذلك كما سبق؛ لأنه في القرآن لا يكون كذلك حتى المتواتر فمن بابٍ أولى الآحاد.

وأما في السُّنَّة فإنه لم يقع مثالٌ منضبط أن خبر الواحد نسخ المتواتر على الاصطلاح، ولكن الذي وقع أن الخبر الصحيح نسخ ما هو أشهر منه؛ فيكون المنسوخ أشهر من الناسخ، وأصدق ما يُمثَّل له بذلك ما جاء من نهي النبي -صلى الله عليه وسلم- عن الظروف فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- في أول الأمر كما في حديث عبد القيس.

وقد جاء من حديث عبد الله بن عباس، ومن حديث أبي سعيدٍ الخدري وغيرهما، وهو حديثٌ مشهورٌ عند أهل العلم ويُعنَون به في باب الإيمان بأنه أصلٌ في باب الإيمان، وكذلك هو في باب فقه الأحكام كذلك، وهذا الحديث أخرجه الشيخان من رواية ابن عباس من حديث أبي جمرة نصر بن عمران الضبعي قال: **«كنت أُترجِم بين يدي عبد الله بن عباس»**. والمقصود بالترجمة هنا نقل الجواب وليس أنه يُترجِم من لغةٍ إلى غيرها، وإنما يُترجِم أي: أنه ينقل الجواب، قال: **«كنت أترجم بين يدي عبد الله بن عباسٍ وبين الناس، فأتته امرأةٌ تسأله عن نبيذ الجر، فقال: إن وفد عبد القيس أتوا رسول الله -صلى الله عليه**

وسلم- فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «مَنِ الوَفْدُ؟» قالوا: رَبِيعَةُ، قالَ: «مَرْحَبًا بالوَفْدِ، غيرَ خَزايا، ولا ندامَى» فقالوا: يا رَسولَ الله، إنَّا نَأْتِيكَ مِن شُقَّةٍ بَعِيدَةٍ، وإنَّ بيْنَنا وبيْنَكَ هذا الحَيَّ مِن كُفّارِ مُضَرَ، وإنَّا لا نَسْتَطِيعُ أنْ نَأْتِيكَ إلَّا في شَهْرِ الحَرامِ، فَمُرْنا بأَمْرٍ فَصْلٍ نُخْبِرْ به مَن وراءَنا نَدْخُلُ به الجَنَّةَ إذا نحن أخذنا به، فقالَ النبي -صلى الله عليه وسلم-: «آمُرُكُمْ بأَرْبَعٍ، وأَنْهاكُمْ عن أرْبَعٍ، آمُرُكُمْ بالإيمان بالله وحده» ثم قال: **«أتَدْرُونَ ما الإيمانُ باللهَّ وحده؟» قالوا: اللهُّ ورَسولُهُ أعْلَمُ،** قالَ: **«شَهادَةُ أنْ لا إلَهَ إلَّا اللهُّ وأنَّ مُحَمَّدًا رَسولُ الله، وإقامُ الصَّلاةِ، وإيتاءُ الزَّكاةِ، وصَوْمُ رَمَضانَ، ونَهاهُمْ عَنِ الدُّبَّاءِ، والحَنْتَمِ، والمُزَفَّتِ، والمُقَيَّر»،** قالَ شُعْبَةُ: ورُبَّما قالَ: **«النَّقِيرِ»** هكذا جاء في باب الإيمان؛ ولهذا جعلوه أصلًا أنه قال: **«آمُرُكُمْ بالإيمان بالله وحده»** ثم بيَّن أن الإيمان قال: **«هو شَهادَةُ أنْ لا إلَهَ إلَّا اللهُّ وأنَّ مُحَمَّدًا رَسولُ الله، وإقامُ الصَّلاةِ».**

إلى جملة ما ذكره رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهذا استُدل به على أن الإيمان قولٌ وعمل، وأن العمل أصلٌ في الإيمان وأنه داخلٌ فيه؛ ولهذا فسَّر لهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الإيمان بما ذكره في الإسلام في حديث عبد الله بن عُمر المشهور في الصحيحين وغيرهما **«بُنِيَ الإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ».**

فهذا الحديث من جهة مسألة النَّسخ فيه: أن رسول الله نهاهم عن هذه الظروف، وهذه الظروف يُسرِع إليها الإسكار إذا انتبذوا فيها، أي: نهاهم عن الانتباذ فيها (**«عَنِ الدُّبَّاءِ، والحَنْتَمِ»**) وهي ظروفٌ وأوعية تعرفها العرب، وهي ظروفٌ وأوعية تشرب بها العرب النبيذ، فنهاهم عن الانتباذ بها، وكان هذا في أول الأمر.

ولكن هذا الحديث حديثٌ مشهورٌ ومتفقٌ على صحته عند أهل الحديث، وجاء ما يكون ناسخًا له في حديث بريدة -رَضِيَ اللهُّ تَعَالَى عَنْهُ-، وحديث بريدة وإن رواه الإمام

مسلم في صحيحه، إلا أنه من حيث الاشتهار والصحة ليس بمنزلة حديث عبد القيس؛ ولهذا كثيرٌ من الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين لم يروا حديث بريدة ناسخًا، وقالوا: إن النهي المذكور في حديث عبد القيس إنه قائمٌ، وذهبوا إلى كراهة ذلك، وهذا مذهبٌ مشهور.

بل ظاهر كلام شيخ الإسلام أنه يميل له في بعض كلامه أنهم لم يروا النَّسخ في هذه المسألة متحققًا، ولكن هذا من أصدق ما يكون؛ لأنه جاء في حديث بريدة الذي أخرجه الإمام مسلم في صحيحه قوله -صلى الله عليه وسلم-: **«كُنْتَ نَهَيْتُكُمْ عَنْ اَلظُّرُوفِ وَإِنَّ اَلظُّرُوفَ لَا تُحِلُّ شَيْئًا وَلَا تُحَرِّمُهُ، فَاشْرَبُوا فِي اَلْأَسَقِيَّةِ وَلَا تَشَرَّبُوا مُسْكِرًا»** فهكذا لفظه في رواية الإمام مسلم **«كُنْتَ نَهَيْتُكُمْ عَنْ اَلظُّرُوفِ وَإِنَّ اَلظُّرُوفَ لَا تُحِلُّ شَيْئًا وَلَا تُحَرِّمُهُ، فَاشْرَبُوا فِي اَلْأَسَقِيَّةِ وَلَا تَشَرَّبُوا مُسْكِرًا»**، فهذا كان من باب سد الذريعة.

فإن قيل: أليس هذا من الصريح بالنسخ؟ قيل: لا يقول بالنسخ -والله أعلم- كأنهم يذهبون -إذا كانوا على علمٍ وهذا الأصل من لم يذهب إلى النسخ مع قوله بحديث بريدة- كأنهم يذهبون إلى أن حديث عبد القيس هو باب سد الذريعة إذا قام سببها، وأن ما ذكره رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في حديث بريدة فإنما هو مقصود الأحكام، ويجعلون الأول قائمًا عند قيام سببه، والثاني ما جاء في حديث بريدة يكون حكمه قائمًا مع قيام سببه، فهذا من باب اختلاف الأسباب في الأحكام.

وعلى هذه الطريقة التي قال بها جملةٌ من أئمة السلف وفقهاء الخلف يقولون: إن حديث عبد القيس لم يُنسَخ، وإنما هو قائمٌ على معنى سد الذريعة، فإذا قام سبب الذريعة بقي الحديث على بابه، وإذا انتفى أمر الذريعة؛ فإن الأصل يعود إلى حكمه وهو ما ذكره

-عليه الصلاة والسلام- بقوله: «**وَإِنَّ الظُّرُوفَ لَا تُحِلُّ شَيْئًا وَلَا تُحَرِّمُهُ**» فهل هذا من باب النَّسخ أو من باب البيان؟ هم حديثان صحيحان، والمنسوخ هنا أشهر وأكثر ثبوتًا.

ووصفه بعض أهل العلم بأنه متواتر، وعنوا بالتواتر أنه مستقر الصحة عند المحدثين وإن كان لا ينطبق على حد التواتر عند المتأخرين، ولكنه جاء من وجوه، وجاء في الصحيحين وغيرهما إلى آخره، وتلقاه الأمة بالقبول؛ ولهذا اعتنى به أئمة السُّنَّة لمقامه في بيان الإيمان، ولهذا لم يختلفوا عليه، وهل هذا من باب النَّسخ أو من باب البيان؟ طريقتان معروفتان لأهل العلم من المتقدمين والمتأخرين.

لكن الذي تحقق إذا قيل: إن هذا من باب النَّسخ؛ أن المشهور صار منسوخًا بما دونه، أي المشهور في الرواية وليس المشهور على الاصطلاح، أو تقول: الأظهر في الرواية أو الأكثر ثبوتًا والأشهر ثبوتًا نسخه ما دونه، فهذا يتحقق.

وأما أن متواترًا من الرواية على الحد -أي على حد المتواتر عند المتأخرين- فضلًا عمَّا جاء في القرآن يكون الناسخ له هو خبر الواحد، فهذا ليس له مثالٌ واقع، ولم يذهب له الجمهور من أهل العلم، وإذا علِمت أن الجمهور من السلف لا يذهبون إلى نسخ السُّنَّة للقرآن؛ فمن بابٍ أولى ما كان كذلك، فإذًا هذه المسألة يُقال فيها ما سبق، وهو أنه يقع النِّسخ بما يكون أدني ظهورًا وشهرةً واستفاضةً مما يكون منسوخًا، ولكنه ليس بين المتواتر والقرآن من بابٍ أولى.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«يجوز نسخ القرآن والخبر المتواتر بخبر الآحاد، وقد منعت من ذلك طائفة، والدليل عَلَىٰ ذلك ما ظهر من تحول أهل قُباء إلى الكعبة..».

الشرح:

«وقد منعت من ذلك طائفة» وهذا المنع الذي ذكره المصنِّف هو المشهور عند أكثر السلف، مع أن أبا الوليد الباجي يتتبع أقوال المتقدمين، ومع أنه متكلِّم إلا أنك ترى في كُتبه وفي كلامه في الفقه كما في شرح موطأ الإمام مالك، وفي كلامه في الأصول يذكر السلف على هذا الاسم بإضافة الأقوال إليهم على سبيل التتبع.

فتجد أنه يقول في بعض المسائل: والجمهور من السلف على كذا، وجمهور سلف هذه الأمة على كذا. فعنده -رحمه الله- قصدٌ لذلك وعنايةٌ به وإن كان يفوته ما يفوته منه، وربما حُمِل بعض إطلاقه على غير مراده، فربما عبَّر عن السلف يُريد بذلك الجمهور في استقرائه، فيُتعقَّب في كلامه -رحمه الله- في ذلك، يُتعقَّب بأنه غلِط في كلامه؛ لأنه قد يُفهَم من كلامه أنه يحكي الإجماع، ولكنك إذا رجعت إلى نصِّه وإلى ما يقوله -رحمه الله- لن تجد أنه يذكر مسألة الإجماع.

المتن:

قال: «والدليل على ذلك ما ظهر من تحول أهل قباء إلى الكعبة بخبر الواحد، وقد كانوا يعلمون استقبال بيت المقدس من دين النبي -صلى الله عليه وسلم- ضرورةً، إِلَّا أنه لا يجوز ذلك بعد زمن النبي -صلى الله عليه وسلم- للإجماع على ذلك.

الشرح:

استدل من يقول بأن خبر الواحد ينسخ المتواتر بهذا الحديث وهو تحول أولئك المصلِّين من أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- إلى الكعبة لَمَّا بلَّغهم بعض الصحابة الذين صلُّوا مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- استدلوا بذلك على أن خبر الواحد ينسخ ما كان متواترًا.

وهذا المثال له وجهان: إذا نُظِر إليه باعتبار أن هذا الفعل من النبي -صلى الله عليه وسلم- نُسِخ بالقرآن، فهذا سبق القول فيه وهو بيِّن أن القرآن نَسخ ذلك، وأما أن نقل الواحد من هؤلاء العلم إلى أولئك؛ فإن هذا هو من باب نَسخ السُّنَّة بالسُّنَّة، أي أن الراوي هنا نقل السُّنَّة قبل أن يبلغهم القرآن.

فإن أولئك الذين سمعوا وهم يُصلُّون إنما بلغهم فعل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أولئك لم يُقرَأ عليهم القرآن في قول الله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة:١٤٤]، وإنما بلغ أولئك القوم الذين كانوا يُصلُّون صلاة العصر بلغهم أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- صلى صلاة العصر إلى الكعبة، فهذا من باب السُّنَّة بالسُّنَّة في حقِّهم.

وإن كان في أصل المسألة هو من باب نسخ السُّنَّة بالقرآن، ولكنه في حق أولئك هي سُنَّةٌ مع سُنَّة، أي أنهم حفظوا سُنَّة النبي أن يُصلي إلى بيت المقدس، ثم جاءتهم سُنته قبل أن يسمعوا الآية، فإن الصحابي الذي حدَّثهم إنما حدَّثهم بفعل رسول الله ولم يقرأ عليهم القرآن، وإنما قال: أشهد أني صليت مع رسول الله، فصلى إلى الكعبة. فهذا من باب السُّنَّة، وهذا يصلح من باب السُّنَّة المشهورة فيكون الناسخ لها دونها في الاشتهار كما سبق في

مسألة الظروف، ولا ينطبق عليه، فهذا المثال لا يصلح مثالًا للمسألة، وأشهر الأمثلة التي تُذكَر في ذلك هذه الأمثلة.

وإنما ذكر المصنِّف هذا المثال؛ لأن الصلاة إلى بيت المقدس قد تواترت، فإن البراء يقول: صليت مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى بيت المقدس ستة عشر شهرًا، فهذا إنما يُخرَّج على ما سبق الإشارة إليه، وأنه لا يلزم في نسخ السُّنَّة بالسُّنَّة أن يكون الناسخ أقوى من المنسوخ من جهة الاشتهار، ومن جهة الشيوع، وإنما اللازم صحتهما.

المتن:

قال -رحمه الله-:

«فأما القياس فلا يصح النسخ به جملة».

الشرح:

قال المصنِّف: **«فأما القياس فلا يصح النسخ به جملة»**، النَّسخ مقصورٌ على النص، وهو دائرٌ بين الوجود والعدم، النَّسخ مقصورٌ على النص، والنَّص يُراد به هنا الكتاب والسُّنَّة، ولا نسخ بغير الكتاب والسُّنَّة، ولا نسخ بغير ذلك من الأدلة وإن صحَّت من جهة كونها أدلةً معتبرةً في الاستدلال، فإنها ليست من باب الناسخ للقرآن ولا للسُنَّة، وهذا الذي مضى عليه السلف الأول وهو الذي استفاضت فيه الأدلة في ذِكر مسألة النَّسخ من الأدلة في كتاب الله وسُنَّة رسوله إما من جهة وصف النَّسخ أو من جهة الأدلة التي فيها وقوع النَّسخ.

وأما النَّسخ بالقياس، فهذا كثُر ذِكره في كلام أهل الأصول، ونسبوه لبعض أئمتهم، فنسب بعض المالكية للإمام مالك أنه يقول بالنسخ بالقياس، ونسب بعض الحنابلة قولًا

في رواية للإمام أحمد أنه يذهب إلى ذلك، وكل هذه الأقوال غير مُحققة عند المتقدمين، والصحيح أو المتحقق في كلام السلف الأول: أن النِّسخ إنما يكون بالكتاب والسُّنَّة على ما سبق من بعض المسائل المُختَلف فيها من جهة الثبوت أو الوقوع.

وأما القياس على معناه المعروف، والنَّسخ على معناه المعروف -ولا بُد من هذه الإشارة- النَّسخ على معناه المعروف في اصطلاحهم؛ حتى لا يدخل فيه ما كان من باب التخصيص أو البيان أو غير ذلك، والقياس على معناه المعروف عند أهل الأصول؛ لأن القياس عند المتقدمين تارةً يُتوسَّع فيه إلى بعض الأوجه، فيُسمُّون ذلك قياسًا.

ولكن المصنِّف وغيره من الفقهاء وأهل الأصول إنما يذكرون ما مضى به الاصطلاح؛ ولهذا يُنظَر في كلامهم بهذا الاعتبار، وهذا الذي عليه عامة أهل الأصول أنهم إنما يذكرون ما عُرِف في الاصطلاح، وإنما يُقال ذلك بأن هذا طريقة عامة أهل الأصول؛ لأنك إذا نظرت في كلام أهل الأصول من سائر المذاهب الأربعة؛ وجدت أنهم يذكرون القياس على المعنى المعروف في الاصطلاح، وهو إلحاق الفرع بالأصل لعلةٍ جامعةٍ بينهما أو ما يُقارب ذلك من الحد والرسم.

لكن بعض المتقدمين ومن أخصِّهم الشافعي في رسالته تجد أن كلامه في القياس تردد، وإذا قيل: تردد. ليس هو التردد بمعنى اضطرب قوله، وإنما تردد كلام الشافعي في القياس حتى كاد أن يجعل القياس استدلالًا وليس دليلًا، ثم يعود في بعض كلامه وهو آخر ما في الرسالة وسبق ذلك معنا في دراسة أو التعليق على رسالة الإمام الشافعي -رحمه الله-، تجد أنه في آخر كلامه يُصرِّح بأن القياس دليل، ويقول: إنه دليل ولكنه أضعف من الإجماع، مع أن هذه المقدمة كأنها مُسلَّمة ولا بُد أنه أضعف من الإجماع.

ثم يقول بعد ذلك الشافعي يُتبِع هذا بجملة ذات مسافةٍ عن الجملة الأولى، فإنه إذا قال: إنه أضعف من الإجماع. فهذا شأنٌ فيه استقرار أن الإجماع أجَل من القياس، بل إن المشهور في أصول مالك أنه يُقدِّم الإجماع على بعض خبر الواحد، فضلًا عن مذهب أهل الكوفة المعروف، لكن حتى في كلام الإمام مالك معروفٌ ذلك وسيأتي ربما بعض الإشارة له في عمل أهل المدينة.

الشافعي بعد هذه الجملة أنه يقول: إنه أضعف وأدنى من الإجماع. يعود بعد ذلك يقول: إنه بمنزلة الضرورة. وإذا قيل: إنه بمنزلة الضرورة لم يكن مقاربًا لمادة الإجماع أصلًا، وتُشبه هذه الكلمة بعض ما نُقِل عن بعض أهل الحديث كالإمام أحمد أنه قال: القياس ضرورة. هذا ذكره الحنابلة أو طائفةٌ منهم عن الإمام أحمد إما حالًا وإما قولًا إنه يجعل القياس للضرورة.

فالمقصود في هذَا: أن ما جاء في كلام الإمام الشافعي -رحمه الله- في مسألة القياس فيها توسُّع، إذا كان كذلك فهل يُقال: إن القياس على معناه الاصطلاحي، والنَّسخ على معناه الاصطلاحي هل يكون القياس ناسخًا؟ فيُقال: أما عند المتأخرين من أهل الأصول والفقهاء الذين يُقررون ذلك أو من كان من النُّظَّار وتكلم في هذه المسألة، فلهم في ذلك قولان مشهوران:

منهم من يقول: إن القياس لا يكون ناسخًا، ودليلهم في ذلك ظاهر من جهة أن القياس استدلالٌ واجتهاد، ولا يصح أن يكون الاجتهاد ناسخًا للنص.

القول الثاني: يقولون بأن القياس يكون ناسخًا، وهذا القول الثاني قولٌ لطائفة من أصحاب المذاهب الأربعة، فإن أهل المذاهب الأربعة ما منهم طائفة إلا وقد قالوا بأحد

القولين، فطائفةٌ من المالكية، والحنفية، والشافعية، والحنبلية قالوا بهذا، وعكسه كذلك قال به طائفةٌ منهم، وإن كان المشهور عند الحنابلة أنه لا يكون كذلك، وكذلك عند الشافعية.

وفي مذهب المالكية اختلاف؛ لأنه تُوهِّم بتحصيل مذهب الإمام مالك بذلك، وعلى هذا فلا يظهر -والله أعلم- من حيث الاستقراء والنظر أن النَّسخ بالقياس معروفٌ عند السلف، وإنما هذا قولٌ مُحدَث على معنى النَّسخ المختَص، وعلى معنى القياس المختَص، فهذا قولٌ مُحدَث وهو بعيدٌ عن الأصول وإن قال به طائفةٌ من فضلاء أهل الفقه والأصول، وقال به طائفةٌ من النُّظَّار كذلك، وهو قولٌ لطائفةٍ من أصحاب الأئمة.

وليس في كلام الأئمة الأربعة لا في كلام أبي حنيفة وأئمة أصحابه كالقاضي أبي يوسف ومحمد بن الحسن، وكزُفر بن الهزيل ليس في كلام هؤلاء النَّسخ بالقياس إلا أن يكون على معنى أو يُجرُونه على معنى البيان، أما على معنى النَّسخ المختَص، ومعنى القياس المختَص فليس كذلك.

مع توسُّع زُفر بن الهذيل -كما تعلم- في الأقيسة، وفي آثار الأقيسة؛ حتى اختلف عليه كبار أصحابه، وكبار الحنفية في ذلك، لكنه لم يذهب إلى هذه الطريقة، ولا في كلام الإمام مالك كذلك وإن كان بعض أصحابه نسبه إلى ذلك، فضلًا عن الإمام الشافعي وأحمد فإن الاشتباه عليهم في هذه المسألة بعيد.

فإذًا لا يصح النَّسخ بالقياس البتة وهو قولٌ مُحدَث على ما سبق الإشارة إليه، فإن قيل: ما وجه قول من قال بأن القياس يكون ناسخًا، فهل هذا من باب أن اجتهاد المجتهد، وأن الرأي يكون ناسخًا لِما جاء في القرآن والحديث على هذه المباشرة من القول؟

قيل: هذا لم يقل به أحدٌ من أهل العلم لا من أهل الفقه، ولا من أهل الأصول، بل ولا من أهل النظر، أنهم يُريدون بالقياس هنا ما يكون على محض الرأي والاجتهاد، وإنما تأويل من تأوَّل هذا القول جوهره ماذا؟ جوهر هذا القول عند من قال به يقولون: إذا كان الدليل الذي قضى بحكم الأصل يكون ناسخًا، فإذا جاء القياس وأعطى هذا الحكم للفرع لتطابقهما في العلة ولا سيما في عالي القياس.

وأنت تعلم أن القياس أوجه؛ ولهذا بعض من تكلم في هذه المسألة قال: القياس على معنى الأصل يكون ناسخًا دون ما دونه، وهم يجعلون عند الأكثر درجات القياس الكُلية ثلاث:

- القياس على معنى الأصل.
- وقياس العلة.
- وقياس الدلالة.

فصار طائفة منهم ليتقوا هذا المورد الذي يعلمون أن السلف لم يكونوا عليه يقولون: إنما القياس الناسخ ما كان على معنى الأصل، والقياس الذي على معنى الأصل في إضافته للقياس كلام كما سيأتي إن شاء الله في باب القياس، وبعضهم يجعله كذلك في القياس على معنى الأصل، ويجعله كذلك في قياس العلة المنصوصة، فإن قياس العلة -وهو الثاني- درجات، وإن كان من حيث الجملة هو اسمٌ واحد وهو ما يُسمونه بقياس العلة.

لكن قياس العلة كما تعلم درجات، فبعضهم يقول: إن القياس الناسخ هو ما كان على معنى الأصل أو قياس العلة. هذه طريقةٌ ثانية، فهم يقولون: لما كان حكم الأصل والدليل الذي جاء بحكم الأصل يكون ناسخًا لغيره، فكذلك ما تطابق معه بالقياس

يصح أن يكون ناسخًا؛ لأنه ملازمٌ له، قالوا: لما كان القياس على معنى الأصل، وقياس العلة هذا تلخيص هذه النظرية إن صحَّت؛ لأنه بعض الأوجه من الاستدلالات هي أوجه تدور بالبداية على الجواز العقلي، ثم تنتقل بالترقي.

لكن إذا أُريد حتى أيضًا لا يُظَن إن هذا القول مناقض للقواعد الشرعية من كل وجه مع أننا نقول: إنه قولٌ غلط، وقولٌ مُحْدَث، ولا يصح القول به. ولكن هكذا منطقه في الفهم، حتى لا يُفهَم بغير ذلك على أنه دعوى مجردة بأن الرأي ينسخ الدليل من الكتاب والسُّنَّة، هذا لم يقل به أحد من فقهاء المسلمين إلى هذا اليوم، وهذا لا يقول به فقيهٌ، ولا ناظرٌ، ولا متكلمٌ، ولا أصولي.

وإنما هم يقولون: لما كان حكم الفرع ملازمًا للحكم الأصلي ودليله، ودليل الأصل يصح ناسخًا، فإذا كان هذا اللازم لا ينفك عنهما؛ اتصل بهما في الحكم، فيُعطى نفس الدرجة من الحكم؛ فيكون ناسخًا، لم؟ قالوا: لأنه لا يُفرَّق بينهما، وإلا لبطل القياس، فيجعلون هذا القول في جوهره يجعلونه من لازم العمل بدليل القياس وإلا لانتقض التلازم بين الفرع والأصل في الحكم، وهذا قولٌ ضعيف بالمدارك العقلية والأصول الشرعية.

بل ظاهر الغلط في المدارك العقلية والأصول الشرعية، فإن ما بين الفرع والأصل ليس من باب التلازم، وإنما هو وجهٌ من الاجتهاد والاحتمال، بل حتى إذا قُدِّر التلازم فإن التلازم إنما محله الأحكام، والدليل يحتمل الحكم ويحتمل غيره، ويحمل الحكم ويحمل غيره؛ ولذلك أن يُصار به إلى هذه الطريقة هذا ضعيفٌ من كل وجه.

المقصود: أن هذا هو مناط هذا النظر من المسألة، ولكن الذي عليه المحققون من المتأخرين وهو المعتبر عند المتقدمين، بل هذه المسألة لم تكن لها شيوعٌ بالجملة عند المتقدمين وهي مسألة القياس كما شاعت بعض المسائل، ولكن قد أُشير إليها من بعضهم على هذه الطريقة، فهذا هو القول المعتبر في مسألة القياس، وأن النَّسخ مداره على النَّص وحسب؛ لأن النَّسخ مسألةٌ دائرةٌ بين الثبوت والعدم، وليست دائرةً بين الصحة والخطأ.

الأقيسة باب القياس يدور بين الصحة والخطأ، وأما مسألة النَّسخ فهي مسألةٌ دائرةٌ بين الوجود والعدم؛ ولهذا تُعلَم من الاستقراء ما هي النصوص التي دخلها النَّسخ في الكتاب والسُّنَّة وهي معروفة وسبق الإشارة إلى أن هذا هو الذي كان يُعنى به المتقدمون معرفة الناسخ والمنسوخ، وهو أصل معرفة الناسخ والمنسوخ أصل مقصود لذاته.

بخلاف بعض الأصول التي اعتنى بها بعض المتقدمين فلم يكن أصلًا مقصودًا لذاته، لكن اعتنوا به لدرء الخطأ على الشريعة، فترى مثلًا في كلام الإمام أحمد عناية بالناسخ والمنسوخ، وعناية بمُختَلف الحديث بما يُسمونه مُختَلف الحديث، العناية بالمختلف هذا ليس من الأصول، في ابتداء الأمر لم يكن له ذِكرٌ في أحوال الصحابة، لم يكن له عنايةٌ في أحوال الصحابة؛ لظهور استقرار الفقه عندهم.

لكن بعد ذلك لما شاع لبعض أهل الرأي بعض الكلام في الرواية والتأوُّل فيها؛ صار كبار أهل الحديث كالإمام أحمد وأمثاله يُعنَون بهذا الحديث وهو درء الاختلاف على الرواية، حتى لا تُتَأوَّل السُّنَّة على غير وجهها، فهذا إنما قام له سببٌ في طريقة الإمام أحمد وأمثاله، وهو ما سمَّاه البعض بعد ذلك بالمُشكِل.

وكلما زاد الزمان تكلموا بما يزيد عن ذلك؛ ولهذا لما جاء المتأخرون من أهل الأصول تكلموا في التعارض، مع أن كلمة التعارض لا تراها في كلام الإمام أحمد وإن تكلم عن المختلف، وإن تكلموا عن المُشكِل، فهذا غاية ما يقولونه المختلف والمشكِل، لكن لم يقولوا كلمة التعارض حتى قالها المتكلمون، ثم درج عليها بعض الفقهاء من أهل الأصول، وإلا هذه الكلمة ليست من كلام أهل الحديث ولا من كلام الفقهاء وهي كلمة التعارض، ودخولها على كُتب الأصول توهُّم، والشريعة بمنزلتها البليغة العالية لا حاجة لها إلى هذه الكلمة.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«(فصلٌ) ذهبت طائفةٌ من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة وأصحاب الشافعي إلى أن شريعة من قبلنا لازمةٌ لنا، إلَّا ما دل الدليل على نسخه.

وقال القاضي أبو بكرٍ وجماعةٌ من أصحابنا بالمنع من ذلك».

الشرح:

هذا الأصل ليس من الأصول الأولى المشهورة التي للصحابة والأئمة فيها كلامٌ كثير؛ لأن غايته أنه بيانٌ لبعض الأحكام التي جاء ذكرها عن بعض أنبياء الله -عليهم الصلاة والسلام- في شرائعهم في كتاب الله أو سُنَّة رسوله -صلى الله عليه وسلم- وإذا كان كذلك فإن مدار النظر في هذه المسألة إنما هو فيما جاء في كتاب الله عن نبيٍّ من الأنبياء، أو في شريعة نبيٍّ من الأنبياء ذكره الله في القرآن أو صحَّ عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أنه حدَّث به عن نبيٍّ من الأنبياء.

وأما ما في كُتب أهل الكتاب فإن هذا ليس داخلًا في الاعتبار في هذه المسألة باتفاق السلف، وإن كان بعض السلف -رحمهم الله- من التابعين وحُكي ذلك عن بعض الصحابة، لكنه مشهورٌ عن بعض التابعين وتابعي التابعين أنهم ذكروا في بعض الأخبار والسير، وبعض الأحوال والقصص بعض ما ذُكِر عن أهل الكتاب، فهذا بابٌ آخر يتأوَّلونه على قول النبي -صلى الله عليه وسلم- كما في الصحيح وغيره **«لا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تُكَذِّبُوهُمْ»** وفي قوله: **«حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج»**، فهذا في باب الحديث وفي باب القصص والأخبار.

وأما في باب التشريع فلم يستعمله لا عبد الله بن عمر بن العاص -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- ولا غيره من الصحابة فضلًا عن أئمة الصحابة المتقدمين الكبار كالخلفاء وأمثالهم، ولا هو في هدي التابعين والأئمة في مسائل التشريع، وإنما القول في مسألة شرع من قبلنا في كُتب الأصول يُردُ إلى هذَا الأصل وهو أنه يرداد بذلك مآن عن نبيٍ من أنبياء الله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-، أو جاء في كلام رسول الله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- عن أحدٍ من إخوانه الأنبياء أو شريعتهم.

فهذا هو محل النظر والاعتبار في هٰذَا الأصل، وهذا عَلَىٰ ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن يُعلم أن ما جاء في شريعة نبينا -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مما نزل في القرآن أو جاء به رسول الله عَلَى خلافه؛ فإن هذَا لا يُحتجُ به بالإجماع، كقول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾ [الأنعام:١٤٦]**. فإن هذا وإن ذُكر في بعض الشرائع وذكره الله جزاءً لهم، ولذلك قال سبحانه: **﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ﴾ [الأنعام:١٤٦]**.

ولهذا هذه المُحرمات التي حُرمت عَلَى بعض بني إسرائيل لم تكن في أصل شريعتهم، وإنما كانت من ابتلاء الله لهم لما طغوا أو تشددوا في دينهم، لما طغوا وبغوا أو تشددوا في دينهم فأُخذوا بذلك، ولهذا نزل عَلَى رَسُولُ اللهَّ -صلى الله عليه وسلم- قواه جل ذكره: **﴿لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللهُ عَنْهَا﴾ [المائدة:١٠١]**، فهذا من هدي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

لكن بعض قومهم لم يأخذوا هذا الهدي وهذه السُّنة فجزوا بذلك، وهذا مرده إلى أمر رب العالمين وحكمته وعلمه وإرادته -جل وعلا-.

إنما المقصود: أن ما جاء في شريعة قومٍ من قوم الأنبياء وجب عليهم أو حُرمَ عليهم ثم بُين في شرعنا تركه فإن هذا بالإجماع أنه لا يكون كذلك، أي: لا يدخل في هذا الأصل عند أحد من أهل العلم لا من المتقدمين ولا من المتأخرين لظهوره.

والثاني: أن يُذكر في شريعة نبيٍ من الأنبياء في القرآن أو السُّنة ويكون ما ذُكر قد جاء به شرعُنا، أي: جاء في كتاب الله لهذه الأُمة أو جاء في فعل النبي وهديه وسُّنته وقوله لهذه الأُمة فيكون هذا من باب التطابق، فهذا أيضًا ليس أصلًا قائمًا بذاته، ويكون الأصل هو ما جاء به هذا النبي -عليه الصلاة والسلام- أو ما نزل عليه في كتاب الله.

وهذا التطابق يقع في أصول العبادات كما تعلم فضلًا عما هو فوق ذلك.

ولكنه في أصول العبادات بيَّن، ومنه قول الله -جل وعلا-: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:١٨٣]**، فإذا ذُكر دليل الصيام لم يكن دليل شرع من قبلنا من الأدلة، وإنما الدليل يُنصب ابتداءً عَلَى شرع الله -سبحانه وتعالى- لهذه الأمة: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾**.

الدرجة الثالثة: وهي محلُ النظر، إذا ذُكر عن نبيٍ من الأنبياء في شريعته ما لم يُذكر في شريعة نبينا -صلى الله عليه وسلم- إثباته ولا نفيه، فهذا أيكون شرعًا لهذه الأُمة أو لا يكون شرعًا لهذه الأُمة؟ فإنه إذا ذُكر ذُكر عَلَى سبيل الإقرار، فقال طائفةٌ بأنه يكون شرعًا لهذه الأُمة وهذا الذي عليه الجمهور من أهل المذاهب، وهو المشهور في مذهب المالكية والحنفية والحنبلية وعليه طائفةٌ من الشافعية.

وقال طائفةٌ من الشافعية وهو قولٌ مشهور عند الشافعية أيضًا وهو ظاهر مذهب الإمام الشافعي، فإن الإمام الشافعي في رسالته ولاسيما في صيغتها الأخيرة، قصد الشافعي فيها إلى بيان أصوله أكثر من كونه قصد إلى بيان أصول الفقه، ولهذا لم يذكر كثيرًا من الأصول التي كان الناس في زمنه يتكلمون فيها، فكانت عناية الشافعي فيها أن يُبين الأصول التي انتهى إليها، ولهذا الرسالة وهي التي بلغتنا هي الرسالة التي قرر فيها الشافعي الأصول الكبار عنده في الاستدلال.

ومدارها عند التحقيق في الرسالة عَلَى أربعة أصول، وهي الأصول التي بنى عليها الشافعي -رحمه الله- اجتهاده المتأخر في مصر، وتأثرت بها بعض آرائه فيما عُرف بمذهب الشافعي القديم والجديد، فالقديم هو العراقي والجديد هو المصري.

وهذه الطريقة التي هي المذهب الجديد للشافعي أضيق من طريقة الشافعي في العراق، وطريقة الشافعي العراقية أوسع، والطريقة التي كان عليها في العراق كان له أئمة كبار يحملونها، كالحُسين الكرابيسي مثلًا وقد كان متقدمًا لكنه أخطأ في بعض وابتدع في بعض المسائل فذمه الإمام أحمد -رضي الله تعالى عنه- فذهب كثيرٌ من شأنه، وإلا كان من كبار أصحاب الإمام الشافعي والحاملين لعلمه في العراق.

ثم بعد ذلك اقتصرت أصول الشافعي عَلَى أربعة، ولهذا هو أخصّ الأئمة من جهة الأصول، أي: من جهة الضيق والضيق هذا ليس عَلَى سبيل الذم، إنما هو الضيق اللغوي المحض، أنه لم يتوسع في الأصول وجعل مدار الاستدلال عَلَى الكتاب والسُّنة؛ ولهذا عظَّم الكلام في الأحاديث كثيرًا كما ترى في رسالته، صار جُملة كبيرة واسعة من كلامه هو السُّنة والاستدلال بها وحُسن الاستدلال بها.

ولعل مما رفع مقام الشافعي في ذلك: أنه واسع العلم باللغة، فظهر له من جهة اجتهاده ولاسيما أنه قلَّب النظر فأخذ بعض أصول الإمام مالك في ابتداء الأمر، ثم أصول أهل الكوفة، ثم طريقة فقهاء المُحدثين، فقلَّب النظر في الفقه، ووجد أن ما يتلمسون الحُكم له في أصولٍ أخرى يجد الشافعي له طريقًا من الاستدلال ولاسيما ما سعت الاستعمال للغة في أدلة الكتاب والسُّنة.

فترجح لديه فيما يظهر الاقتصاد في الأصول، فقصرها عَلَى الكتاب والسُّنة والإجماع، وحتى الإجماع لما جاءه قيَّده بأحكامٍ تضبطه حتى لا يُفتات فيه، وصار في كلامه في الأجماع تحفظٌ كثير، وإن كان يقول بالإجماع، ولكنه تحفظ فيه من جهة التوسع فيه؛ ولهذا كلامه في الإجماع فيه احتياط وهو يُشبه طريقة الإمام أحمد في الإجماع، بل فيما يظهر أن طريقة الإمام أحمد في الإجماع أوسع منه.

ولكن طريقته عن الإمام الشافعي المتأخرة أوسع من طريقة داود بن عليّ وأهل الظاهر؛ لأن داود وأهل الظاهر إنما يعتبرون إجماع الصحابة وحسب، الشافعي زاد في ذلك ولكنه لم يتوسع.

وكذلك قال بالأصل الرابع وهو القياس، وإن كان القياس أجرى فيه كلامًا كما تعرف في رسالته، فهو أقصر الأئمة أصولًا، أي: أحصرهم أصولًا، لأسباب منها ما ذُكر في أنه استقرأ الحكم والنظر في الشريعة، ووجد أن دليل الشريعة الأصل وهو الكتاب والسُّنة تُحصل منه الأحكام مع أنه واسعُ النظر -رحمه الله- ورضي عنه في الأحكام ودرس مسائل الاجتهاد التي اختلف فيها الناس فوجد أنه يستدلها من الكتاب والسُّنة ولم يحتج إلى كثيرٍ من الأصول.

وإن كان هذا الذي قال هذه الطريقة عند الإمام الشافعي -رحمه الله- يُنبه فيها إلى أنه قد يستعمل بعض الأصول التي يستعملها غيره، ولكنه لا ينصبها أصلًا باسمه، فقد يستعمل من الاستصحاب ما يستعمله، ويستعمل من الاستحسان ما يستعمله، ويستعمل من المصلحة المُرسلة ما يستعمله ولكنه لا ينصبُ ذلك بالأسماء كما نصبها بعض الفقهاء وبعض أهل الحديث ولا سيما الفقهاء.

ولكن إذا استعمل من ذلك شيئًا فإنه يستعمل مادة، لكنه لا يجعل ذلك أصلًا منتصبًا؛ ولهذا صار الراجح في مذهبه أنه لا يُسمى في مذهبه القول بالمصلحة المرسلة كأصل، ولكن الإمام الشافعي استعملها في فقهه؟ نعم استعملها في فقهه، واستعمل العُرف في فقهه، واستعمل أصولًا متعددة لكنه يجعل هذا في باب الاستدلال؛ ولهذا بعض الاختلاف بين الشافعي -رحمه الله- في طريقته المتأخرة، وبين الجمهور من المتقدمين الذين هم من أقرانه أو سلفوا عنه بعض الخلاف بينهم في هذه الطريقة الفقهية بعضه خلافٌ لفظي.

ولكن البعض الآخر منه خلافٌ له حقيقته، وإنما يُشار إلى ذلك حتى لا يُزاد في القول، فيُقال: الاختلاف بينه وبينهم إنما هو اختلافٌ لفظيٌّ محض، وأنهم يُسمُّونه وهو لا

يُسمِّي، بل له طريقةٌ أراد إلى ذلك؛ ولذلك لما تكلَّم عن آثار الصحابة كلامه المتأخر في آثار الصحابة والاحتجاج بقول الصحابي، بيَّن الفرق عن طريقته التي كان عليها في العراق التي كانت تُشبه طريقة الإمام أحمد -رحمه الله ورضي عنه- لكن المذهب المتأخر عند الشافعي أنه اقتصد في أقوال الصحابة؛ ولهذا أقل الأئمة الأربعة عملًا بآثار الصحابة هو الإمام الشافعي عند التحقيق، وأبو حنيفة أوسع منه في ذلك فضلًا عن الإمام مالك فإن ذلك بيِّن، وفضلًا عن الإمام أحمد -رحمهم الله جميعًا- فإن ذلك بيِّنٌ أيضًا، لكن حتى الإمام أبو حنيفة وأئمة الحنفية كالقاضي أبي يوسف، ومحمد بن الحسن هم أوسع في آثار الصحابة من الإمام الشافعي في الطريقة المتأخرة.

ولكن الإمام الشافعي في الطريقة العراقية كان أوسع منهم في آثار الصحابة لكنه تأمل ذلك -رحمه الله- ووجد أن هذا الاحتجاج يصلح من باب التقليد؛ ولهذا في كلامه في الرسالة بعض الاعتبار بقول الصحابي، وهذا الذي جعل البعض من أصحابه -رحمهم الله- يختلفون في فهم كلامه، ولهذا اختُلِف في فهم كلام الإمام الشافعي؛ لأن كلامه في الرسالة المتأخرة له بعض القول في هذه الرسالة يقول فيها بما قد يُفهَم منه أنه يذهب إلى القول بعمل الصحابة أو باختلاف الصحابة.

وإذا تأملت الرسالة وهذا القول المعتبر عند أكثر الشافعية المحققين يقولون: إن الشافعي لم يجعل في أصوله -هذا هو كلام أصحاب الشافعي- وهو المنظور عند التحقيق في الرسالة لمن تدبرها في كلامه، ولكن محققي أصحابه يقولون ذلك؛ بأنه لم يجعل قول آحاد الصحابة مما يُحتَج به، وإنما قصر قول الصحابة على درجاتٍ عالية من الإجماع وما أشبهه.

استكمالًا للنظر أوسع الأئمة في الأصول هو الإمام مالك -رحمه الله-؛ ولهذا أعد له بعض أصحابه جملة واسعة من الأصول ذكر القرافي شهاب الدين وهو من محققي المالكية ذكر المتأخرين أن أصول مالك بلغت أربعة عشر أصلًا، وبعضهم كابن العربي ذكر أكثر من ذلك، وبعضهم ذكر سبعة عشر أصلًا.

لكن بعضهم يتوسَّع في حكاية أصول الإمام مالك، فيقولون: العمل بالعموم العمل بالمنطوق، فيُعدون مثل هذه أصولًا لكن هذا ليس كذلك هذا في باب الاستدلال، وإنما الأصول هي ما بعد الكتاب والسُّنَّة كقوله بالقياس، والمصلحة المُرسلة، وعمل أهل المدينة وأمثال ذلك، هذه من سبرها من متأخري المالكية هو شهاب الدين القرافي عدَّها بأربعة عشر.

وهذه الأصول فيها تقابل في بعض الأحوال، وهذا الذي جعل كلام الإمام مالك يُختَلف في فهمِه في كثيرٍ من المسائل؛ ولهذا اختُلِف في فهم كلام الإمام مالك أكثر من غيره لهذا السبب -والله تعالى أعلم- لكثرة أصوله، وتنوع منازعه، لكثرة أصوله التي يعتبر بها وتنوع منازعه، وتنوع المنازع عند مالك ظاهرٌ في الموطأ، فإنه قد يأتي إلى مسألة في عمل أهل المدينة، فيذكر عمل أهل المدينة ثم يُخالفهم مع أنه لم يُورِد عند المخالفة نصًّا من الرواية، كمخالفته لهم في مسألة نفي الخيار في العيب في باب الرقيق، فإنه خالف ما ذكره عنهم مع أنه لم يُورِد نصًّا صريحًا في المسألة.

وقد يأتي إلى مسألةٍ يذكر فيها حديثًا بل يكون إسناده من أصح الأسانيد كحديث عبد الله بن عمر في خيار المجلس، ثم يذكر طريقةً لأهل المدينة، ثم يسير عليها -رحمه الله- فهذا التنوع في منازع الإمام مالك كثير، وهو واسع الفقه -رحمه الله- وغوره في الفقه

بليغ؛ ولهذا كان الإمام أحمد -رحمه الله- يُجِلُّه ولما سُئل عن مالك وبعض الكبار من نُظرائه قال الإمام أحمد: ومن مثل مالك؟!

فالإمام مالك في موطئه بليغ الفقه، ومنازعه في ذلك عالية لتنوع أصوله؛ ولهذا التنوع صار يُختَلف عليه في كثيرٍ من الأصول حتى في عمل أهل المدينة الذي هو أخص الأصول عنده، بل كان بعض المتقدمين يقولون: ما ندري ما عمل أهل المدينة؟ ولا نُرى أنَّا نعرفه بعد ذلك. يعني كأنهم كانوا يستغربون حتى شُبِّه بالاستحسان عند الإمام أبي حنيفة؛ لأنهم وجدوا لمالكًا فيه كلام وكلامًا آخر، وسيأتي إن شاء الله تعالى ذلك.

إنما هذه أصول الأئمة -رحمهم الله- وهي أصولٌ واسعة، ولكل إمامٍ من هؤلاء الأئمة طريقته وأصوله، وهي على طرائق الصحابة -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُم- وعلى هدي الصحابة -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُم- وعلى أصول السُّنَّة والجماعة.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«وقال القاضي أبو بكر وجماعة من أصحابنا بالمنع من ذلك.

والدليل على ما نقوله: قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾، فأمر باتباعهم وأمرنا باتباعه.

وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾، إلى قوله: ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾».

الشرح:

هو في المسائل دائمًا ينبغي لطالب العلم أن ينظر الفقه فيها ويتروى في نظر الفقه في المسائل؛ لأن بعض الأعيان من المسائل أو بعض الأمثلة من المسائل التي تُجعَل دليلًا على حكمٍ مطلق، حتى لو كان هذا المثال بُني على دليل من القرآن والسُّنَّة؛ فإن الدليل من القرآن والسُّنَّة حقٌّ بلا ريب، ولكن الشأن في الاستدلال وليس الشأن في الدليل، الدليل بيِّن أنه من القرآن والسُّنَّة، لكن هل هذا الاستدلال يكون كذلك أو لا يكون كذلك؟

ولهذا تشتبه بعض المسائل أنها من هذا الباب؛ ولهذا قال بعض المحققين مثلًا كتنبيه لهذه الطريقة، قال بعض المحققين في بعض المسائل في مسائل النَّسخ التي سلفت معنا قالوا: إن خبر الواحد ينسخ القرآن. إذا نظرت أصولهم في الأصل لا يقولون بذلك طريقة التقعيد عندهم في الأصل لا تقتضي ذلك، لكن نزعوا إلى هذا القول كأنه على وجه اللزوم الشرعي، فيكون هذا القول عندهم استثناءً من الأصل والقواعد التي هم عليها تعظيمًا لوروده الشرعي.

وهذا التعظيم للورود الشرعي عظيم؛ لأنه من مقام الديانة والإيمان، لكن يكون الشأن في هذا التنزيل، ولو حصل التدبر لوُجِد أن الأصل الذي كانوا عليه والقواعد التي كانوا عليها لم يستثنها هذا الفرع الذي بُني على استدلالٍ من القرآن والسُّنَّة.

ومن مثال ذلك: قول من قال من أهل العلم وبعض أولئك من محققي أهل العلم والأصول، قالوا: إن خبر الواحد ينسخ القرآن. قالوا: لأنه جاء في قول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا**

مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام:١٤٥].

قالوا: وقد قوله: **﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾** الآية، قالوا: وهذا حصرٌ وقصر بأعلى درجات الحصر والقصر، قالوا: وقد جاء في سُنَّة النبي -صلى الله عليه وسلم- التحريم للحوم الحُمر الأهلية، كما جاء ذلك في حديث جابر، وعلي بن أبي طالب وهي أحاديث في الصحيحين وغيرهما، وأن ذلك حُرِّم يوم خيبر.

الأحاديث في تحريم لحوم الحُمر الأهلية ثابتة كما هو معروف عند أهل الحديث في الصحيحين وغيرهما من وجوه، قالوا: فهذا نسخٌ لهذه الآية التي قال الله فيها: **﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾** هذا أيضًا دال على الإطلاق **﴿عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾**.

وبعضهم يزيد فيقول: وأيضًا جاء النَّسخ في حديث ابن عباس: **«نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن كل ذي نابٍ من السِّباع أو كل ذي مخلبٍ من الطير»**.

فيجعلون هذه الأحاديث في الحُمر أو في السباع -وهي صحيحة- يجعلونها ناسخةً للآية مع أنها خبر آحاد، فهذا المثال استدعى بقوته عندهم المخالفة لأصولهم، يعني قد يُقرر ذلك بعض الأصوليون الذين لهم قواعد أصلًا، تجد أنهم يقولون: الجواز العقلي والجواز الشرعي. فيطَّرد مع الجواز العقلي والجواز الشرعي إلى أن يطرد ذلك.

لكن يأتي البعض من المحققين الذين لا يمضون على هذه الطريقة، ولكنهم يجدون أنه لزمهم الاستثناء لصراحة المثال، لم يستدلوا لها قبلًا بأدلة من النظر ثم أتوا بالمثال كتطبيق، لا، وجدوا أن هذا المثال في لحوم الحُمر أو في النهي عن سباع الطير والسباع في حديث ابن عباس «**نهى عن كل ذي نابٍ من السباع، وكل ذي مخلبٍ من الطير**»، وهو في الصحيح من رواية عبد الله بن عباس يجعلونها صريحة بالنسخ لقوله: ﴿**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا**﴾.

قالوا: وهذا حصرٌ صريح، والآية فيها الإطلاق المحض... إلى آخره من طرق التحصيل العالية في اللغة التي يقولون: جاء الحديث ناسخًا لها. فإن الآية الكريمة من كتاب الله لم تذكر لحوم الحُمر، هذا -والله أعلم- يُشبه بعض ما سبق فيما قيل بأنه من نَسخ القرآن بسُنَّة النبي -صلى الله عليه وسلم- كحديث «**إِنَّ اللهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ**».

فيُقال: ما جاء في كلام رسول الله وفي حُكمه في لحوم الحمر أو قوله في حديث ابن عباس: «**نهى عن كل ذي نابٍ من السباع**»؛ هو بيانٌ للآية وليس نسخًا لها؛ لأن الآية إذا نظرتها وجدت أنه لم يدخلها النسخ، فإن الله لما ذكر الخنزير قال فيه: ﴿**فَإِنَّهُ رِجْسٌ**﴾ والنبي -صلى الله عليه وسلم- إنما حرَّم لحوم الحُمر لهذا.

فيكون ما ذُكِر في حديث لحوم الحُمر وهو حديث جابر وعلي وغيرهما يكون هذا من باب البيان وليس من باب النسخ، فإن الآية قالت: ﴿**إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ**﴾ الآية فيها أمران: الميتة صُرِّح بتحريمها في الآية، وما كان رجسٌ.

وكل ما ذُكِر في حديث ابن عباس أو في حديث جابر وعلي بن أبي طالب فإنه إما من هذه المادة وإما من هذه المادة، وتكون السُّنَّة بيَّنت هذا، فإن السباع ميتة لا تُحلها الذكاة؛ ولهذا لا فرق في حكم لحمها بين كونها تُذبَح أو لا تُذبَح هي ميتةٌ في كل الأحوال، ولا تُحلها الذكاة كما هو معروف.

وعلى هذا فتكون السُّنَّة هنا هل نسخت هذا الحصر الذي في القرآن؟ لا، هذا لم يُنسَخ، ما قاله الله لنبيه في كتابه: **﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾** هذا بيان لأصول المباحات، **﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾** الميتة ليس اسم لحيوان، الميتة صفة؛ ولهذا السباع هي ميتة، **﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾** هذا معروف **﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾** لما سمَّى الله الخنزير بخصوصه؛ لأن الآية -والله جلَّ وعلا أعلم- فيها تقرير لأصل الكمال في الشريعة والسعة فيها لابتدائها.

ثم بيان أن المنع إنما هو للخبائث المذكور في قول الله: **﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف:١٥٧]** ثم الخبائث التي ذُكِرَت، ذُكِرَت على أحوال أصناف المشركين، فإن من المشركين من يأكل الميتة، ومن المشركين من يأكل ما أُهِل لغير الله به، وممن انحرف عن هدي الأنبياء من يكون على إضافة شيءٍ إلى دينهم وليس ذلك من دينهم.

فجاء في كتاب الله -سبحانه وتعالى- بيان هذه الأوجه الثلاثة **﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾** والميتة تشمل كل ذلك السباع، **﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾** فإن هذا لم يكن من الأصل، وإن هذا مما طرأ بعد ذلك.

وليس في الآية القصد الآية ليس المقصود بها التعداد لأسماء المحرمات بأعيانها حتى يُقال: إن الآية لم تذكر لحوم الحُمر؛ ولهذا ما جاء في لحوم الحُمر أو جاء في السباع سباع البهائم، وسباع الطير من الأحاديث؛ فإنها لا يُقال: إنها ناسخةٌ، وإنما يُقال: إنها مبينةٌ. وهذا المثال لا ينضبط البتة كمثالٍ على النسخ؛ ولهذا لا يصح أن يقال بكونه ناسخًا.

هو الإشارة هذه انتهينا منها، لكن المقصود أن طالب العلم لا يستقبل بادي النظر؛ لأنه إذا أخذت بادي النظر أحيانًا بادي النظر يُلح على الإنسان خاصة إذا جاءت الدلالات التي تعود على ضبط أسمائها: كالحصر، والقصر، والعموم وما إلى ذلك، فيقول: هذا عام، وهذا فيه حصرٌ، وهذا فيه قصرٌ، وهذا فيه إطلاقٌ، فأين ذلك؟ وإلا لو تُؤمِّل ذلك، فكما أن الآية دلت على الحصر، فإن الحصر من صيغ العموم، وعليه يصح أن يكون ما قابله من باب التخصيص هذا لو مضينا على بسيط القواعد الأصولية كجواب.

يعني لو مضينا على بسيط القواعد الأصولية قيل: حتى القواعد التي نظمها ليس فقهاء أهل الأصول أو كالإمام الشافعي، بل حتى التي نظمها المتكلمون يندرج عليها أن يُقال: هذا من باب تخصيص العام، وتخصيص العام -كما تعلم- بيان ليس من باب النَّسخ، فالتنبه لهذه المسائل -بارك الله فيكم- لا بُد منه، والله -سبحانه وتعالى- يؤتي الفقه من يشاء؛ ولهذا ينبغي للمسلم أن يسأل الله الفقه في الدين، وكما قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: **«مَن يُرِدِ اللهُ به خَيْرًا يُفَقِّهْهُ في الدِّينِ»**.

إذًا ما سُمِّي في هذا الأصل فهو مقصورٌ على هذا النوع، والجمهور على أن ما جاء في شريعة الأنبياء مما ذُكِر في كلام الله في القرآن أو في سُنَّة النبي -صلى الله عليه وسلم- فإنه هديٌ لهذه الأمة، قالوا: لأنه ذُكِر على سبيل الإقرار؛ ولأن دين الأنبياء حق، فلما لم يُنفَ حكمه دل على ثبوته، وهذا الأصل وجيهٌ في مقامه من حيث التأسيس، وإنما بقي النظر

هل هذا مما وقع أم مما لم يقع؟ ذكروا في كُتب الأصول واشتهر بذلك أمثلة يأتي ذكرها في كلام المصنِّف رحمه الله.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾، إلى قوله: ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾».

«ومما روي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها».

الشرح:

يعني من قال من أهل العلم بهذا الأصل أصَّلوه بم؟ قالوا: بما أمر الله به من الاقتداء **﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ﴾ [الأنعام:٩٠]**، وبعضهم يذكر الآية الثانية مع أنها في أصول الدين كما في قوله: **﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى:١٣]**، فيجعلون هذه الآية أيضًا شاهدةً لهذا الأصل الأصولي عند الأصوليين.

وإن كانت الآية الأولى أوجه من حيث الاستدلال، أقوى من حيث الاستدلال، ولكن ينبغي أن يقترن بذلك مسألة الإقرار، فيُقال: إنه ذُكِر في دين نبيٍّ من الأنبياء، وذُكِر على سبيل الإقرار من جهة البقاء، بمعنى لم يُذكَر نفيه في الحكم، وإلا الأصل أن الله قال في كتابه: **﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة:٤٨]**، **﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾[الجاثية:١٨]**، **﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[المائدة:٣]**، فهذا إذا

استعمِل على هذا لا بُد أن يُقرَن بذلك؛ ولهذا إذا ذُكِر الإقرار والإقرار دليلٌ قائمٌ بذاته فهل يكون الدليل هو الإقرار؟

فهل يكون الدليل هو الإقرار أم شرعُ النبي السالف؟ فإذا ذُكر أنه هو الإقرار أي: أقره النبي -صلى الله عليه وسلم- فإنك تعلم أن سُّنة رسول الله تثبت بالإقرار، أو جاء في كلام الله وذُكر عَلَى سبيل الإقرار، أي: أنهم ما (٨٥:٥٣)، في شرع لهذه الأُمة، فيقال: هذا مما ذكره الله ولم ينه عنه، وإنما ذكره عَلَى سبيل الثناء عَلَى صفة الفاعلية له من أولئك الأمم أتباع الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- وصحابتهم.

كما في قصة يوسف -عليه الصلاة والسلام- في قول الله: **﴿وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ [يوسف:٧٢]**، أو ما جاء في قول الله سبحانه: **﴿قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾[الشعراء:١٥٥]**، فهذه الآيتان هما أشهر ما يُذكر في هذا الأصل.

وهذا القول يرد عليه وإن كان من حيث الأصل ليس مُنكرًا؛ فإن دين الأنبياء حق ولاسيما أنه يُذكر إقرارًا، ولكن هل يُقال دل عليه الإقرارُ وذكر هدي نبي أم أنه مأخوذٌ بهدي النبي؟ إخلاؤه من الإقرار ليس ظاهرًا ولا مُستقيمًا، ولهذا هو مُجتمعٌ عَلَى ذلك، إما أن يكون هذا أصلًا وهذا أصلًا أو أنه أصلٌ واحد ولكن جمعه وشهد له الإقرار؛ لأن ذكره في القرآن هو ذكرُ إقرار، وذكره في كلام النبي -عليه الصلاة والسلام- هو ذكرُ إقرار كذلك.

بعد ذلك هل هذه الأمثلة منتظمة أو ليست منتظمة؟ قالوا: والدليل عَلَى عقد الجعالة وهي عقد معروف عند الفقهاء تُشبه الإجارة من بعض الوجوه، وتختلف عنها من بعض الوجوه.

ومن أخص أوجه الاختلاف: أن الإجارة عقدٌ لازم والجعالة عند الجمهور، بل حُكي الاتفاق عَلَى أنها من العقود الجائزة، وإن كان في كون الجعالة من العقود الجائزة فيه توسع في التطبيق تارةً؛ لأنهم إنما يقصدون الجعالة عَلَى معناها الأول، لكن صارت بعضُ صور الجعالة تُشبه أحكام الإجارة، صارت بعض صور الجعالة بمعنى أنه ينتدبُ مُعينًا للعمل، ولا يُدخل عليه غيره، ويُسمي له مدةً في العمل يعملُ بها، ولكنه لم يُسم مقدار الأجرة إنما يجعل له جُعلًا مما يأتي به، يعني لا يجعل له أجرةً كالمائة والمائتين ونحو ذلك وإنما يجعل له جُعلًا مما يأتي به.

فإذا نظرت مثل هذه الصورة من الصور الفقهية، وجدت أنها تُشبهُ الجعالة الأصلية من وجوه، ولكنها تُشبه الإجارة من وجوهٍ أخرى، ولهذا إذا قيل: بأنها جائزة، قد يتربص من يتربص بمن عقد معه عقدًا عَلَى هذ الاسم يُسميه جعالة، فإذا كاد أن ينتهي من عمله، قال ماذا؟ قال: فسخت العقد لأنه عقدٌ ما؟ قال: لأنه عقدُ جعالة وعقد الجعالة جائز، فهل هذا مما أرادهُ أئمة الفقهاء لما قالوا ذلك؟ هذا بعيد.

ولهذا ينبغي لأهل الفقه والأشبه أن مثل هذا العقد الأشبه ليس بهذا العقد، بعض العقود تكون مُركبة، تكون أخذت بعض صفات العقود الأصلية من عقود الجعالة أو عقود الضمان أو عقود الإجارة أو غير ذلك، مثل عقود الضمان أحيانًا تتداخل مع عقود الوكالة فيكون عقدًا مُعاصرًا مركبًا من الوكالة ومن الضمان، فقد يُسمى باسمٍ وهذا ما سبق الإشارة له أن الاسم لا ينبغي أن يطغى، فإذا سُمي ضمانًا لا يلزم أن يكون عَلَى الحقيقة العلمية الفقهية الضمان المحض الذي له أحكامه.

فمثلًا من أحكام الضمان أنه لا يجوز بالإجماع أخذ الأجر عليه أليس كذلك؟ وهذا حكاه بعض الفقهاء كأبي الوليد بن رشد وغيره، أن الضمان لا يجوز أخذًا؛ لأنه وجهُ من الإقراض أو الاستعداد به.

لكن بعض ما يُسمى ضمانًا حقيقته أنه ماذا؟ وجهٌ من الوكالة، وكذلك بعض ما يُسمى جعالةً يُشبه أن يكون إجارةً، ويُشبه أن بعض هذه العقود تكون عقودًا مركبة، فإن هذه العقود كما تعلم ما سماها الشارع، هذه العقود ما سُميت في كتاب الله وسُّنة نبيه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ-، وإنما هذه العقود المُسماة عند الفقهاء هم يسمونها عَلَى الأوصاف الشرعية، فقد يتركب للناس تقتضيه ما تقتضيه حاجاتهم كما في هذا العصر الذي تنوع فيه الاقتصاد والاتجار وطُرق الكسب وعقود الأموال، تنوعت في هذا العصر تنوعًا واسعًا بليغًا.

فلا ينبغي أن تُضطر الوقائع المُعاصرة إلى واحدٍ بعينه من الأسماء التي سماها الفقهاء، ثم يُلزم هذا العقد المُعاصر إذا اضطر إلى اسمٍ من الأسماء العقود المُسماة التي تُسمى العقود المُسماة يُضطر إلى ماذا؟ أين الإشكال؟

أنه إذا سُمي به لزمته جميع أحكامه، فإذا قيل: هو إجارة ألزم بجميع أحكام الإجارة، وإذا قيل: هو ضمان ألزم بجميع أحكام الضمان، وإذا قيل: وكالة أُلزم بجميع أحكام الوكالة، هذا ليس من الفقه فيما يظهر والله أعلم.

وقد أشار لذلك بعض السالفين من الأئمة المُحققين من الأئمة كشيخ الإسلام ابن تيمية، مع أنه في عصره -رحمه الله- لم يكن كهذا العصر الذي توسعت فيه حركة المال والاقتصاد وأصبح علاقة دولية وعلاقة بشرية واسعة وتداخلت العقود إلى آخره.

وأنت تعلم أن الأصل في الُمعاملات الحِل والإباحة، ولكنها منوطة بمناطات الشريعة وقواعدها، ولهذا أشار شيخُ الإسلام -رحمه الله- وهذا من فقهه العالي إلى أن بعض هذه العقود يصحُ ويتجه أنه يُسمى لها اسمًا مختصًا، فلا تُلزمُ بواحدٍ من هذه الأحكام.

يعني لا ينبغي التغليب والترجيح، إذا دخلها أوصافٌ من هذا العقد وأوصافٌ من هذا العقد وهما عقدان مختلفان في الأحكام لا يكون الفقه أنه يُرجح إلى أيهما تُضاف، تارةً إذا كانت الغلبة والحقيقة والماهية هي في أحد العقدين سقط اليسير وغُلب عليها بل ألزمت هذه الواقعة بحكم هذا العقد الُمسمى الأول.

ولكن إذا كانت الأوصاف ولاسيما في تعارض الألفاظ والمقصودفي العقود، فصارت المقصودتتجه بها إلى عقدٍ وألفاظها تتجه بها إلى عقدٍ آخر، وبينهما فرق، فإن العقود في ألفاظها مُراعاة، وإن توسع بعض الفقهاء المتأخرين في قاعدةٍ مشهورة وهي أن العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني وهذا ليس عَلَى إطلاقه.

الألفاظ والمباني أصل في العقود وهي التي يُرجع إليها فيما يلزم وما لا يلزم لأنها مُسماة بينهم، والكتابة والعقد هذا مذكور في القرآن، بل الكتابة مذكورة في القرآن كما تعرف، وكل ما يُكتب فإنه ألفاظ، وهذه الألفاظ الأصل أنها تُطابق المقصودويكون اللفظ والمقصد بينهما اتفاق، فإذا حصل اختلاف لم يُلغى هذا بهذا، لكن هذا بحثٌ يعني له توجيهٌ أوسع؛ لذلك من عناية بعض الُمحققين في القواعد أنه لما جاء لهذه القاعدة لم يذكرها عَلَى سبيل الخبر، وهذا قاله بعض الكبار من فقهاء المذهب -رحمهم الله- من فقهاء الحنابلة، يقولون: هل العبرة في العقود؟ فأتوا بها عَلَى سبيل ماذا؟ عَلَى سبيل الاستفهام.

الشاهد في ذلك: أن شيخ الإسلام ابن تيمية أشار إشارةً بليغة وهي أن بعض العقود إذا تداخلت أوصافها من أكثر من عقدٍ بينها تقابل في الأحكام، يُشبه أن يُقال: إن هذا عقدٌ مسمى على وجهٍ مُستجِد، بحيث لا يُلزَم بأحكامٍ مطلقة في أحد العقدين المتقابلين، وهذا من الإشارات الفقهية البليغة لهذا الإمام المُحقق رحمه الله.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«فإن الله تعالى قال: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾، وإنما خوطب بذلك موسى -عليه السلام- فأخذ به نبينا محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمْ».

الشرح:

هذا المثال لا يصلح، لم؟ لأن مخاطبة النبي -صلى الله عليه وسلم- بالصلاة يدخل فيها هذه الحال وهو أن **«من نام عن صلاةٍ أو نسيها فيُصلِّها إذا ذكرها»**، ثم إن هذا من كلام رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأصل البحث في المسألة إنما هو فيما لم يرِد به شرعنا، فإذًا يُقال: إن هذه الآية دلالتها كدلالة الآية التي قال الله فيها: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾[الحج:٧٧]**، والآية التي قال الله فيها: **﴿إِنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾[النساء:١٠٣]**، فإنها لما كانت واجبةً عليهم فإنه يجب عليهم قضاء ما فات منها.

فهذه الآية ليس فيها هذا الاختصاص وإن كانت وردت في سياق قصة موسى، ثم إنها في قصة موسى -عليه الصلاة والسلام- ليس باعتبار أنها من مادة شريعته التي لم تأتِ بها شريعة نبينا -صلى الله عليه وسلم- فهذا المثال عليه اعتراضاتٌ كما ترى متعددة.

إذا رجعنا لنختم هذه المسألة إذا رجعنا إلى ما جاء في قصة يوسف -عليه الصلاة والسلام- في عقد الجعالة الذي سبق الإشارة له، فهل عقد الجعالة ما جاء في هذه الشريعة إلا في هذه الآية؟

إذا قُدِّر هذا المعنى وصُحِّح وأنه لم تُعلَم إباحته إلا بذلك؛ أمكن أن يكون هذا المثال من القرآن دليلًا على ثبوت هذا الأصل؛ لأن الإجماع منعقد على صحة الجعالة، فإذا قيل: إنه هو دليلها. صار هذا من الاستدلال على هذا الأصل، ولكن هذا دونه تأخرٌ وإن كانت الآية دالة على الجعالة.

لكن الجعالة تثبت بعموم الأحكام التي جاءت في قول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة:٢٧٥]**، فإن العقود التي ذكرها الله -سبحانه وتعالى- في قول الله -جلَّ وعلا-: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء:٢٩]**، فإن عقد الجعالة من التجارة التي عن تراض.

وإلا لو كان كل عقدٍ باسمه يحتاج إلى اسمٍ له أو إلى دليلٍ مختصٍ له في القرآن؛ لبطلت كثيرٌ من العقود المسماة؛ لأنه لم يُذكَر لها أدلة بأعيانها في القرآن، وإنما أُجمِع عليها عند أهل العلم اعتبارًا بمثل قول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف:١٥٧]** ويدخل في ذلك المكاسب والعقود، ولا يختص بالأعيان وحسب.

ويدخل في مثل قول الله: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾** فإنما الذي حُرِّم عليهم أن يأكلوها بالباطل، وأما ما ليس باطلًا فإنه مُباح، ثم أُكِّد بيان ذلك

على وصفٍ ليدل على دخول الأفراد فيه، وهو قوله سبحانه: **﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾** فهذا استثناءٌ منقطع -كما تعلم- فإذًا قاعدة التجارة المباحة في الشريعة ما هي؟ أن تكون التجارة عن تراضٍ.

ولكن اسم التجارة اسم رفيع في المعنى؛ ولهذا العقود المبنية على الغرر، وعلى الظلم، وعلى أكل أموال الناس بالباطل هي تدخل في الكلمة الأولى؛ ولهذا تجد أن التجارة التي تكون عن تراضٍ جاءت مقابلةً لِم؟ لأكل أموال الناس بالباطل؛ فصار الاتجار في بني آدم بهذه الآية العظيمة في كتاب الله على نحوين:

- إما أن يكون من أكل أموال الناس بالباطل، فهذا حرَّمه الله.
- وإما أن يكون ليس كذلك، فهذا هو التجارة التي أباحها الله لهم؛ ولهذا اسم التجارة بذاته اسمٌ للفعل وهو الاتجار.

والاتجار قد يقع بالمحرَّم، لكن المحرَّم أُخرِج عن هذا الاسم، ليكون هذا الاسم في الشريعة إنما يُستعمل فيما أباح الله، وهذا من عظيم البلاغة في السياق أن ما كان من الباطل ما سُمِّي في كتاب الله ماذا؟ ما سُمِّي تجارةً، لتكون التجارة بين بني آدم بالعدل، وإنما كان الأمر كذلك؛ لأن بني آدم أجمعين من المسلمين وغير المسلمين لا بُد لهم من التجارة.

وقاعدة الشريعة في الاتجار وكل المناطات التي بنى عليها الفقهاء التحريم لبعض المعاملات مما ورد به نصٌّ كحديث: **«نهى رسول الله عن الغرر»**، أو جاء في كتاب الله كالربا مثلًا أو الميسر، أو استقرأه الفقهاء واستنبطوه وجعلوه مناطًا من مناطات التأثير أو من مناطات المنع للعقود، والتحريم إما للعقد أو للشرط، فإن هذه المناطات التي يُعلل بها

الفقهاء كلها بلا استثناء راجعة إلى مناطٍ كليٍّ واحد وهو الظلم، فحيث كانت التجارة عادلة فهي التجارة.

كل ما حُرِّم من العقود المالية فإنما حُرِّم؛ لأن أحد المتعاقدين طغى وبغى على الآخر وإن كان الرضا لا يرفع هذا، فالرضا شرطٌ هو أحد الشروط لكنه ليس يجمع الشروط؛ ولهذا الشروط السبعة التي ذكرها كثيرٌ من الفقهاء من الحنابلة وغيرهم التي يقولون: شروط صحة البيع. كلها إذا تدبرتها وجدت أنها تحمي قاعدة واحدة وهي العدالة، فحيث تحققت العدالة، ولكن هذا القول الكلي لا يكفي لنظر الناس؛ لأن الناس لا بُد أن يُفصَّل لهم؛ ولهذا فصَّل فقهاء المسلمين -رحمهم الله أجمعين- فصَّلوا الأقوال في هذه المسائل.

ولكن المناط هو العدالة؛ ولهذا الأصل أن البيع بين المسلم وغير المسلم الأصل أنه واحد؛ ولهذا أوسع العقود في التعامل مع غير المسلمين هي العقود المالية؛ لأن التجارة قدرٌ مشترك بين بني آدم من المسلمين وغير المسلمين؛ ولهذا حرُم الغش في المعاملات حرُم في حق المسلم وفي حق غير المسلم، وهذا من كمال الشريعة.

فالمقصود أن هذا المثال لا يسلم، وكذلك المثال الآخر يرِد عليه هذا السؤال، ولكن هذا أصلٌ مشهور عند الفقهاء والجمهور يقولون به، وإن كان من حيث التطبيق والوقوع قليل المثال.

(٢٦)

فينعقد هذا المجلس في العاشر من الشهر الرابع من سنة أربعٍ وأربعين وأربعمائةٍ وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، استكمالًا لشرح كتاب الإشارة للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي -رحمه الله- في أصول الفقه.

وكنا انتهينا من كلام المصنِّف في مسألة شرع من قبلنا، وذُكِر أنها مسألةٌ مقتصدة ولها أدلةٌ معينة، وهي تُشبه مسألة النسخ من هذا الوجه، وما يُذكَر فيها هي أعيانٌ من الأدلة يُنظَر أمرها بهذا الاعتبار، ولا يتمحض فيها عند التحقيق وجهٌ مطَّرِد إلا ما يكون من باب الاستدلال المفصَّل، ولكنها مسألةٌ معروفةٌ متقدمة وليست مما ذكره المتأخرون بل هي مسألةٌ معروفةٌ متقدمة.

المتن:

قال الإمام الباجي -رحمه الله تعالى- في كتابه الإشارة في معرفة الأصول:

«باب الإجماع وأحكامه».

الشرح:

قال العلامة أبو الوليد الباجي: **«باب الإجماع وأحكامه»،** الإجماع من أشرف أصول أهل الإسلام، ومن أصول قواعد السُّنَّة والجماعة، وهو من أَجَلِّ الأصول الشرعية المعظَّمة في كتاب الله وسُنَّة نبيه -صلى الله عليه وسلم-، وهو من الأصول الدالة على العلم، والدالة على الاتفاق على الحق، والدالة على ثبوت الحق، وهو من الأصول التي عظَّمها أئمة السُّنَّة قاطبة من الفقهاء والمحدثين من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين،

وأئمة القرون الثلاثة المفضَّلة، وعلى ذلك درج الفقهاء قاطبة من أصحاب الإمام أحمد، ومالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وأهل الظاهر وغيرهم، فإن جميع الفقهاء يعظِّمون هذا الأصل.

وهو عند السلف أصلٌ شريفٌ عظيمٌ بالغ القدر، وتعظيمه كثيرٌ في كلام الله -سبحانه وتعالى- فإن الله -جلَّ وعلا- لما ذكر ما أوجبه على عباده، ومن خالف ذلك قال الله سبحانه: **﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء:١١٥]**، وبيَّن الله سبحانه أن الاتباع لغير سبيل المؤمنين هو من المشاقة للرسول -صلى الله عليه وسلم-.

وأمر الله بالاعتصام بدين الله وهو الاجتماع عليه، وقال سبحانه: **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران:١١٠]**، وكل ما قرره علماء الشريعة في أحكامها وأجمعوا عليه فهو من هذا الباب.

وكذلك ما جاء في قول الرب -سبحانه وتعالى-: **﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران:١٠٣]**.

وأثنى الله -سبحانه وتعالى- على المهاجرين والأنصار به، بل وأثنى الله -سبحانه وتعالى- على المؤمنين إلى قيام الساعة بهذا الأصل الشريف، والعمل به ورعايته وتعظيمه. ومنه قوله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة:١٠٠]**. ومن رضي الله عنه فإنه قد حقق العلم والعمل، فإنه -سبحانه وتعالى- لا يرضى عمَّن خالف أصول العلم أو أصول العمل.

وإنما الآية شاهدةٌ ودالةٌ دلالةً بيِّنة على تعظيم هذا الأصل؛ حتى وجب على الناس بعد الصحابة -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُم- أن يقتدوا بهم فيه؛ ولهذا قال سبحانه: **﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾** وهذا كثيرٌ في كلام الله -سبحانه وتعالى- وهو ما يدل على تعظيم هذا الأصل.

وكذلك ما تواتر عن النبي -صلى الله عليه وسلم- في لزوم السُّنَّة والجماعة، ولزوم قواعد ذلك، ولزوم ما يوجب ذلك، والنهي عن الأسباب الداعية إلى التفرقة بين المؤمنين، وإلى الشقاق بين المؤمنين؛ ولهذا وجب عليهم أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى كتاب الله وسُنَّة رسوله -صلى الله عليه وسلم- قال الله -سبحانه وتعالى-: **﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[النساء:٦٥]**، فإنهم إذا أخلصوا الدين مع الفقه بالرجوع إلى الكتاب والسُّنَّة لم يختلفوا عليه.

ولكن إذا عرض لهم نزاعٌ في ذلك؛ وجب عليهم ردُّه إلى كلام الله ورسوله -صلى الله عليه وسلم- كما في قوله: **﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [النساء:٥٩].**

وكذلك تواتر عن نبينا -صلى الله عليه وسلم- كما في الصحاح والسُّنن والمسانيد من الأحاديث المتواترة من رواية جماعةٍ من الصحابة: كعائشة بنت أبي بكر، وأسماء بنت أبي بكر، وجابر بن سمرة، وأبي هريرة، والبراء بن عازب وغيرهم من الصحابة -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُم- وكمعاوية بن أبي سفيان، وهو قوله -صلى الله عليه وسلم-: **«لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ لا يَضُرُّهُمْ مَن خَذَلَهُمْ، ولا مَن خالَفَهم حتى تقومَ الساعةُ»**، وفي وجهٍ من الرواية **«حتَّى يأتيَ أمرُ اللهِ»** وهذا الحديث حديثٌ مستفيضٌ متفقٌ عليه بين

أهل الحديث في جملته، وأخرج الشيخان جملةً من أوجهه، وتفرَّد الإمام البخاري ومسلم ببعض ذلك وهو مخرَّجٌ في كتب السُّنَّة، ومتلقى بجملته عند المحدثين بالإجماع والقبول، وهو دليلٌ على تعظيم هذا الأصل وهو اجتماع هذه الطائفة على الكتاب والسُّنَّة.

فالمقصود أن هذا الأصل هو من الأصول الشريفة المعظَّمة، وليس هو من آحاد الأصول التي يُنزَع إلى القول فيها بأوجهٍ من الاجتهاد المقول عند علماء الأصول كبعض الأدلة الفرعية، كالقول في دليل الاستحسان أو نحو ذلك، بل هذا أصلٌ عظيم؛ ولهذا إنما يُعلَم الحق بهذا الأصل وأمثاله، وهي الأصول الأولى لدين الإسلام، وهي الأصول التي يُعلم بها هدي النبي -صلى الله عليه وسلم-، فإن مدار سُنته -صلى الله عليه وسلم- وما جاء به، وما شرعه الله له هو على الكتاب والسُّنَّة والإجماع، وكل من قال بالكتاب والسُّنَّة والإجماع فهو على سُّنة النبي -صلى الله عليه وسلم-ولهذا فإن من خالف الإجماع؛ فقد خالف الكتاب والسُّنَّة ولا بُد.

ولا يقع في مسألةٍ من المسائل أن أحدًا يُخالف الإجماع الصريح ثم لا يُخالف كتاب الله وسُنة نبيه -صلى الله عليه وسلم- ولهذا هذه الأصول الثلاثة هي أصولٌ متلازمة عند أئمة السلف وأجمعوا عليها؛ ولهذا أصولهم التي ذكروها عن سُّنة النبي -صلى الله عليه وسلم- وما جاء به، وما نزل به كتاب الله وهي أصول السُّنَّة والجماعة من الإيمان بالله، وملائكته، وكُتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشرِّه، ومن توحيد الله سبحانه وإفراده بالعبادة، وتوحيده في معرفته وربوبيته، وأسمائه وصفاته، وإخلاص الدين له إلى غير ذلك من الأصول الإيمانية والقواعد الشرعية في أبواب الدين، والشرائع، والعقائد، والأخلاق، والأحكام، والعقود، وأنواع التصرفات، فإن أصول ذلك كله محكومٌ ومنوطٌ بهذا الإجماع الشريف؛ ولهذا ما تنازع فيه أئمة الإسلام من الصحابة ومن بعدهم من

فقهاء المسلمين، فإنه في الجملة فيه قدرٌ من السعة، وإن كان يجب الاتباع لكلام الله ورسوله في مُفصَّل ذلك كله، ولكنه يحتمل قدرًا من السعة لما اختلف فيه أولئك الأئمة.

وأما مسائل الإجماع فإنه لا يجوز لأحدٍ أن ينظر فيها برأيٍ أو قولٍ أو اجتهادٍ ينازع هذا الإجماع، وهي إجماعاتٌ معلومةٌ محفوظة ذكرها أئمة السُّنَّة -رحمهم الله- وذكرها الفقهاء والمحدِّثون، وهي الأصول التي بُني عليها أصول الدين، وهي في كتاب الله بينة، وفي سُّنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بينة؛ ولهذا فإن جميع المسائل في العقيدة، وفي الشريعة، وفي تفصيل ذلك التي ذُكِر فيها الإجماع فإن أدلتها من الكتاب والسُّنَّة مستفيضة.

وكلما كان الأصل أقرب إلى الأصول الأولى وهي أصول التوحيد والإيمان؛ فإن الأدلة عليه تكون أكثر تواترًا وأكثر استفاضة؛ ولهذا أعظم المسائل في كتاب الله وسُنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- استفاضةً من جهة الأدلة هو توحيد الله، فهذا الأصل هو أعظم الأدلة وأعظم الأصول، وأوسع الأدلة في القرآن والسُّنَّة وفي بيان حق الله -سبحانه وتعالى- وإخلاص الدين له، ومعرفته -جلَّ وعلا- حق معرفته بأسمائه وصفاته، وذلك مُفصَّلٌ في كتاب الله وسُنة نبيه -صلى الله عليه وسلم-.

ثم الأصول الإيمانية بعد ذلك من الإيمان بالملائكة، والإيمان بالكتب، والإيمان بالرسل، والإيمان باليوم الآخر، والإيمان بالقدر خيره وشرِّه، وما يتصل بذلك من الأصول الكبار في مسمى الإيمان، ومسائل الأسماء والأحكام؛ ولهذا كان السلف -رحمهم الله- من الصحابة والتابعين والأئمة المتبوعين، يجعلون من خالف هذا الإجماع وهذه الأصول الشرعية التي بُنيت على الأدلة من الكتاب والسُّنَّة والإجماع، يجعلون من خالفها صاحب بدعة.

وأول من بدع هذه البدع في دين الإسلام هم الخوارج، الذين خرجوا على أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- وخالفوا السُّنَّة والجماعة، وخالفوا كتاب الله -سبحانه وتعالى- وسُنة رسوله، وإجماع الصحابة المهديين، وكفَّروا المسلمين بكبائر الذنوب، وهؤلاء قد تواتر عن -صلى الله عليه وسلم- خبرهم، وبيَّن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أمرهم، وتواتر عنه -عليه الصلاة والسلام- خبرهم، كما جاء ذلك في الصحيحين وغيرهما من وجوه.

وقد جاء في صحيح الإمام مسلم من عشرة أوجه أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال كما في حديث أبي سعيد الخدري لما قسم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قسمًا فأعطى رجالًا، فقام رجلٌ غائر العينين، مُشرف الوجنتين، ناشز الجبهة، كث اللحية، محلوق الرأس، مشمر الإزار، وقال: اعدل يا محمد. وفي وجهٍ أن هذه قسمة لم يُرَد بها وجه الله. فقال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: **«ويْلَكَ، أَوَلَسْتُ أَحَقَّ أَهْلِ الأَرْضِ أَنْ يَتَّقِيَ اللهَّ؟»** ثم نظر إليه رسول الله وقد ولَّى الرجل وأدبر ظهره، فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: **«إِنَّه يَخْرُجُ مِن ضِئْضِئِ هذا قوْمٌ تَحْقِرُونَ صَلاتَكُمْ مع صَلاتِهِمْ، وصِيامَكُمْ مع صِيامِهِمْ، وقراءتكم مع قراءتهم، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كما يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ»**.

وفي روايةٍ **«ينْظَرُ»** أي: الرامي **«إلى نصله فلا يجد فيه شيء، ثُمَّ ينْظَرُ إِلَى رِصَافِهِ فلا يجد فيه شيء، ثُمَّ ينْظَرُ إِلَى قُذَذِهِ فلا يجد فيه شيء قَدْ سَبَقَ الْفَرْثَ وَالدَّمَ»** وهؤلاء هم الذين خرجوا في خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ- وإنما كان شعار أولئك هو مخالفة إجماع الصحابة.

وهم أول من خرم هذا الإجماع وتعظيمه، فخالفوا إجماع الصحابة، واعتبروا بالرأي الذي قالوه، وبالضلال الذي ظنوه، وإنما ضلوا في فهم كلام الله، وتأولوا كتاب الله على

غير تأويله، ونزَّلوا سُنة النبي -صلى الله عليه وسلم- على منزلةٍ مبتدعة، وجعلوا السُّنَّة مردودةً مطلقًا إلى القرآن مع خطئهم في كتاب الله، وإلا فإن السُّنَّة حتى إذا رُدَّت إلى القرآن فإنها توافقه، ولا يقع في السُّنَّة ما يخالف القرآن.

فأتوا بهذه الأصول المحدَثة، وكان من أخص ما أحدثوه من الأصول، ومن أخص ما ابتدعوه في الدين أنهم لم يعتبروا بالإجماع، وإلا فإن بدعتهم معروفة وهي التكفير لمرتكب الكبيرة من المسلمين.

ولكن من أخص الأصول التي نقضوها وضلوا بها، ثم ضل بها من بعدهم، فإن كل من ضل عن هدي الصحابة -رَضِيَ اللهُ عَنْهُم- وعن هدي سلف هذه الأمة؛ فإنهم يشتركون في هذا الأصل وهو مخالفة الإجماع، فما من بدعةٍ خالفت السُّنَّة والجماعة، وخالف أصحابها كتاب الله وسُنة نبيه -عليه الصلاة والسلام- إلا وهي بدعةٌ مخالفة للإجماع؛ ولهذا صار تلازم أن البدعة تكون مقابلةً للسُنة، وهذا ما ذكره الرسول -صلى الله عليه وسلم- وبيَّنه في سُنته، وكان يذكره -عليه الصلاة والسلام- في خُطبه.

كما جاء في الصحيح وغيره من حديث جابر بن عبد الله، قال: كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إذا خطب يقول: **«أَمَّا بَعْدُ؛ فإِنَّ خَيْرَ الحَدِيثِ كِتَابُ الله، وَخَيْرُ الهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ، وَشَرُّ الأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلُّ محدثةٍ بدْعَة، وكل بدعةٍ ضَلَالَةٌ»**، فإن البدع في الدين زيادةٌ، وآثارٌ، وأغلالٌ، وضلالٌ، أو ضلالٌ عن المعرفة، والحق والصواب إلى أقوالٍ من الباطل، أو إنقاص الحق، أو تأويله أو الخروج به عن قصده وبيانه الذي شرعه الله لعباده في أقوالهم وأفعالهم التي شرع لهم أن يعبدوه بها؛ ولهذا فإن كل بدعةٍ ضلالة كما قاله الرسول صَلَّى اللهُ عَلِيْهِ وَسَلَّمْ.

ولهذا اعتنى الأئمة الفقهاء الحنفاء الكبار وهم صحابة رسول الله ومن بعدهم من أئمة المسلمين: كأبي حنيفة، ومالك، وأحمد، والشافعي وأمثال هؤلاء من الكبار بتعظيم السُّنَّة، والحث عليها، والاجتماع عليها، والدعوة إليها، وهي الأصول الجامعة لدين المسلمين التي ذكرها الله ورسوله -عليه الصلاة والسلام-.

وإنما المقصود أن يُعلَم بين يدي هذا الأصل الذي يذكره علماء الأصول وهو الإجماع، إلى أن هذا الإجماع الذي هو الإجماع الصريح في الأصول، وفي القواعد، وهو أخص أبواب الإجماع وأرفع درجات الإجماع هو الإجماع المنضبط الذي بُنيت عليه الأصول الشرعية، وهو مبنى أصول الدين عند أئمة السُّنَّة والجماعة.

وإنما خالف ونقض هذا الإجماع أهل البدع الذين ابتدعوا في دين المسلمين في مسائل الإلهيات أو مسائل القدر أو مسائل الأسماء والأحكام إلى غير ذلك؛ ولهذا إنما كان يُميَّز صاحب السُّنَّة عن غيره بموافقة الإجماع أو مخالفته، وأما ما قصر عن مسائل الإجماع فإن كلًّا يُؤخذ من قوله ويُرَد كما قال الإمام مالك -رحمه الله- ويعني بذلك مسائل الاجتهاد، **"كلٌّ يؤخذ من قوله ويترك"**.

وأما إذا أجمع الصحابة والأئمة، فإنهم لا يُجمعون إلا على مسائل بينة في الكتاب والسُّنَّة في الأصول الإلهية، وأصول الدين، وأصول العلم، وأصول العمل، وهي بيِّنةٌ مستفيضةٌ عند أئمة الإسلام، وبينوها وكتبوا فيها من سائر المذاهب؛ ولهذا صاروا يستدركون حتى على من فاته شيءٌ من ذلك من أعيان الفقهاء كما استدركوا على حمَّاد، وعلى بعض أصحاب الكوفة الكبار مع فضلهم في العلم والدين.

إلا أنهم لما خالفوا الإجماع القديم استُدرك ما استُدرك عليهم بما هو معروفٌ في كلامهم في بدعة مرجئة الفقهاء، فإن هذا المقام الذي كانوا عليه من العناية بالسُنة في الجملة لم يُوجب سقوط أن يكون ما قالوه بدعةً؛ لأنه خالف الإجماع، فكل ما خالف الإجماع المحفوظ؛ فإنه لا يكون صوابًا، بل يكون من الخطأ المحض؛ ولهذا كان الإمام مالك في أصوله في الفقه فضلًا عن أصوله في مسائل أصول الدين يُعظِّم هذا الأصل، وهذا شأنٌ ذكره أصحابه؛ حتى إنه عمل بجملةٍ من مسائل الإجماع الذي تحصَّل عنده، وتأوَّل لذلك بعض الرواية بما لا يكون من التأويل المذموم، وإنما هو بما هو من التأويل المعتبر المحتمل لحفظ مقام الإجماع وعلو رتبته عند الإمام مالك.

وتكلموا فيمن خالف الإجماع من القول بما لم يتكلموا فيه بما خالف آحاد الرواية الذي قد يشتبه ثبوتها أو دلالتها على من يشتبه عليه.

ومسألة الإجماع هذه مسألةٌ نقليةٌ محضة، مسألة الإجماع وهذا الأصل الذي يُقدَّم به هذه المقدمة هي مسألةٌ نقليةٌ محضة، ويُعنى بالإجماع الإجماع على رتبته الذي ذُكِر آنفًا، وأما ما يُفصِّله علماء الأصول في درجات الإجماع، فهذا بابٌ أوسع وسيأتي في كلام المصنِّف ذكره -إن شاء الله- إنما الإجماع الذي هو الإجماع المنضبط وهو الذي مخالفته محرَّمة، ويُعَد من أصول الحق الصريحة، فإن هذا مناطه النقل وليس مما يُحصَّل بالفهم، ويُعرَف نقله بالاستفاضة، وبنقل الأئمة له، وبإجماعهم عليه.

ولكن المقصود أن يقال: إنه أصلٌ نقلي، ولا يُقال بالفهم؛ ولهذا جميع الأصول الشرعية عند أهل السُّنَّة والجماعة هي أصولٌ معتبرةٌ بالنقل، ولم يحصَّل عندهم أصلٌ من الأصول بالاجتهاد والفهم الذي يدخله الاحتمال أو يلحقه الاحتمال، فالإجماع من الأصول النقلية، ولا يصح أن يُحصَّل مذهب السلف بالفهم، بل مذهبهم يُحصَّل بالنقل

المستفيض من أدلة الكتاب والسُّنَّة وما تحصَّل عليها من الأحكام التي سموها الإجماع، فإن الإجماع في حقيقته حكم، وهذه هي المسألة الثالثة في هذه المقدمة.

المسألة الأولى في هذه المقدمة: تعظيم هذا الأصل.

المسألة الثانية: أن الإجماع نقلٌ.

المسألة الثالثة: أن الإجماع حكمٌ.

وإذا قيل: إن الإجماع حكمٌ. فإن الحكم لا بُد له من دليل، والمقصود أن الإجماع كاشفٌ لثبوت الدليل بجهتيه ثبوتًا تامًا، فإن الدليل يكون له جهتان اتفق أهل العلم والفقه والنظر عليهما وهما: جهة الثبوت، وجهة الدلالة.

فإذا انعقد الإجماع الصريح؛ عُلِم أن دليل الشريعة من جهة الثبوت، وأن دليل الشريعة من جهة الدلالة قد استقر واستحكم، فكل مسألةٍ عليها إجماعٌ صريح فإنه يُعلَم أن دليل الشريعة عليها، ودليل الشريعة إنما هو الكتاب والسُّنَّة وحسب، فإن دليل الشريعة عليها قد استحكم وانتظم في جهتيه في جهة الثبوت وجهة الدلالة؛ ولهذا يمتنع ويتعذر عند الأئمة المتقدمين قاطبة، أن ينعقد الإجماع دون أن يكون له دليلٌ معتبر من كتاب الله وسُنة نبيه -صلى الله عليه وسلم-.

وإن كانت هذه المسألة فرضها المتأخرون من أهل الأصول، وتكلموا فيها، وذكروا فيها للفقهاء وأهل الأصول والكلام والنظر أقوالًا معروفة، ولكنها عند السلف غير واردةٍ أصلًا على الإجماع الذي عظَّموه وانتصروا به على غيرهم، وجعلوه هو مناط الاستدلال الأعلى في مسائل تمييز السُّنَّة عن البدعة، فيُتعذر مع هذا أن يكون الإجماع إلا وله مستند.

وعليه فإن الإجماع باعتبارٍ -وهذه يمكن أن تُسمى المسألة الخامسة في هذه المقدمة- فيُقال: إن الإجماع باعتبار يُسمى دليلًا، وباعتبارٍ آخر هو حكمٌ.

أما أنه دليل فإنه يجب اتباعه والعمل به، والرجوع إليه، وأما أنه حكمٌ فإنه حكمٌ في حقيقته، فإنك إذا قلت: إن الصحابة اتفقوا على كذا، أو إن أئمة السُّنَّة والجماعة اتفقوا على كذا في مسائل أصول الدين ونحو ذلك؛ فإن هذا الاتفاق هو حكمٌ أجمعوا عليه، وهذا الحكم إنما يُحصَّل من الدليل، والدليل إنما هو الكتاب والسُّنَّة.

وعلى هذا فكل إجماعٍ صحيح يجب أن يكون له مستندٌ من الكتاب والسُّنَّة، وهذا لا يختلف السلف فيه البتة، ولكن لما توسع المتأخرون من أهل الفقه والأصول في مسائل الإجماع، وتجوزوا في كثيرٍ من ذلك صاروا يبحثون في مسألة انعقاد الإجماع دون مستند، ولكن هذا متكلَّف.

والتحقيق أنه حتى في مسائل الإجماع القاصرة دون الإجماع الأول لا يُتصور الإجماع إلا وله مستند؛ لأنه من حيث الحقائق العقلية والقواعد الشرعية فإن الإجماع إنما هو قول التابعين للشريعة، وهم الصحابة ومن بعدهم من العلماء والفقهاء وأهل الاجتهاد، وهؤلاء التابعون للشريعة إنما ينقلون أحكامها، وإذا كان كذلك تعذر أن ينعقد الإجماع إلا أن يكون له مستند، فإن المحرِّك للإجماع هو المستند.

وأنت تعلم أن الصحابة والتابعين والأئمة المتبوعين والفقهاء من بعدهم اتفقوا واختلفوا في المسائل، أي هنالك مسائل أجمعوا عليها، وهنالك مسائل من الشريعة مع أنهم أجمعوا على أنها من مسائل الشريعة، إلا أن قولهم اختلف فيها، وهذا شأنٌ معروفٌ مستفيضٌ.

فإذا كان ذلك فمع كون هذه المسائل كلها من الشريعة، فكيف أجمعوا على نوعٍ واختلفوا في النوع الآخر؟ يُقال: إنما أجمعوا وإنما اختلفوا على ما يوجبه المستند، فإنهم إذا أجمعوا إنما قالوا الحكم ونقلوه، وإذا اختلفوا فإنما قالوا الحكم ونقلوه ولكنهم اختلفوا في تعيينه، وصار بعضهم يُعيِّن هذا، وبعضهم يُعيِّن هذا، والحق في نفس الأمر يكون واحدًا عند اختلافهم، ولكن هذا الاختلاف أو هذا الاتفاق له مستند.

وإذا كان يُعلَم بإجماع أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين، بل وباتفاق أهل الإسلام قاطبة أن فروع الشريعة لا بُد لها من مستند فكيف يُتصور أن يكون الحكم الذي قُضي به بإجماع يمكن أن يقع ولا يكون له مستند؟! هذا بالغ التعذر في العقل والنقل، والقول في دفع هذا له أوجهٌ أوسع من ذلك، ولكن ربما هذه الإشارة تشير إلى المقصود.

وإلا فإنك إذا تأملت فإنهم قد أجمعوا على أن فروع الشريعة والمسائل النازلة منها وغير ذلك، بل أخص آحاد الفروع لا يُتصور فيه حكمٌ إلا وله مستنده، وإذا كان كذلك فالإجماع كذلك، وهذا لا يُعطِّل أن يكون الإجماع دليلًا، فإنه حافظٌ لثبوت الدليل، ثبوت الدليل وحافظٌ لدلالته؛ ولهذا الإجماع كاشف وهو دليلٌ باعتبار، وعلى هذا درج الأئمة والسلف، فإنهم نصبوه دليلًا، ولكن هذا الدليل هو حكمٌ في ذاته.

والمقصود من الكلمة ليس البحث في التسمية أيسمى حكمًا أو يسمى دليلًا؟ فإنه دليلٌ بلا خلافٍ بين الأئمة، وإنما المقصود المعنى وهو أن الإجماع لا بُد له من مستند، وأنه يمتنع أن يُجمع الصحابة أو التابعون أو الأئمة المتبوعون على حكمٍ ولا يكون عليه دليلٌ بيِّن من الكتاب والسُّنَّة، هذا فرضٌ ممتنع، بل إنه عند التحقيق كما هو ممتنعٌ في الشرع فإنه ممتنعٌ في العقل.

فإنه يمتنع في العقل أن يتواطأ الناس من أهل الملة، ثم يُضيفون حكمًا إلى الشريعة، دون أن تكون هذه الشريعة التي أضافوا لها الحكم هي التي حركتهم إلى هذا الاتفاق، هذا مما يمتنع؛ ولهذا يمتنع في أهل الصناعات، وأهل التجارات، وأهل الزراعة، وغير ذلك يمتنع أن يقع عندهم إجماعٌ على معنى يقولونه كالتلقيح مثلًا أو التأبير للنخل أو نحو ذلك، لا يجتمعون على شيء إلا أن يكون فرعًا عن صناعتهم أو عن زراعتهم أو غير ذلك، هذا مما يمنعه العقل فضلًا عن الشرع في مسألة الإجماع إلى غير ذلك من المعاني.

المقصود: أن هذا الأصل أصلٌ كان يعظِّمه السلف قاطبة من أهل الفقه والحديث، عظَّموه وأكثروا من تعظيمه، وكلامهم فيه عظيمٌ وبليغ، وهو قبل ذلك مُعظَّمٌ في كتاب الله؛ ولهذا لما شرع الله سبحانه الدين لنبيه -صلى الله عليه وسلم- وقال الله فيه: **﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النبيينَ﴾ [الأحزاب:٤٠].**

قال الله له: **﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾ [الشورى:١٣]**، وهذا عِلم الدين **﴿وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[الشورى:١٣]**، وهو الاجتماع عليه، فأنت ترى أن الله لما ذكر أصول دين الأنبياء وبخاصة أولى العزم من الرسل -عليهم الصلاة والسلام- ذكر الله أن ما شرعه لهم ولسائر الأنبياء هو إقامة الدين، وهو العلم به، ومعرفته، وتطبيقه.

ثم قال الله -سبحانه وتعالى-: **﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾**؛ ولهذا هذه الآية من أعظم الأدلة الدالة على فضل الإجماع وشرفه، ووجوبه، وعلو رتبته، وكل من عظَّم السُّنَّة والجماعة فإنه يُعظِّم الإجماع، وكل من حاد عنها، وخالفها، وتأوَّل الشريعة على غير تأويلها؛ فإنه لا يُعظِّم هذا الإجماع الذي عظَّمه الله -سبحانه وتعالى- وأمر باتباعه.

وأصل الإجماع هم الصحابة المهديون -رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُم- وهذا هو الذي شرعه الله لعباده بقوله: ﴿**وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ**﴾ [**التوبة:١٠٠**] فجعل الله اتباعهم شريعةً قائمة إلى قيام الساعة، ﴿**وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ**﴾ [**التوبة:١٠٠**].

وذكر الله -جل وعلا- به الخبر ما هو أعظم مقامات الفضل عنده وهو الرضا، فإن رضا الله هو أكبر المقامات، كما قال الله سبحانه: ﴿**وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ**﴾ [**التوبة:٧٢**]؛ ليُعلَم تعظيم هذا الأصل، ليُعلَم التعظيم في الشريعة لهذا الأصل؛ ولهذا يجب على المسلم أن يلزم إجماع الصحابة، وإجماع الأئمة، وما أجمع عليه أئمة هذه الأمة وهم فقهاؤها وأئمتها وعلماؤها، ودرج على هذا الإجماع من جاء بعدهم-بحمد الله- ولا يزال ذلك باقيًا بفضل الله وقدره وفضله وما بيَّنه من الدين.

ولكن مضى به قدر الرب -سبحانه وتعالى- فيما أخبر به رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- فيما تواتر عنه «**لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ**» فإن هذا الدين يكون بيِّنًا في سُنته، ويكون بيِّنًا في هديه، ولو تأوله من تأوله فزاد فيه إما إفراطًا أو تفريطًا أو تأوَّل أحكامه أو أصوله على غير تأويلها؛ فإنه لا يزال في هذه الأمة ولله الحمد كما هو قائمٌ في هذه الأمة، ولا يزال إلى يوم القيامة بفضل الله ومنته على عباده.

وموجب ذلك ما تفضَّل الله به على العباد وأكرم نبيه -صلى الله عليه وسلم- بأعظم الآيات التي أوتيها الأنبياء، فإنه ما من نبيٍّ بعثه الله إلا أتاه الله الآيات الدالة على نبوته، ثم إن نبيَّنا -صلى الله عليه وسلم- كغيره من الأنبياء أتاه الله جملةً من الآيات.

ولكن أعظم ما آتى الله -سبحانه وتعالى- نبيه محمدًا -صلى الله عليه وسلم- هو القرآن، فهو أعظم آياته، وما أوحى الله إليه مما يُبين ما في كتاب الله -سبحانه وتعالى-، ولهذا جاء في الصحيح وغيره عن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: **«ما من الأنبياء من نبيٍّ، إلا قد أُوتي من الآيات ما مِثلُه آمنَ عليه البشرُ، وإنما كان الذي أُوتيتُ وحيًا أوحى اللهُ إليَّ، فأرجو أن أكون أكثرَهم تابعًا يومَ القيامةِ»**.

فالمقصود بين يدي هذه المقدمة: أن الإجماع الذي تكلم فيه أئمة السُّنَّة والجماعة، وهو المذكور في كتاب الله وسُنة نبيه -صلى الله عليه وسلم- أصلٌ عظيمٌ من أعظم أصول دين الإسلام، واعتنى به علماء الأصول -رحمهم الله- بعد ذلك، ولكن لما كان علماء الأصول إنما يتكلمون بما يقررونه في فروع الشريعة بعد ذلك، توسعوا فيما يُسمى من صور الإجماع ودرجاته، فذكروا الإجماع الصريح، وذكروا ما دون ذلك؛ ولهذا يذكرونه تارةً أنواعًا أو يذكرونه أقسامًا أو يذكرون الإجماع الأصل، ثم يذكرون ما بعده على سبيل التبع، ويبحثون أيعتد به أو لا يعتد به؟ كإجماع الخلفاء الراشدين أو كإجماع أهل المدينة أو نحو ذلك.

فإن هذه الفروع من فروع الإجماع ليست هي المقصودة عند السلف الأول مع فضلها، وعلو رتبتها، وصحة كثيرٍ منها في مسائل الشريعة والاجتهاد، ولكن الأصل المعظَّم الذي جعلوه من المعلوم من الدين بالضرورة، وجعلوه أصلًا فرضًا على المسلمين أن يتبعوه هو الإجماع الأول، وهو الإجماع الصريح على أصول الديانة التي هي الإيمان بالله، وتوحيد الله، وهو الإجماع على الصلوات الخمس، وهو الإجماع على صيام رمضان، وهو الإجماع على قِبلة المسلمين، وهو الإجماع على قواعد الدين إلى غير ذلك، فهذا هو مقام الإجماع الأصل.

وأما ما بعد ذلك فإنه درجاتٌ، ولأهل الأصول فيه كلامٌ، ويأتي -إن شاء الله- الإشارة إلى بعض هذه الدرجات.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«باب الإجماع وأحكامه».

إجماع الأمة على حكم الحادثة دليلٌ شرعيٌّ، فيجب المصير إلى ما أجمعت عليه، والقطع بصحته خلافًا للإمامية».

الشرح:

الإجماع دليلٌ كما أشار المصنِّف، وسبق الإشارة إلى أن الإجماع الصريح كما يُلقبه كثيرٌ من أهل الأصول؛ ليميزوا بينه وبين الإجماع الذي دونه في الرتبة وهو الإجماع الصريح، وهو اتفاق الأئمة كاتفاق الصحابة أو اتفاق التابعين أو اتفاق تابعي التابعين.

فمثل هذا الإجماع على مسألةٍ من مسائل الشريعة؛ فإنه يُعد حجةً لازمةً قاطعة؛ لأن الإجماع صار كاشفًا وإن كنا نُسميه دليلًا، ويعتبر دليلًا، ولكنه دالٌّ على أن دليل الشريعة الذي هو الكتاب والسُّنَّة بيِّنٌ في هذا الحكم من جهة ثبوته ومن جهة دلالته.

وإنما يقع الاختلاف فرعًا عن أحد هاتين الجهتين، فإن الاختلاف إما أن يكون السبب فيه الاختلاف في الثبوت، أو يكون الاختلاف فرعًا عن الاختلاف في الدلالة، أو يكون مُركَّبًا منهما، لكنه لا يخلو عن هذين السببين، فكل اختلافٍ بين الفقهاء فإنه يتفرع عن الاختلاف في الثبوت أو الاختلاف في الدلالة.

قد يقول قائل: أليس قد يختلفون في القياس، وهم لم يختلفوا في عين آيةٍ أو عين حديثٍ، أي: عن آيةٍ معينة أو حديثٍ معين؟ قيل: الاختلاف في القياس هو راجعٌ إلى الثبوت والدلالة، فإنه إذا خالف فيه ابن حزم، فإنما خالف فيه؛ لأنه لم يره ثابتًا بموجب دليل الكتاب والسُّنَّة.

ثم من أثبت القياس إنما أثبتوه؛ لأنهم رأوا أنه من حيث كونه دليلًا في جملته قد دل عليه الكتاب والسُّنَّة، فرجع الأمر إلى الثبوت والدلالة، ثم المثبتون له قد يختلفون فيعمل به بعضهم ولا يرى البعض منهم أن هذه الدرجة من القياس معتبرة، أو لا يرى أن القياس قد قام في هذا الفرع، فهذا راجعٌ إلى الدلالة وإن كان الأصل عندهم يكون بيِّنًا؛ ولهذا خالف الحنابلة كثيرًا من قول الحنفية الذي بنوه على القياس، مع أن الحنابلة مثلًا أو المالكية أو الشافعية يقولون بدليل القياس لمثل هذا السبب، فلا ينفك الاختلاف عن أحد هاتين الجهتين، والإجماع قد عصم هاتين الجهتين.

عصم بمعنى منع -كما تعلم- قد يقول قائل: كيف يُضاف العصمة للإجماع؟ لا، عصم بمعنى منع؛ ولهذا العرب لما سمَّت الدواب سمَّت التي تتحيز بالجبال سمَّتها ماذا؟ سمَّتها العُصم، ومنه قول امرئ القيس لما وصف المطر قال:

وَمَــرّ عَــلَى القَنَّــانِ مــن نَفَيَانِــهِ فَأَنْزَلَ منه العُصْـمَ مـن كلِّ منزِ ل

الدواب التي تكون على الأرض ما يسمونها عُصمًا، وإنما سموا التي تتحيز بالجبال كالوعول ونحو ذلك سمُّوها العُصم، فالقصد: أن الإجماع يعصم بمعنى يمنع الخطأ في جهة الثبوت أو جهة الدلالة.

وإن كان قد يَرِد على ذلك سؤال وهو أن يقول قائل: نرى في بعض مسائل الإجماع أنه قد يُستدل لهذا الحكم الذي هو إجماع بدليلٍ يُختلف في ثبوته أو يُختلف في دلالته، فيقال: هو كذلك، ولكن لا يكون هذا الدليل الذي اختُلف في ثبوته كبعض الرواية، أو اختُلف في دلالته لا يكون هو المناط أو المستند للإجماع، وإن كان من شواهد مسألة الإجماع.

وليس إذا احتج فقيهٌ أو إمامٌ على مسألةٍ من مسائل الإجماع بجملة أدلة، وجب أن تكون جميع هذه الأدلة قد انتظم فيها أو انعصم فيها جهة الثبوت وجهة الدلالة، ولكن جملة الدليل من الكتاب والسُّنَّة على المسألة المُجمع عليها لا بُد أن تكون كذلك.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء:١١٥]».

الشرح:

هذه الآية فيها دلالةٌ بيِّنة على الإجماع، وأكثر علماء الأصول من ذِكرها، فأكثر الأصوليين إذا ذكروا الإجماع استدلوا بها، ولكن الأدلة على ذلك كثيرة كما سبق الإشارة إلى بعضها من القرآن، وهي كثيرة متواترة في كتاب الله وفي سُنة نبيه -صلى الله عليه وسلم- هذا متواتر، الاستدلال على الإجماع بالكتاب والسُّنَّة متواترٌ بيِّن.

وقوله سبحانه: **﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾** وسبيل المؤمنين هو هديهم وطريقهم، والسبيل هو الطريق أي ما قالوه في العلم وأجمعوا عليه، وهو ما يكون منقولًا مستفيضًا محكمًا عندهم.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«فتوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين، فكان ذلك أمرًا باتباع سبيلهم».

الشرح:

لما بيَّن الله تحريم الترك لسبيل المؤمنين، فترك سبيل المؤمنين من المحرمات بنص الآية وبنص القرآن؛ عُلِم أن اتباع سبيل المؤمنين هو من أعظم الواجبات، فإن الوعيد في ذلك شديد، فإن الله قال في وعيده: **﴿نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾** وهذا بيِّنٌ في قوله سبحانه: **﴿نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾** بيِّنٌ في أنه قد ضل عن المعرفة الحق؛ ولهذا يُعلَم أن الإجماع مُعرِّفٌ بالحق، الإجماع هو دليل -كما سبق- ولكن يُعلم أيضًا علمًا تامًا أن الإجماع المنضبط والإجماع الصريح المعروف عند الأئمة والفقهاء المتقدمين، يُعلَم أن هذا الإجماع مُعرِّفٌ بالحق.

ومن الدليل على أنه مُعرِّفٌ بالحق ماذا؟ من الدليل كما أنك تقول: السُّنَّة والاتباع لهدي النبي مُعرِّفٌ بالحق، وتستدل لذلك بمثل قول الله سبحانه: **﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [القصص:٥٠]** هذا في باب السُّنَّة والشريعة، وإذا ذُكِر الإجماع قيل كذلك.

والدليل على أنه مُعرِّفٌ بالحق وأن من خالف الإجماع الصحيح المحفوظ -ولا بُد أن نؤكد على هذه الأوصاف- من خالف هذا الإجماع العالي؛ فإنه قد فاته أمر المعرفة، كما أنه فاته أمر الشريعة، فإن الله قال: **﴿نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾**، فدل على أنه لم يذهب إلى علمٍ ومعرفة.

ودل ذلك أيضًا على أن الإجماع مستنده الكتاب والسُّنَّة؛ ولهذا الأصول العظيمة في دين الإسلام تواترت أدلتها من الكتاب والسُّنَّة، وقد أُجمِع عليها كما سلف الإشارة له.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«(فصلٌ) فإذا ثبت ذلك، فالأمة على ضربين: خاصةٌ وعامة».

الشرح:

هذا التقسيم للخاصة والعامة ذكره غير واحد، وقد أشار له الإمام الشافعي-رحمه الله- في كلامه، ويقصدون بالخاصة هنا المعنى اللغوي، ويقصدون بالعامة المعنى اللغوي كذلك.

والخاصة هم أولو العلم، وأئمة العلم، والعامة من ليس كذلك، وهذا الخاصة والعامة هي من الأسماء الإضافية، فإن كل من تكلم بهذا الاسم وما قابله يضيفه إلى مقصوده؛ ولهذا قد يقول الأطباء: الخاصة والعامة. فمن لم يكن طبيبًا صار من العامة أمام نسبة الأطباء، وهلم جر في غيرها من الأعمال أو الصناعات أو غير ذلك.

ولهذا لما قالوا: الخاصة. لا يريدون أن في دين الإسلام طبقةً خاصة لها اختصاص عن بقية المسلمين، فإن الله لما شرع الدين شرعه لجميع عباده، وفرائض الإسلام الأصل أنها على عموم المسلمين إلا ما خُفِّف، فإنه خُفِّف عن المرأة الحائض أحكام، وخُفِّف عن العاجز أحكام **﴿لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ وَلا عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾[الفتح:١٧]**، فهذه التخفيفات أو الرخص معلومةٌ مُستفيضة في كتاب الله وسُنة نبيه، لكن الأصل في الدين أنه لعموم المسلمين.

والأصل أن الإسلام دينٌ لجميع المسلمين يتساوون في أحكامه، وهذا من كمال الدين؛ ولهذا ما يجب على العلماء والفقهاء من الصلاة هي الصلاة التي تجب على عموم المسلمين، وما يجب عليهم من الصيام كذلك، وما يجب عليهم من الحج كذلك وهلم جر، ولهذا فروض الدين واحدة في تشريعها على عموم المسلمين.

إنما أراد الشيخ أبو الوليد -رحمه الله- بكلمة **«الخاصة»** هم أولو العلم، والعامة من لم يكن كذلك، وإن كان أولئك العامة قد يكونون في أبوابٍ أخرى لهم علوم، وقد يكونوا علماء في علومٍ أخرى، فإن هذا لا يعني الذم أو أن العامي من لا يعرف شيئًا، هذا ليس مرادًا له، وإنما العامة من قابل من هو من أهل العلم والمعرفة بفقه الشريعة وأحكامها.

المتن:

قال -رحمه الله-:

«فيجب اعتبار أقوال الخاصة والعامة فيما كلِّفَت الخاصة والعامة معرفة الحكم فيه.

فأما ما ينفرد الحكَّام والفقهاء بمعرفته من أحكام الطلاق، والنكاح، والبيوع، والعتق، والتدبير، والكتابة، والجنايات، والرهون وغير ذلك من الأحكام التي لا علم للعامة بها، فلا اعتبار فيها بخلاف العامة، وبذلك قال جمهور الفقهاء.

وقال القاضي أبو بكر: يُعتبر بأقوال العامة في ذلك كله».

الشرح:

المصنِّف -رحمه الله- جعل هذا المدخل في كلامه عن مسألة الإجماع، وهو ما سمَّاه العامة والخاصة، والسبب في هذا أن بعض مسائل الإجماع تتصل بالخاصة وحدهم، وهم

الفقهاء في مسائل فقه الشريعة، والعلماء المجتهدون فيها، أو يتصل ذلك ببعض الخاصة وهم ولاة الأمر والحكَّام.

فإن ولي الأمر وولاة الأمر لهم اختصاصٌ في شأن كما ذكره الله بقوله: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء:٥٩]**، فإن أولي الأمر في الآية هم الحكَّام وهو السلطان الذي تجب طاعته، فإن الله جعل السلطان تجب طاعته في غير معصية الله.

وهذه الطاعة شرعها الله -سبحانه وتعالى- في كتابه، وبيَّنها الرسول -عليه الصلاة والسلام- وذكرها أئمة السُّنَّة في أصولهم وهي طاعة ولي الأمر؛ وذلك لأن هذه الطاعة فيها حفظٌ لمصلحة المسلمين، وفيها جمعٌ لكلمتهم، وفيها استقامةٌ لأمنهم؛ ولهذا إذا حصل خروجٌ على ولي الأمر؛ صار هذا الخروج مدعاة إلى المفاسد المستطيرة، والمقصود بالمفاسد المستطيرة هي التي يتبعها ويكثر معها الهرج والقتل والفتك بين الناس، وضياع الأموال، وضياع الأعراض، وعصمة ذلك بحفظ الله -سبحانه وتعالى- وما جعل الله من الأسباب الشرعية التي شرع لهم أن يقوموا بها.

ومن هذه الأسباب الشرعية التي شرع الله لعباده أن يقوموا بها: هي الطاعة لولي الأمر، فإن ولي الأمر له حرمة في الشريعة من جهة طاعته، وعدم الافتيات عليه، وعدم الخروج عليه، وعدم مناصبته العداء لا بالأقوال ولا بالأفعال، بل إنما يُطاع وإن كانت طاعته كما هو معلوم في سُنة النبي -صلى الله عليه وسلم-، وفي كتاب الله قبل ذلك، وإجماع أهل العلم هي الطاعة بالمعروف **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾**.

وأمر النبي -كما هو معروف- بذلك فيما تواتر عن رسول الله، وذكر ذلك الأئمة في الأصول أي في أصول الدين، ونص على ذلك كبارهم: كالإمام مالك، والإمام أحمد، والإمام الشافعي، وأمثال هؤلاء من الأئمة، فإن هذا معروفٌ في كلامهم.

المقصود بذلك أن الخاصة قد يكون الخاصة من أولي الأمر فيما هو من خاصة أمرهم، وقد يكون الخاصة هم العلماء في مسائل فقه الشريعة التي يُرجَع فيها إلى الاجتهاد والاستدلال، فيكون الإجماع كذلك، فإن قيل: فلم ذكر المصنِّف العامة مع أن الجمهور لا يعتبرون بأمر العامة، بل الإجماع القديم عند السلف لا يعتبرون بالعامة في مسائل الإجماع، هذا إجماعٌ قديم عند السلف أنهم لا يعتبرون بالعامة.

لكن يستثنى من ذلك مادة سواءً قُدِّر هذا استثناءً أو قُدِّر هذا بيانًا، وإنما المقصود معرفته، أما تسميته أهو استثناءٌ أو بيان؟ هذا أمرٌ واسع، وهو أنهم يرون أن ما ينقله عامة الناس فهُم في حكم الخاصة فيه؛ ولذلك مثلًا في نقل المد والصاع يُلتفت إلى العامة أو لا يُلتفت إلى العامة؟ يُلتفت إلى العامة؛ لأنهم لا بُد أن يتواطؤوا على هذا النقل؛ لأنه نقل ليس اجتهادًا في فهم آيةٍ أو حديث؛ ولهذا إذا بُني أن الصاع -كما في طريقة الإمام مالك لما ذكر عمل أهل المدينة في الصاع والمد- إنما عمل أهل المدينة فهو في الأصل عمل العامة الذي يشترك فيه العامة والخاصة، لكنه لا يختص بقول صاحب علمٍ دون غيره، ولو أن جمهور العامة من أهل المدينة خالفوا فقيهًا في أن هذا ليس هو الصاع عندهم؛ لصار هذا من الشأن الذي يُقدَّر له الاعتبار في النظر.

فكانوا يتقون أو لعل المصنف -رحمه الله- ولا سيما أنه سيذكر بعد ذلك المصنِّف -أعني أبا الوليد- سيذكر بعد ذلك إجماع أهل المدينة، وكثير من المالكية يقولون: إن عمل أهل المدينة الذي كان يرعاه مالك -رحمه الله- هو النقلي كالمد والصاع، والمد والصاع هذا

يشترك في أمره العامة؛ لأنهم يكيلون ويزنون، فيشتركون في أمر المكيال والميزان، وإن كان الذي يُحصِّله ويضبطه بعد ذلك، وينتظم به الإجماع الفقهي هم العلماء.

لكن لا يُتصور في العقل وقوع الإجماع منفكًا عنهم في هذه التطبيقات النقلية كالمد والصاع ونحو ذلك، أو أن هذا هو "قرن المنازل" أو أن هذا هو "ذو الحليفة"، أو أن هذا هو "الجحفة" أو ما إلى ذلك، فإن هذا لا يختص بمعرفته الفقيه، وإنما هذا يعرفه الناس؛ ولهذا أجمعوا على أن ذي الحليفة هو المكان المعروف بالمدينة النبوية المنورة اليوم؛ لأنه تواطأ المسلمون عليه منذ أحرم منه رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-، فإنه لما وقَّت المواقيت سمَّى ما يعرفه الناس عامةً وخاصة.

كما جاء في الصحيح من حديث ابن عباس، قال: «**وقَّت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لأهل المدينة ذي الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن**». هل لأهل نجد أي لعلماء نجد أو لأهل جد قاطبة؟ لأهل نجد قاطبة سواءً من كان منهم من أهل العلم أو العامة، فهم الذين يحفظون هذه النقولات؛ ولهذا تواترت هذه النقولات ولم يُختَلف عليها، لم يُختَف على المواقيت أين هي، مواقيت الحج والعمرة معلومة بإجماع المسلمين ومستفيضة ليتواطأ عليها العلماء والعامة.

فلعل أبا الوليد -رحمه الله- أشار مثل هذه الإشارة إلى مثل هذا المعنى حيث جعلها مقدمة، وإن كان قرر أن الإجماع الذي هو البحث في الأدلة وتحصيل الأحكام لا يعتبر فيه قول العامة، ونسب ذلك للجمهور، والصحيح أنه مجمعٌ عليه عند المتقدمين فيما ليس من المادة التي استثنيت أو نُبِّه إليها وهي القول المحض في الأدلة، فإن القول المحض في الأدلة لا يدخل فيه العامة.

والمصنِّف يقول: هذا قول الجمهور من الفقهاء. والصحيح أنه إجماعٌ قديم في هذه الدرجة من النظر في الإجماع، وهو القول في الأدلة، ومعرفة الثبوت، ومعرفة الدلالة، فإن العامي من المسلمين لا ينظر في جهة الثبوت ولا في جهة الدلالة.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«وقال القاضي أبو بكر: يُعتبر بأقوال العامة في ذلك كله».

الشرح:

لا يُعتبر في أقوال العامة في كل ذلك -كما أطلق القاضي- وإنما أقوال العامة تؤثر في مسائل النقليات كما سبق الإشارة له، وإن كان الإجماع إذا حُكي فيها: كالإجماع على قرن المنازل، وعلى ذي الحليفة ونحو ذلك، سيُقال فيه: أجمع العلماء، سيُقال فيه: أجمع الفقهاء. هذا صحيح لكنه مبني على هذه الاستفاضة التي يعرفها المسلمون عامةً وخاصة، وإلا فالإجماع إذا سُمي سُمي إجماع العلماء.

القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني يقول: بأن العامة يعتبرون في كل ذلك. هذا قولٌ لا يصح البتة، ولكن يُشار إلى أن القاضي أبا بكر بناه على أصلٍ من الأصول الكلامية، تتعلق بمسألة الحق في نفس الأمر، وكثيرًا ما يكون لبعض أهل الأصول من المتكلمين، خاصة أنهم يقولوا ببعض الأقوال المستغربة من باب طرد ما يرونه من الأصول التي التزموها أو صححوها، ثم يكون الجواب عن ذلك من جهتين:

الجهة الأولى: أن الأصل الذي التزموه لا يكون صحيحًا، ثم لو قُدِّر أنه أصلٌ صحيح؛ فيكون هذا الالتزام ليس بلازم.

المتن:

قال -رحمه الله-:

«والدليل على ما نقوله: أن العامة يلزمهم اتباع فيما ذهبوا إليه، ولا يجوز لهم مخالفتهم، فهم في ذلك بمنزلة أهل العصر الثاني مع من تقدمهم، بل حال أهل العصر الثاني أفضل؛ لأنهم من أهل العلم والاجتهاد، ثم ثبت أنه لا اعتبار بأقوال أهل العصر الثاني مع اتفاق أقوال أهل العصر الأول، فبأن لا يُعتبر بأقوال العامة مع اتفاق أقوال العلماء أولى وأحرى».

الشرح:

دلَّ أبو الوليد -رحمه الله- لذلك بهذا الدليل المركَّب كما ترى، وهو أن أهل العصر الثاني ولو كانوا من العلماء لا يُستصحَبون في إجماع أهل العصر الأول، قال: فمن بابٍ أولى ألا يُستصحَب في العامة. وهذا استدلالٌ صحيح، ولكن يوجد من الاستدلال ما هو أرفع منه.

فإن العامة قد فرض الله في أمرهم من جهة العلم هو سؤال أهل الذكر كما في قوله -جلَّ وعلا-: **﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل:٤٣]**؛ ولأن العامة ليسوا أهل علمٍ بالشريعة، فلا يصح لهم فيها قول، فيكون أمرهم أو قولهم عدمًا، والعدم لا يصح أن يكون معتبرًا؛ لأنه عدمٌ محض.

والقول الذي يُقال عن غير علمٍ هو باطلٌ في الشريعة؛ لأن الله في كتابه نهى عن القول عليه بغير علم، والقول في الشريعة هو من القول على الله **﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء:٣٦]**، فلما عُلِم أن القول من العامة في مسائل البحث العالي في مسائل

الشريعة التي يبحثها، أو إنما يبحثها المجتهدون في الشريعة عُلِم أنهم لا يتكلمون في هذه المسائل من البحث في الدليل والدلالة؛ عُلِم أن هذا القول يكون عدمًا والعدم ليس بشيء، فلا يكون منوطًا به انعقاد الإجماع، فهذا كله مُتعذر.

ولكن المتأخرين ذكروا هذه المسألة أو بعض المتأخرين بعبارةٍ أصدق ذكر هذه المسألة، وإلا كثير من المتأخرين أعرض عن ذكرها لعدم استصحابها، ولكن ذكرها بعض المتأخرين، ثم يذكرون عن بعض أصحابهم من أهل النظر بخاصة وأهل الكلام بخاصة بعض القول في ذلك.

وفي الجملة أن من ذكر هذا وشرطه أو طلبه في مسألة الإجماع من أهل النظر والكلام، بل ومن أهل الأصول والفقه؛ فإنه إنما هو فرعٌ عن بعض الأصول الكلامية، ويكون من قاله من أهل الفقه المحض والأصول المحضة الذين لم يُعرَفوا بعلم الكلام إنما نقله أو تقلده عن بعض أصحابه الذين يشاركونه في المذهب الفقهي، وهم في الأصل على الأصول الكلامية.

(٢٧)

فينعقد هذا المجلس في الحادي عشر من الشهر الرابع من سنة أربعٍ وأربعين وأربعمائةٍ وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-، في شرح كتاب الإشارة للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي المالكي -رحمه الله-.

وكنا في مسائل الإجماع عند قول المصنِّف -رحمه الله-.

المتن:

قال الإمام الحافظ أبي الوليد الباجي في كتابه الإشارة في معرفة الأصول:

«(فصلٌ)

لا ينعقد الإجماع إلا باتفاق جميع العلماء، فإن شذ منهم واحدٌ لم ينعقد إجماع، وذهب ابن خويز منداد إلى أن الواحد والاثنين لا يُعتد بهم. قال: والدليل على ما نقوله قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ﴾ [الشورى:١٠]. وقد وُجِد الاختلاف».

الشرح:

هذه المسألة يذكرها علماء الأصول -رحمهم الله- في سياق ضبط الإجماع وتحقيقه، فإنهم لما قالوا: إن الإجماع هو اتفاق المجتهدين، ورد عليهم هذا السؤال بمعنى إذا عرض أن واحدًا أو اثنين من المجتهدين خالفوا ما مضى به الإجماع في نفس العصر، فهل يكون الإجماع قد انعقد مع هذه المخالفة أو لا يكون؟

هذه المسألة استقامتها من حيث التتبع والوقوع نادرة، أن يكون الخلاف الذي وقع في نفس العصر اختص بواحدٍ أو اثنين وحسب ولم يزد ذلك، فإنهم إنما يقدرونها بالواحد والاثنين أو بنحو ذلك، فهذا من حيث التحقق -كما تعلم- يكون عزيزًا، ولكنه من حيث النظر في المسائل فإن الجمهور من أهل الأصول من سائر المذاهب الأربعة أو من جميع المذاهب الأربعة: من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، جماهيرهم وما يحكونه في مذاهبهم أن مخالفة الواحد والاثنين تُخل بالإجماع، ليكون إجماعًا منضبطًا صريحًا واجبًا.

هذا هو الذي عليه العامة من أهل الأصول، وإن كانت هذه المسألة عند المتقدمين من السلف لم تُنظَر كثيرًا، ولعل السبب في ذلك أن وقوعها يكون عزيزًا، فإنه إذا خالف إمامٌ من المجتهدين ففي الجُملة لا تنحصر هذه المُخالفة به، بل يكون ذلك قولًا لطائفة منهم.

ولكن إذا قُدر مثل هٰذَا الوقوع أو حُكي مثل هٰذَا الوقوع ولم يُحكَ ما يُخالفه فذلك يكون كذلك، أي: أنه من الإجماع اللازم، أم أنه ينقص عن هذه الرُتبة؟ الجماهير وأهل المذاهب من أهل الأصول يقولون في ذكر مذاهبهم وقول أئمتهم وجماهيرهم بأنه لا ينعقد الإجماع والأمر كذلك.

ولكن المسألة عند المتقدمين ليس لها بحثٌ منتظمٌ وقول منتظم يُمكن أن يكون مستندًا لضبط قول المتقدمين فيها، وأكثر من تكلم عليها هم المتأخرون من أهل الأصول -رحمهم الله- وإنما انجر الكلام إليها لضبط الإجماع.

وهذا القول الذي قُرر هو القول الظاهر في المسألة عند وقوعها، فإن الراجح أن مُخالفة البعض ولو كان المنقول عنه المُخالفة واحدًا أو اثنين يوجب ألا يكون الإجماع قد تحقق، فإنه إذا نقلت المخالفة، ولعل التعبير هنا بنقل المخالفة هو الأجود من قولك: إذا

خالف واحدٌ أو اثنان، فإن القول بأنه خالف واحدٌ أو اثنان يدُلَ عَلَى أن المُخالفة قد عُلم اقتصارها عليهم، والأمر في الجُملة ليس كذلك.

فإنه إذا تكلمَ واحدٌ من الكبار في عصر الإجماع بما خالف الأكثر أو الغالب الذين نُقل الإجماعُ بهم فإن هٰذَا الواحد من كبار أهل العلم إذا خالف فإنه يتعذر في الجُملة أن تنحصر المُخالفة به وهو إمامٌ متقدمٌ كبير، هٰذَا يكاد يكون عزيزًا عند المتقدمين.

وأما إذا أردته في المتأخرين فإن المتأخرين تنوعت أقوالهم كثيرًا، حتى لا يكاد يكون فيها مثل هذه الدرجة من الانضباط الذي لا يُخالفُ فيه إلا فقيهٌ واحدٌ من الحنفية، أو فقيهٌ واحد من الحنبلية، أو فقيهٌ واحدٌ من الشافعية وهكذا.

وعلى هٰذَا فإن المسألة إذا قُدرت يُقال: إذا لم يُعلم مُخالفًا إلا واحدًا، إذا لم يُعلم مُخالفًا، أي: من يكون مُخالفًا إلا واحدًا أو اثنين فهل ينعقد الإجماع؟ فيقال: لا ينعقد؛ لأن العلم بوقوع مخالفة الواحد أو الاثنين هي من وجهٍ كما سببوا لهذه المسألة تخرم الانعقاد.

ولكن لو عُلم التحقق أن المُخالفة في نفس الأمر تكون مقصورةً عَلَىٰ هٰذَا الواحد؛ وأن كل من سواه من المُجتهدين قد تحقق انضباط قولهم عَلَىٰ هذه الدرجة فإنه فيما يظهر هٰذَا الواحد لا يُعتد بقوله؛ لامتناع أن ينحصر الحق به، لكن هٰذَا النوع من المسألة التي قدروها في علم النظر والأصول، هي تُشير إلى أنه إذا حُفظ مخالفة الواحد، كحفظ مخالفة الواحد من التابعين، أو الواحد من تابعي التابعين أو نحو ذلك، فإن هذَا الحفظ لمخالفة كبيرٍ من الفقهاء وأهل الاجتهاد من تلك الطبقات يكونُ مُشعرًا بوجود غيره.

ويتعذر عَلَى ما هم عليه من الإمامة في الدين والفقه والزهد والورع وغير ذلك من الصفات المحمودة لأولئك السلف الصالحين، يتعذر أن يكون قد خالف السواد والعامة من أهل العلم، ولم يرفع بذلك رأسًا، ولا يُعلمُ له مُتابعٌ عَلَى هذَا القول إلا أنه يشذ عنهم.

ولهذا هذه المسألة لو قُدر وقوعها في نفس الأمر عَلَى هذَا الانحصار فإن مخالفة الواحد لا تكون مؤثرة عَلَى وجوب هذَا الاتباع، لكن لا يتحقق ذلك، وإنما تكون مخالفة الواحد المحفوظة مُشعرة بغيره وتعلم أن عدم العلم بمخالفة غيره ليس علمًا بل عدم.

فإن قيل: فهذا المعنى العقلي وهو أن عدم العلم ليس علمًا بالعدم قد يُفرَض حتى في مسألة الإجماع، قيل: لا يصح فرضه في مسألة الإجماع لعدم قيام سببه ومحركه، ولكن لما قام سببه ومحركه وهو العلم بمخالفة بعض الكبار في تلك الطبقة التي حُصِر فيها الإجماع أو قيل فيها بالإجماع؛ عُلِم أن هذا إنما أخذه عن غيره، ولا سيما أن السلف الأولين من طبقة الصحابة والتابعين وتابعي التابعين هذه الطبقات وحتى الطبقة التي بعدهم هؤلاء لا يكاد يقولون في مسألة إلا ولهم فيها سلف.

وإنما عرض الشذوذ بعد ذلك في المسائل، وأما أولئك فكانوا أهل اقتداء، وإذا نُقِل القول عن العامة ولم يُنقَل عن غيرهم إلا عن واحدٍ أو نحو ذلك؛ صار هذا مما يُحتج به في الجملة؛ ولهذا احتج الإمام أحمد -رحمه الله- في مسألة من مسائل الصلاة المشهورة.

وهي: أن الحائض إذا طهرت في وقت العصر فإنها تصلي العصر والظهر، وإذا طهرت في وقت العشاء ولو في آخره فإنه يجب عليها أن تصلي العشاء وأن تصلي المغرب، بمعنى تبتدئ بصلاة المغرب بعد غُسلها وطهارتها فتُصلي المغرب ثم تصلي العشاء، وفي الأولى

تُصلي الظهر ثم تصلي العصر مع أنها إنما طهرت قبل مغيب الشمس في وجوب الظهر والعصر عليها، وإنما طهرت قبل طلوع الفجر في وجوب المغرب والعشاء عليها.

ويُعلَم أن الحائض لا تقضي الصلاة بالإجماع؛ ولهذا الصلاة التي سلفت قبل ذلك يُعلَم بالإجماع أن الحائض لا تقضيها، فإن الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة، أي تقضي الصوم الفريضة وهو رمضان إذا أفطرت، ولا تقضي الصلاة بالإجماع، والصلاة التي طهرت في وقتها هذه تقضيها بلا خلاف، وإنما محل النظر والخلاف فيما زاد على ذلك، وهو أنها إذا طهرت في وقت العصر هل يجب عليها الظهر أو لا يجب عليها؟

وإذا طهرت في وقت العشاء هل يجب عليها المغرب من ذلك اليوم أو لا يجب عليها؟ وفيها خلافٌ بين الفقهاء، والجمهور من أهل العلم على أنها تقضي الظهر والعصر أو تصلي الظهر والعصر، وتصلي المغرب والعشاء. هذه مسألةٌ معروفةٌ من جهة القول والخلاف فيها.

لكن ما ذُكِر هو قول الجمهور من أهل العلم، وهو القول الراجح في المسألة -إن شاء الله-، مع أنه لم يُحفَظ حديثٌ عن النبي -صلى الله عليه وسلم- يُعين هذه المسألة، أي لم تقع أن رسول الله سُئل عن مثل ذلك أو بيَّن ذلك للنساء أو للأمة، وإنما أُخِذ ذلك من الأصول.

ولكن الإمام أحمد -وهذا ما نرجع به إلى مسألتنا في الأصول- ولكن الإمام أحمد -رحمه الله- لما سُئل عن هذه المسألة قال: إنها تصلي الظهر والعصر، وتصلي المغرب والعشاء. فلما سُئل عن وجه قوله -رحمه الله- قال: عامة التابعين على هذا القول إلا الحسن، فدل على أنهم يعتبرون بمثل ذلك ويحتجون به.

فإن قيل: هل ما يكون على هذه الرتبة لو قُدِّر وقوعه في نفس الأمر يكون على درجة الإجماع الصريح في العلو والقوة؟ قيل: لا يكون كذلك، ولكنه يبقى لو قُدِّر وقوعه في نفس الأمر يبقى مما يُحتج به ويقوم به الاستدلال وإن كان لا يُطابق في الرتبة الرتبة التي تُقال في الإجماع الصريح المحفوظ المنتظم، فإن الإجماع يكون درجات كما تعلم، ولكنه لا يُقال: إنه لا يكون به حجة البتة. كما قاله كثير من أهل الفقه والأصول بأنه إذا خالف الواحد أو الاثنان لا يكون ذلك حجة.

الراجح أن هذا على ما سبق أولًا من جهة تعذر الوقوع عند المتقدمين، بل والمتأخرين، ولكن لو قُدِّر الوقوع في نفس الأمر؛ فإن هذا يُحتج به وإن كان يقصر عن رتبة الإجماع المستحكم.

وأما الاستدلال الذي ذكره الشيخ -رحمه الله- بقول الله سبحانه: **﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ﴾ [الشورى:١٠]**، فالآية على بابها كما تعلم، ولكن الاختلاف هذا إنما هو الاختلاف الذي قام، وأما الاختلاف الذي عرض وخالف الواحد السواد والعامة، فهذا لا يكاد أن يكون في الآية ما يدل عليه.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«(فصلٌ) إذا اجتمع العلماء على حادثةٍ انعقد الإجماع وحرُمت المخالفة، ولا يُعتبر في ذلك بانقراض العصر، وعلى هذا أكثر الفقهاء من أصحابنا وغيرهم.

وقال أبو تمامٍ البصري من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي: لا ينعقد الإجماع إلا بانقراض العصر.

قال: والدليل على ذلك أن حجة الإجماع لا تخلو من أن تثبت بالإجماع أو بانقراض العصر أو بهما، ولا يجوز أن تثبت بانقراض العصر؛ لأنه ليس بقولٍ ولا حجة؛ ولأن ذلك يوجب أن يكون الاختلاف حُجةً مع انقراض العصر، ولا يجوز أن يكون انقراض العصر والاتفاق جميعًا حجةً؛ لأن كل واحدٍ منهما بانفراده إذا لم يكن حجةً فبإضافته إلى الآخر لا يصير حجة، فلم يبقَ إلا أن يكون الاتفاق حجة، وذلك موجودٌ مع بقاء العصر».

الشرح:

هذه أيضًا مسألة كالتي سلفت، إنما يقررونها لضبط الإجماع لا لكثرة الوقوع، فالمسألة التي سلفت وهذه المسألة قرروها واعتنوا بها لضبط الإجماع، وهو ما يُعرَف عندهم بانقراض العصر، فهل انقراض العصر الذي أُجمِع فيه يكون شرطًا لضبط الإجماع أو لا يكون كذلك؟ قولان مشهوران عند أهل الأصول، والجماهير من أهل الأصول من أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي، وهو قول طائفةٍ من أصحاب أحمد يذهبون إلى أن انقراض العصر ليس شرطًا، وهذا هو المحكي في كُتب الأصول عن الجمهور وهم جمهور أهل المذاهب من المالكية، والحنفية، والشافعية، وعليه طائفةٌ من الحنابلة.

والقول الثاني وعليه جملةٌ من الحنابلة وهو قول كثيرٍ من محققيهم، ويحكونه رواية عن الإمام أحمد في هذه المسألة، وهو قول طائفة من أصحاب المذاهب أيضًا من أصحاب الشافعي وغيرهم، وقول طائفة من النُّظَّار يقولون بأن انقراض العصر شرطٌ.

هذه المسألة على هذين النحوين من القول، والمصنِّف يذهب -كما ترى- إلى أن انقراض العصر ليس شرطًا، وسببوا لهذا القول بأدلةٍ وعلل، كما أن من قال بخلاف ذلك سبَّب له بمثل هذا النحو من الاستدلال.

وأما من حيث صريح الأدلة الشرعية التي هي مبنى الإجماع، فإنه -كما تعلم- لا يُذكر فيها مثل هذه الأوصاف، وإنما جاءوا يفسرون هذا المقصود في الشريعة من وجوب العمل بالإجماع، والمصنِّف استدل ببعض الأدلة، فقال في الدليل الأول... اقرأ الاستدلال.

المتن:

قال: **«والدليل على ذلك أن حجة الإجماع...»**.

الشرح:

هو يقول: **«وقال أبو تمام البصري»** أبو تمام هذا من فقهاء المالكية، وهو من مالكية العراق، وهو من محققيهم المعروفين، لكن هذا القول شهرته في المذهب الحنبلي أكثر من بقية المذاهب، شهرته في المذهب الحنبلي حتى قال بعض أصحاب الإمام أحمد بأنه هو الراجح في المذهب، ولكن عليه طائفة من أهل الأصول من الحنفية، والمالكية، والشافعية، وليس لمذهبٍ من المذاهب الأربعة إجماعٌ على هذه المسألة، أي: إجماعٌ لمذهبهم.

المتن:

«قال: والدليل على ذلك أن حجة الإجماع لا تخلو من أن تثبت بالإجماع أو بانقراض العصر أو بهما، ولا يجوز أن تثبت بانقراض العصر؛ لأنه ليس بقولٍ ولا حجة».

الشرح:

المصنف يقول: في الاستدلال لا يخلو الأمر والنظر إما أن يكون الإجماع انضبط باتفاق المجتهدين، أو بانقراض العصر، أو بهما معًا.

قال: أما أنه يكون -أي الإجماع- بانقراض العصر، قال: فهذا غير متصور؛ لأن محض الانقراض ليس بقولٍ، فتعذر أن يكون وحده هو الإجماع، وهذا لا قائل به، وإنما يذكره المُصنِّف لترتيب الاستدلال، وإلا هو يعلم أنه لا قائل به.

ثم يقول بعد ذلك: فدار الأمر بين أن يكون المناط في ثبوت الإجماع هو الانقراض مع الاتفاق، أو يكون الاتفاق وحده. قال: ولا يصح أن يكون المجموع المركَّب هو المناط، لم؟

قال: لأنه لما عُلِم أن الثاني في التركيب لا يصح أن يكون هو مناط الإجماع، فلما لم يصح منفردًا أو مفردًا؛ لم يصح مركَّبًا. هكذا استدل، قال: لما عُلِم بالإجماع وباتفاق أهل الأصول والنظر، والفقه والعلم.

قال: لما عُلِم أن محض الانقراض وحده ليس هو الموجب للإجماع إذا اختص واستقل، قال: فلما كان هذا مُجمعًا على عدم تحقق الإجماع بمحضه؛ لأنهم يختلفون مع ثبوت هذه الصفة، قال: فلما لم يكن عند انفراده مؤثرًا بالإجماع؛ امتنع أن يكون مع التركيب كذلك؛ لأنه لما لم يصلح في الأول لم يقع له أثرٌ مع تركيبه بغيره، أو مع اصطحابه

لغيره وهو الثاني، فإذا تعذر هذا الوجه الثاني وهو التركيب ما بقي إلا ماذا؟ ما بقي إلا أن انقراض العصر ليس بشرط وهو أن الإجماع إنما هو الاتفاق، فإذا حصل الاتفاق تحقق الإجماع ولا يؤثر ذلك.

هكذا استدل المصنف -رحمه الله- بهذه الطريقة وهي في نوع الاستدلال بالطرق المعروفة في علم النظر والمنطق، وهي نوعٌ من الاستدلال بالقياس الشرطي، وما يسميه بعض أهل النظر والمنطق أيضًا يقرب مما -هذا الاستدلال- يقرب مما يسمونه بالسبر والتقسيم.

وهل هذا الاستدلال متجهٌ أو ليس متجهًا؟ هي طريقة لكثيرٍ من النُّظَّار من المالكية والشافعية وغيرهم أخذوها عن علم الكلام، مناط هذه الطريقة يقولون: ما لا يثبت منفردًا مؤثرًا؛ لا يكون مع تركيبه بغيره مؤثرًا، ثم يستعملون هذه القاعدة -إن صحَّت العبارة- أو يستعملون هذا المعيار من معايير علم النظر يستعملونه في التطبيق على مثل هذه الأدلة.

ولهذا تجد أنهم وأن بعضهم يكثر من هذه الطريقة كثيرًا، وإذا نظرت في بعض كلام بعضهم كأبي عبد الله الرازي وجدت أنه مع مخالفيه يُكثر من الاستعمال لهذه الطريقة، فإنه يُبطِل الواحد، ثم يقول: فلما بطل واحدًا؛ بطل أن يكون مع غيره مركَّبًا مؤثرًا، ويجرون على هذه الطريقة في الرد على مخالفيهم.

وهذا الاستدلال فيما يظهر بهذه الطريقة ليس براجح؛ لأن ما تعذر وحده أن يكون مؤثرًا أو حاكمًا لم يلزم أن يكون مع تركيبه بغيره كذلك؛ لأن السبر والتقسيم بثلاثة في هذه المسألة أو في هذا المحل يُعتَرض عليه بالرابع، وهو ماذا؟ وهو أن الماهية في ذاتها

واحدة وليست مركبة من المنفصلين أو من المختصين، فإن المصنِّف قدرها بالواحد الأول، ثم قدرها بالواحد الثاني، ثم قدرها بالمجتمعين، ولكنهما على الاختصاص من جهة آحادهما، ثم أجرى الحكم على ما ترى.

فيُقال: إن الفرض الرابع وهو أنه يكون مركبًا، ولكن التركيب هنا تركيبٌ أصليٌّ في الماهية بحيث يتعذر أن تكون ماذا؟ أن تكون الماهية منفكة، ولا يُقدَّر الواحد وحده؛ فتكون الاعتبار بمركَّب الماهية، وهذا ما يمكن أن يُجاب به عن هذه الطريقة لمن يُرجِّح خلاف ذلك، وإلا ما قاله المصنِّف: أن محض الانقراض لا يكون مؤثرًا. هذا لا خلاف عليه لا عقلًا ولا نقلًا، وإنما محل الخلاف في أن الواحد إذا انفرد فلم يكن مؤثرًا وحاكمًا؛ لم يكن كذلك مع كونه مركَّبًا، فهذا عنه جوابان على الاختصار:

الأول: أن حكم المركَّب ليس هو حكم المفرد، وما وجب الحكم به مفردًا؛ لم يجب الحكم به مركَّبًا، ولهذا أمثلةٌ كثيرة من العقل أو من المعقول والمنقول اختلفت أحكامها بالتركيب، هذا له أمثلةٌ واسعة من المعقول والمنقول، هذا جواب.

الجواب الثاني: أنه لو قُدِّر الأمر كذلك على ما ذكر المصنِّف، فإن السبر والتقسيم قاصرٌ هنا، وإنما ثمة فرضٌ رابع وهو أن الماهية في نفس الأمر واحدة، وليست بمركَّبٍ اختص كل واحدٍ منهما باختصاصه، حتى يُقدَّر انفكاك أحدهما عن الآخر، وهذا لعله يكون واضحًا من القول.

وبهذا يُعلَم أن هذه الطريقة طريقة في هذا المحل ليست راجحة من الاستدلال، في هذا المحل الأصولي وهو انقراض العصر في الإجماع الاحتجاج بها ليس راجحًا ولا حاكمًا، وهي منتقضة من وجوه أخصها وأظهرها ما أشرت له.

ثم هي من حيث كونها طريقةً من معيار علم النظر أيضًا الجمهور من أئمة النُّظَّار ينازعون فيها، بل إنه عند التحقيق من يتقلَّد هذه الطريقة ويستعملها في الجواب، فإنه إذا أراد أن يقرر على الابتداء؛ لم يقرر على الابتداء بمثلها، ولهذا أبو عبد الله الرازي وهو من أخص من يستعمل هذه الطريقة في دفع أقوال مخالفي أصحابه، استعمل الطريقة المركَّبة وجعل الطريقة المركَّبة التي ينازع فيها في كثيرٍ من أجوبته جعلها أعلى الأدلة عنده في أخص المسائل عند أصحابه وهي مسألة حلول الحوادث؛ ولهذا قال: إن أصحابنا احتجوا بأدلة وذكر منها، ثم قال: وأخص الأدلة عندهم، وذكر دليلًا في هذَا.

ثم قال: وهذا الدليل لي عليه اثنا عشر سؤالًا إن أُجيب عنها قلت به، وإلا لا أقول به. وهو يرد على أصحابه، ثم قال بعد ذلك، قال: والصحيح أن هذه المسألة العظيمة عندهم دليلها الدليل المركَّب. فقدَّر عليها الدليل المركَّب مع أن الآحاد عنده لا يستعملها، ولكنه صححها بالتركيب.

فالمقصود أن هذا لا يطَّرد عند من يقول به، وإنما ننبه إلى هذا التنبيه أو بعبارةٍ أصح نُشير إلى هذه الإشارة لئلا يُظَن إن هذا من الاستدلال البليغ الحاكم الذي يقطع بالترجيح في هذه المسـألة، بل الراجح أنه استدلالٌ معترضٌ عليه، وطريقة السبر والتقسيم في جُملتها كما ذكر بعض المُحققين من أهل العلم كشيخ الإسلام ابن تيمية قال: "إنها طريقةٌ ضعيفة في علم النظر"، هي طريقةٌ ضعيفة عند محققي النُظار لأنها مبنيةٌ عَلَى تقدير هذا الجمع، وفي الجُملة لا يكون مع إضافته إلى غيره هاذا ليس بلازم، وهذا أحد الجوابين كما سبق.

المتن:

قال: «**لأن كل واحدٍ منهما بانفراده إذا لم يكن حُجةً فبإضافته إلى الآخر لا يصير حُجة؛ فلم يبق إلا أن يكون الاتفاق حُجة وذلك موجود مع بقاء العصر**».

الشرح:

هذا عَلَى كلٍ الخلاف في هذه المسألة، ولكنك إذا رجعت إلى جوهرها فإنك تنظر فيها عَلَى هذا النحو من النظر فتقول: إذا نُظر إلى أن الإجماع هو اتفاقُ المجتهدين فإن اتفاق المُجتهدين قد تحقق، فما وجه القول بمسألة العصر؟

ترون أن من لا يقول بذلك إنما معيارهم أن الإجماع عُلم، فلما عُلم فإنه لا ينعقدُ إلا عَلَى صواب، فلا يكون الانقراض مؤثرًا بعد ذلك ولا يكون شرطًا من شروط هذا العلم، وهذا المعنى إذا أخذته عَلَى قواعد الشريعة وجدته صحيحًا صحةً بيِّنة، وهو أن العلم بالصواب إنما هو عُلم بالإجماع، فما وجه أن يكون الانقراض مؤثرًا؟ عَلَى هذا لتقدير لا وجه له، وهذا تشهدُ له القواعد الشرعية الصحيحة، أي: المأخوذة من الأدلة الشرعية وليست المتكلفة أو المتأولة عَلَى الشريعة كما يذكره بعض أهل الكلام والنظر.

فإن قيل: فهل يكون عَلَى هذا الاعتبار القول الذي قابل ذلك، وهو القول المشهور عند كثيرٍ من الحنابلة وطائفة من غيرهم، بل وطائفة من أهل النظر والكلام.

هل يكون ذلك قولًا بعيدًا أو غريبًا عَلَى الأصول؟ الجواب: ليس كذلك؛ لأن المناط الذي جعلهم يذكرون ذلك ليس أنه يُمكن أن يُجمعوا ثم يرجعوا عن إجماعهم، فإن هذا لو كان هو المُقدر وحده لم يُلتفت له كثيرًا؛ لأنه يُخالف الأصول الشرعية، بمعنى أنه إذا تحقق العلم بإجماع المُجتهدين، عُلم أنهم لم يُجمعوا إلا عَلَى صواب.

وإنما مسألة الانقراض: كان الإمام أحمد -رحمه الله- وإن كان لا يستعمل هذه المُصطلحات التي اشتهرت في كلام المتأخرين من أهل الأصول، ولكن الإمام أحمد -رحمه الله- كان يتحرى في الإجماع كثيرًا، وإذا كان الإجماعُ يُحكى عن أهل عصرٍ قد قام أمرهم، أي: لم ينقرض هذا العصر، فإنه يتحرى ألا يكون هنالك خلاف، فهو يرى أنه بعد مُضي العصر يكون العلم بثبوت الإجماع قد استقر، لا من جهة تقدير المُخالفة، لا من جهة تقدير الرجوع والمخالفة، وإنما من جهة ماذا؟

وإنما من جهة أنهم وهو متضافرون فإن ضبط الإجماع كما تعرف فيه عزةٌ، هو وجهٌ عزيز، ولهذا حصره بعض المتقدمين ببعض درجات الإجماع ولم يتوسعوا فيه، فصار مثلُ الإمام أحمد -رحمه الله- يتحرى في مثل هذه الأنواع من الإجماع، وإذا كان في نفس العصر قال: لعل الناس اختلفوا.

فالمقصود: أن هذا القول الثاني له مأخذٌ من جهة تحقق العلم بثبوت الإجماع، وإلا إذا تحقق العلم بالإجماع فانقراض العصر ليس وصفًا مؤثرًا ولا يُعدُ شرطًا، انقراض العصر ليس مؤثرًا ولا يُعدُ شرطًا، وإنما الشرطُ هنا متعلق بمسألة تحقق العلم بالإجماع، وعن هذا السبب وعن هذا الجوهر في المسألة تردد أهل العلم في هذه المسألة، وإن كان بعضهم قدر لها سببًا مشهورًا في كُتب الأصول، وعلل به من يقول بالقول الثاني، قالوا: لأنه قد يرجعُ بعض المجتهدين عما قاله، ولكن هذا التقدير ليس هو المؤثر الأول.

المؤثر الأول: أن الانقراض يكون مُفصحًا باستقرار القول وتحقق الإجماع.

المتن:

قال: «**فصل:**

إجماع أهل كل عصر حجة، هذا قول جماعة الفقهاء غير داود بن علي الأصبهاني فإنه قال: إجماع عصر الصحابة دون إجماع المؤمنين في سائر الإعصار.

قال: ودليلنا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء:١١٥].

قال: «وإذا ثبت أن غير الصحابة يشارك الصحابة في هذا الاسم، وجب أن يثبت لهم هذا الحكم إلا أن يدل دليل على اختصاص الصحابة به».

الشرح:

هذه المسألة من أصول مسائل فقه الإجماع، وهي تتعلق بأهل الإجماع، فالُمصنف قال: "إن جماعة الفقهاء وإن جملة الفقهاء يذهبون إلى أن الإجماع ينعقدُ في كل عصرٍ من العصور التي يكون فيها أهل الاجتهاد قد أجمعوا، ولا يختصُ ذلك بعصر الصحابة".

ثم ذكر عن داود بن علي وهو إمامُ أهل الظاهر، داود بن عليَّ الأصبهاني، ذكر أنه حصر الإجماع وقصره عَلَى عصر الصحابة -رضي الله عنهم-، وهذه الحكاية التي حكاها الُمصنف هي المشهورة عند أهل العلم المتأخرين من أهل الفقه والأصول، أنهم يجرونها عَلَى قولين:

القول الأول: وهو قول العامة، وهو المشهور في المذاهب الأربعة أو عليه أهل المذاهب الأربعة، وعامة فقهائهم وعلمائهم في الجُملة، ويذكرون القول الثاني المنسوب إلى داود بن علي، والذي عليه داود وأهل الظاهر.

ولكن حكاية المسألة عَلَى هذا الاختصار فيها يظهر فيها إجمالٌ، فيها إجمالٌ في كلام المُصنف أو في كلام غيره ممن يحكيها هكذا، وذلك أن داود بن عليٍّ يذهب المذهب الذي ذكره المُصنف وهو أن الإجماع المعتبر هو إجماعُ الصحابة ولا يُعتدُ بإجماعٍ بعد ذلك، هذا مذهبٌ معروفٌ لداود بن علي الأصبهاني إمام أهل الظاهر.

والجمهور من أهل العلم أيضًا والأئمة بل يكاد أن يكون هو قول العامة من السلف لا يقصرونه عَلَى هذا القصر من حيث الأصل، ولكن السؤال الذي يلي هذا التقرير: أيكون أولئك الجمهور أو الجماهير من الأئمة والفقهاء عَلَى وجهٍ واحدٍ في هذا الإجماع مع اختلاف الأعصار فيه؟ فالجواب: إن ذلك ليس كذلك، ليسوا عَلَى وجهٍ واحد في ذلك.

والمقصود هنا: أن المتقدمين من السلف من أئمة العلم كانوا يتقون التوسع في الإجماع بعد عصر الإجماع الأول، وهو عصر الصحابة -رضي الله تعالى عنهم-؛ ولهذا الإمام أحمد -رحمه الله- ذكر مسائل ليست من مسائل أصول الدين المعلومة باستحكام وانتظام الإجماع فيها، بل من مسائل فروع الشريعة ومع ذلك حكى الإمام أحمد فيها الإجماع.

وله كلامٌ آخر مشهورٌ عنه نُقل بنصوصه من كبار أصحابه أنه كان يكره التوسع في مسألة الإجماع، وقال: "من ادعى الإجماع فقد كذب"، أي: أخطأ، كما هو معروف في لغة العرب، وما يُدريك لعلهم اختلفوا؟ فكان الإمام أحمد لا يرى هذا التوسع، وكذلك الإمام مالك -رحمه الله- لم يكن يرى هذا التوسع؛ ولهذا لم يكن كثير التلمس لأقوال أهل العراق، وأهل الشام وأمثال ذلك.

فكان أولئك الأئمة من طبقة مالك ومن بعده كطبقة الإمام أحمد -رحمهم الله-، وإن كانوا لا يقولون بقول داود بن علي أو بالقول الذي قاله داود بن علي بعد ذلك، فإن داود

بن علي -كما تعلم- هو في عصر الإمام أحمد، وإنما يقولون بالإجماع الذي بعد عصر الصحابة ويعتبرونه، ولكنهم لا يتوسعون في الإجماع.

فالمقصود من هذه الإشارة أن جُملةً من أهل الحديث، بل وطائفة من الفقهاء -رحمهم الله- لا يرون التوسع في الإجماع؛ ولهذا إذا تتبعت كلام الحنفية الأولى كالإمام محمد بن الحسن الشيباني في كلامه وكُتبه ككتابه **[الحجة على أهل المدينة]** لم ترَ أنه يتتبع مسألة الإجماع على هذا التقدير مع اختلاف الأمصار.

وعلى هذا فقول داود هو أغلق الأقوال، ولكن أصحاب المذاهب الأربعة توسعوا في مسألة استواء العصور في الإجماع، هذا معنى مهم في نظر مسألة الإجماع أنهم توسعوا في مسألة استواء العصور، وقالوا: إن العصر من حيث هو لا يكون مؤثرًا، فكما يكون الإجماع في عصر الصحابة يكون في عصر التابعين، ويكون في عصر تابعي التابعين، ويكون بعد ذلك، فجعلوا مناط القول على استواء العصور؛ لأنهم في التعليل والتسبيب الذي يستعمله كثيرٌ منهم إذا لم يجعلوا هذا الاستواء قائمًا لزم أن يُفرَّق بإيجاد شروطٍ معينةٍ للعصور، قالوا: وهذه الشروط لا دليل عليها بعد عصر الصحابة.

يعني أن تُزاد شروطٌ على العصور التي لحقت عصر الصحابة، أو حتى عصر التابعين أو حتى القرون الثلاثة الفاضلة، قالوا: إن هذه الشروط لا دليل عليها لو أُضيفت، ثم إن ماهية الإجماع مُتصورة ومتحققة والعصر ليس وصفًا من أوصافها الحاكمة من جهة كونه هو عصر الصحابة أو القرن الأول أو الثاني... إلى آخره، مع أنهم ما كانوا يسمون بالقرون وإنما بالعصور كعصر الصحابة، وعصر التابعين ونحو ذلك.

فهذه التسوية التي اقتضاها النظر، وظاهر الفقه، وظاهر الأدلة العقلية اقتضت هذه التسوية؛ ولذلك صاروا يحكون المسألة على هذين القولين، ولكن أولئك السلف الأول لما كانوا أهل استقراءٍ واسع، ويعرفون منازع المسائل، ويعرفون أنه إذا اتسع العصر أو ظهرت بعض الفتن راب الإجماع ما رابه، وشابه ما شابه، فكانوا يتقون ذلك في بعض المسائل، ولا سيما المسائل التي ليست من المسائل الكبار؛ لأن بعض الفقهاء بعد ذلك صاروا في مسائل لم يظهر عليها أدلةٌ بيِّنة من الكتاب والسُّنَّة؛ صاروا يتوسعون في نقل الإجماع فيها أو في دعوى الإجماع فيها، فهذا التوسع وإن كان لم يكثر في مثل زمن الإمام أحمد، كما كثر بعد ذلك في زمن الفقهاء من أتباع المذاهب، إلا أنه له بداياته وله أمثلته.

وصار بعض أهل الفقه يقوله، وصار الإمام أحمد -رحمه الله- يتقي ذلك، وكذلك الإمام الشافعي-رحمه الله- فإنه -كما تعلم- من المعظمين للإجماع، والمنتصرين للاستدلال به، إلا أنك إذا قرأت كلامه، ورأيت نظره في مسألة الإجماع في كلامه وكُتبه؛ وجدت أنه يرعى هذا المعنى في ثبوت الإجماع، ويجعلون اختلاف العصور له إشارةٌ إلى (٤٢:٠٠) اختلاف درجات الإجماع، فاختلاف العصر، واختلاف قدر المسألة هذا مما كان المتقدمون يُعنون به، وهما وصفان مهمان في هٰذَا الباب.

- الوصف الأول: اختلاف العصر.

- الوصف الثاني: قدر المسألة.

فإن المسائل الكبار كمسائل أصول الدين، وأصول الأحكام لم تدخل في مثل كلام الإمام أحمد -رحمه الله- الذي قال فيه: من ادَّعى الإجماع؛ فقد كذب. هذا لا يريده الإمام أحمد في هذه المسائل الكبار؛ ولهذا له كلامٌ معروفٌ في تعظيم الإجماع ولزومه، وأن من يخالفه هم أهل الأهواء.

وإنما كلام الإمام أحمد، وبعض الوصف الذي يقوله الشافعي، وبعض الكلام الذي يستعمله مالك حيث إنه لم يتتبع ما كان يقوله أهل العراق، وأهل الشام، وأهل مصر في زمانه لم يتتبع ذلك كثيرًا، إنما كانوا يرعون هذا المعنى وهي المسائل التي تقصر عن المسائل الكبار ولا يكون عليها أدلة.

وعلى هذا فتكون النتيجة أن الإجماع ينعقد بعد عصر الصحابة خلافًا لداود بن علي، وهذا الذي عليه الأئمة الأربعة، وهو الصريح من مذهب أبي حنيفة، والشافعي، ومالك، والإمام أحمد كأئمة، فضلًا عن أتباعهم، ولكن هذا المعنى الصريح لا يُوجب أن يكون الاستواء مطلقًا، ولا يُوجب أن يكون قدر المسائل واحدًا، بل كانوا يرعون الفرق في المسائل.

بخلاف طريقة المتأخرين فإنهم أرادوا تقرير المسألة من حيث النظر، وأرادوا التسوية المطلقة في تقرير الأقوال، وإن كان أولئك -حتى ينتظم الإنصاف في المسألة- وإن كان أولئك الفقهاء من المتأخرين إنما يقررون ذلك في مسائل الأصل أو في مسائل الأصول عندهم.

وإن كانوا إذا أتوا إلى مسائل الفقه والاحتجاج والاستدلال ترفقوا في هذا الباب، وعلموا أن هذا يمكن أن يُراجع؛ ولهذا يُعترض عليهم من أصحابهم به، ولهذا يحكي بعض الأصحاب مثلًا من الحنابلة أو غيرهم من الفقهاء، وتجد هذا في كلامه بعض الحنابلة كثير كصاحب المغني وأمثاله، فيقولوا: لا نعلم فيه خلافًا.

ثم ترى أن بعض أصحابه يحكي عن الإمام أحمد نفسه فيه رواية، تجد أن بعض أصحاب الموفَّق -رحمه الله- أي: بعض الحنابلة، يحكون عن الإمام أحمد -رحمه الله-

رواية بخلاف ذلك، وتكون روايةً معروفةً عند الموفق لا تخفى عليه، وربما ذكرها في بعض كلامه الموسَّع.

فالمقصود: أنهم كانوا يستعملون مثل هذا مما يذكرونه بلفظ الاتفاق، أو تارةً بلفظ الإجماع، أو بعبارةٍ دون ذلك كقولهم: لا نعلم فيه خلافًا. صاروا يجعلون ذلك من أوجه الاستدلال، لكنهم لا يريدون بمثل هذه الدرجة من المسائل لا يريدون أنها الإجماع الصريح، ولكنه من حيث الأصل إذا قيل: هل الإجماع مختصٌّ بعصر الصحابة؟ قيل: ليس كذلك.

وشيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- هو على قول الجمهور في هذه المسألة، وأخطأ من نسب شيخ الإسلام إلى قول أهل الظاهر، ولعل بعض الحروف والجُمل في كلام شيخ الإسلام، لما ذكر أن الإجماع المنضبط هو إجماع الصحابة -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُم- وهذا ذكره في الواسطية، وذكره في بعض كلامه -رحمه الله- ولا سيما في بعض أجوبته المفصَّلة، ذكر أن الإجماع المنضبط هو إجماع الصحابة؛ فصار بعضُ من ينظر في كلامه يقول: بأنه يختار هذا القول الذي يقول به داود، وأنه خالف عامة الأئمة في عدم انحصار الإجماع بعصر الصحابة.

وهذه القراءة لكلام شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- غير صحيحةٍ البتة، فإن كلامه مستفيض في اعتباره الإجماع بعد عصر الصحابة، وإنما يذكر مثل ذلك في مسائل أصول الدين الكبار، ومعلومٌ أن مسائل أصول الدين الكبار قد أجمع عليها الصحابة وانضبطت بعد ذلك؛ لئلا يَرِد ناقضٌ ادعاه بعض أهل النظر وبعض من خالف في هذه المسألة، بأن هذه المسائل التي قال عنها الشيخ بأنها من مسائل أصول الدين.

فقال بعض مخالفيه بأنها مسائل موَّلدة بعد عصر الصحابة وليس للصحابة فيها كلام، فكان يدفع ذلك ويقول: إنها مسائل معلومة من عصر الصحابة -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُم- وإن الإجماع في أصول الدين جميعه مستقرٌ من عصر الصحابة، وهذا المعنى من المعاني المستقرة في الشريعة، فإن الصحابة -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُم- هم أعلم الأمة بأصول الدين.

وأصول الدين كانت بيِّنةً عند جميع الصحابة، إنما الذي قد يُختلف عليه أو يخفى على بعض آحادهم هو ما هو من مسائل فروع الدين، وأما ما هو من مسائل أصول الدين فيمتنع أن يكون بعض هذه الأصول إنما استقر أو عُلِم بعد عصر الصحابة -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُم- أو أن الإجماع عليه إنما كان بعد عصر الصحابة، فهذا المعنى الذي يدفعه شيخ الإسلام -رحمه الله-.

وطريقة الشيخ في الجملة طريقته في مسألة الإجماع هي تبعٌ بيِّنٌ وظاهرٌ لطريقة الإمام أحمد، وإذا قيل: إنه تبع، فليس على أنه على معنى التقليد المحض، وإنما المقصود أن طريقته على نفس سُنة الإمام أحمد -رحمه الله- وطريقته، وليس له عن كلام الإمام أحمد زيادة، ولكنه صرَّح بمثل هذه المسائل التي لم يُصرِّح بها الإمام أحمد كقوله بأنه في عصر الصحابة في بعض أوجه الكلام، وفي بعض مقامات الإجماع، وليس في عمومها.

والمقصود أن هذه مسألة عظيمة من مسائل الإجماع، ولا شك أن إجماع الصحابة هو أصدق الإجماع وأرفعه وأجله، وهو الإجماع على الأصول الشرعية، لكنه ينعقد بعد ذلك، فإنه إذا اتفق الأئمة المجتهدون في عصرٍ من العصور اتفاقًا معلومًا مستفيضًا بالنقل، فإن هذا إجماعٌ لازم، ولكن هذا يحتاج إلى علمٍ وبصيرةٍ وفقهٍ في معرفته والقول به.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-:

«(فصلٌ):

أما إجماع أهل المدينة فقد أطلق أصحابنا هذا اللفظ، إنما عوَّل مالكٌ -رحمه الله- ومُحققو أصحابه على الاحتجاج بذلك فيما طريقه النقل كمسألة: الأذان، والصاع، وترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الفريضة، وغير ذلك من المسائل التي طريقها النقد واتصل العمل بها في المدينة على وجهٍ لا يخفى مثله، ونُقِل نقلًا متواترًا.

وإنما خُصَّت المدينة بهذه الحجة دون سائر البلاد لوجود ذلك فيها دون غيرها من البلاد؛ لأنها كانت موضع النبوة ومستقر الصحابة والخلافة بعده -صلى الله عليه وسلم- ولو تهيأ مثل ذلك في سائر البلاد لكان حكمها كذلك أيضًا».

الشرح:

فهذه المسألة وهي مسألة مشهورة عند أهل الأصول تكلموا عليها وهي مسألة: عمل أهل المدينة.

وهذا الأصل الذي تكلم به في ابتداء الأمر هو الإمام مالك -رحمه الله- وهنا مقدماتٌ متعددة في هذا الأصل من أصول الإمام مالك والمالكية.

المقدمة الأولى: أن قول الإمام مالك بهذا الأصل من حيث الجملة مما يُعلَم ضرورةً في مذهبه، ولم يُختَلف عليه في ذلك من حيث الجُملة أي: من حيث الأصل، فما نفى هذا أحدٌ من المالكية ولا غيرهم، بل كلام الإمام مالك في ذلك صريحٌ وبيِّن في أجوبته، وفي كلامه في موطئه.

المقدمة الثانية: أن الخلاف في فقه هذا الأصل ليس مختصًا بمخالف المالكية، بل المالكية أنفسهم قد اختلفوا في مقصود الإمام مالك بهذا الأصل أو بما هو الاحتجاج عند الإمام مالك -رحمه الله- بهذا الأصل، وهذا خلافٌ مشهور عند أصحاب الإمام مالك.

المقدمة الثالثة: -وإن كانت هذه المقدمات نذكرها على سبيل الإجمال، وقد يُعلَّق على بعضها ببعض التفصيل، لكن تُذكر على سبيل الإجمال لينتظم التصور-.

المقدمة الثالثة: أن السواد من الفقهاء من سائر المذاهب كالحنفية، والحنابلة، والشافعية، كمذاهب وفقهاء، والعامة من أهل الأصول والكلام والنظر الذين تكلموا في أصول الفقه ينفون هذه الطريقة التي ذكرها مالك -رحمه الله- وعمل بها جمهور أصحابه على درجات.

ويقولون بأن: هذا الأصل ليس عليه دليلٌ يعضده حتى يكون معتبرًا أو يكون حُجةً، فالعامة من أهل المذاهب والفقهاء يخالفونهم في ذلك.

وقد قال القاضي عياض -رحمه الله-: "اعلموا أكرمكم الله أن أرباب المذاهب من الفقهاء، والأصوليين، وأهل الأثر والنظر إلبٌ واحدٌ على أصحابنا في هذه المسألة". فمخالفة المالكية في هذه المسألة مشهور في كتب الفقهاء وأهل الأصول.

وأما أنه في أهل الأصول فلأنهم يتكلمون عن هذا الأصل، وأما في كُتب الفقه نفسها التي هي من كُتب أهل الأصول؛ لأن الأصوليين جملتهم فقهاء، وأكثرهم فقهاء، ولكنهم في موارد الاحتجاج مع أهل المدينة أو مع المالكية على معنى المذهب المعروف، مع الاحتجاج مع المالكية يقولون: واحتجوا بعمل أهل المدينة وليس بحجة. ثم يذكرون أنه

ليس بحجة كما هو معروفٌ في الأصول، فيقولون هذا ويقررونه حتى صار من المشهور في المذاهب.

والمقصود أنك إذا نظرت إلى المتأخرين من أهل الأصول والفقه، والكلام والحديث وغيرهم والظاهرية، فالحنفية، والحنبلية، والشافعية، والمالكية، والظاهرية، ونُظَّار الأصوليين كلهم عامتهم يذهبون إلى هذا النفي.

وإن كان أرفق أولئك مع أصحاب مالك هم بقيةٌ من الحنابلة أو بعضٌ من الحنابلة؛ لأن للإمام أحمد في ذلك من الكلام ما هو معروف، وكذلك بعض الشافعية الذين استمسكوا ببعض طريقة الشافعي الأولى، وسيأتي الإشارة إليها.

ولكن النتيجة من حيث الإجمال أن الأكثر من سواد الفقهاء وأهل الأصول يخالفون المالكية في هذا الأصل هذه المقدمة الثالثة.

إشارة في المقدمة الثالثة: حتى من ينتصر من الحنابلة أو من الشافعية لبعض ذلك تبعًا لما يذكرونه عن الإمام أحمد أو عن الإمام الشافعي هو لا يطابق قول المالكية، ولكنهم ينتصرون لقدرٍ من ذلك، فلا ينكرونه إنكارًا تامًا كما ينكره أكثر الشافعية وأمثال ذلك، لا ينكرونه إنكارًا تامًا؛ لأن درجات الإنكار والمخالفة لهذا الأصل عند المالكية في المذاهب درجات، أشد ذلك إنكار أبي محمد بن حزم، فإن أبا محمد بن حزم في أصول الفقه في كتاب **[الإحكام]** وكذلك في **[المُحلى]** شديد الإنكار على مالك، وإن كان يُعلَم بلا جدل أن الإمام مالك أجلَّ بلا منازعة من مثل أبي محمد بن حزم -رحمهم الله-.

لكن المقصود أن من يخالف المالكية أو يخالف مالكًا في هذا الأصل هم درجات من الفقهاء الذين جاءوا بعد عصر الأئمة، وإنما يقال: بعد عصر الأئمة؛ لأنه سوف نشير في

المقدمة التي تليها إلى موقف المتقدمين من ذلك، فهذا ذكرٌ لطريقة المتأخرين من أتباع المذاهب، فأشدهم في ذلك هو أبو محمد بن حزم ومن على طريقته من أهل الظاهر، ثم بعد ذلك بعض الشافعية.

وإنما حمل بعض الشافعية أن زادوا في القول على طريقة الإمام مالك بكلامٍ قاله الإمام الشافعي في آخر قوليه، فإن الإمام الشافعي كما سيأتي في آخر قوليه قال: قال قولًا شديدًا في هذا الأصل -أي: في دفعه- قال قولًا شديدًا في هذا الأصل وسيأتي.

فلما صار كثيرٌ من الشافعية يعلمون أن هذه هي الطريقة المتأخرة عند الإمام الشافعي؛ صاروا يزيدون من القول في ذلك، كالكلام الذي قاله أبو المعالي وأمثاله، فإنهم زادوا في طرح هذا الأصل؛ حتى صار بعضهم يقول: إنه لا حاجة أن يُجاب عنه؛ لظهور سقوطه وغلطه. وهذا كله من التكلف، هاتان الدرجتان أعني الدرجة التي يقولها ابن حزمٍ أو يقولها بعض أصحاب الشافعي ومن عَلَى طريقتهم من أهل النظر والكلام والفقه هاتان الدرجتان فيهما غلوٌ.

ثم درجةٌ ثالثة وهم من يُنازعون هؤلاء عَلَى احتجاج، ثم الدرجة الرابعة وهم الذين يستثنون بعض أهل المدينة بالقبول ويدفعون جمهوره وأكثره.

ثم بعض هؤلاء يجعل ما يقبله منه لا يحتاجُ إلى تخصيص بأصل، يُنصبُ وحده ويقول: إن هذَا يؤول إلى العمل بدليل الإجماع، وأنه وجهٌ من الإجماع وأن الإجماع حُجةٌ بذاته ولا يُنصبُ أصلًا.

ثم بعضهم وهم الجملة الثانية من أهل هذه الطريقة قد يتوسع في قبول ذلك ويراه صحيحًا، ومما يُحتجُ به ويُنتصر له ولو نُصب وحده دليلًا عَلَى هذَا الوجه من الاعتبار

المقصور عن إطلاق بعض المالكية لصح، وهذه الدرجة هي طريقة بعض الحنابلة، كابن القيم -رحمه الله- فهو يوافق هذه الطريقة.

وتشبه هذه الطريقة -وإن كانت لا تُطابقها- الطريقة التي قالها شيخُ الإسلام ابن تيمية في عمل أهل المدينة، وكلام ابن تيمية -رحمه الله- فيه فرقٌ عن كلام ابن القيم -رحمه الله- وإن كان بينهما شبه، لكن كلام شيخُ الإسلام أوسع في هذه المسألة وأرعى لأصول الأئمة المتقدمين.

وكلام الحافظ ابن القيم -رحمه الله- راعى فيه مسائل الاستدلال عَلَى طُرق المتأخرين فلا تطابق بين الرأيين؛ لأنه قد يُتوهم أن رأي الشيخين، أو رأي شيخ الإسلام وابن القيم وهما من الحنابلة -كما تعلم- أنهما عَلَى وجهٍ واحد وليس الأمر كذلك، بينهم اشتراك بيِّن لأنه يأخذ عن شيخه، وكثيرٌ مما قرره ابن القيم استفاده من طريقة شيخه -رحمه الله-.

ولكن طريقة الشيخ تقي الدين أوسع وأعمق وأبلغ تحقيقًا في هذَا الأصل وأبلغ انتصارًا؛ ولهذا عظَّم طريقة أهل المدينة وقال: إن أصول أهل المدينة هي أجود أصول أهل المدائن، وهذا ذكره في القواعد النورانية -رحمه الله-، وعظَّم الأصول، وهذه هي طريقة الإمام أحمد في الجُملة.

ومن حيث الاستقراء؛ أن شيخ الإسلام في المسائل الكبار في مسائل الأصول هو عَلَى طريقة الإمام أحمد لمن تتبعها، وإن كان في كلام الحنابلة ما قد يكون في حكاية كلام الإمام أحمد عَلَى خلاف ذلك إما بإطلاق إثباتٍ أو إطلاق نفيٍ، وإلا النتيجة التي قالها شيخُ الإسلام في عمل أهل المدينة هي الطريقة التي كان عليها الإمامُ أحمد كما سيأتي إن شاء الله.

فإذًا المخالفون وهم السواد من الفقهاء وأهل الأصول من سائر المذاهب هم درجاتٌ في هذه المخالفة، أعلاها طريقة أبي مُحمد بن حزمٍ في المُخالفة وهي متروكة، وفيها تعصبٌ وتكلف وغلطٌ عَلَى مالك وأصحابه.

طريقة أبي محمد بن حزم في دفع هذَا الأصل وهو عمل أهل المدينة فيها تكلفٍ وتعصب، وفيها غلطٌ عَلَى مالك وعلى أصحاب مالك، وكذلك الطريقة الثانية التي اتخذها بعضُ الشافعية لأحرفٍ قالها الإمام الشافعي هي كذلك فيها تكلفٌ وتعصبٌ ولا تُعدُ من الطريقة المحمودة في الاستقراء.

ثم بعد ذلك طريقةٌ متوسطة، ثم بعد ذلك بعض الطرق التي فيها بعض الانتصار لهذه الطريقة كطريقة بعض الحنابلة كما سبق الإشارة له، ولهذا من يُخالفُ هذه الطريقة ينبغي أن يكون ذلك عَلَى درجات العلم والإدراك، هذه المُقدمة الرابعة.

المقدمة الخامسة في ذلك: وهي أن طريقة الآن تصورنا في المقدمة الرابعة -عَلَى كلٍ لا مُشاحة من كتب ثلاث وجعل هذه الرابعة أو جعلها الخامسة الرقم لا يؤثر، إما نقص معنى أو زاد معنى هذَا ليس ضروريًا بكل حال-

المقصود أن المُقدمة الخامسة في ذلك: أن المتقدمين من أهل العلم الذين هم في طبقة مالك، والطبقة التي بعد الإمام مالك من متقدمي أهل العلم، ما كان شأنهم مع هذَا الأصل الذي كان عليه الإمام مالك؟ هي في هذَا الأصل الذي قاله الإمام مالك عَلَى وجهين، بل عَلَى ثلاثة:

- فمنهم من كان يحمدُ لمالك مثل هذه الطريقة، وهذه طريقة الكبار من أصحاب مالك الذين أخذوا عنه وانتصروا لطريقته، هذه طريقة جُملة من الفقهاء والأئمة الذين

أخذوا عن الإمام مالك، وصاروا هم أئمة المالكية وسادات المالكية من فقهائهم الأوائل الذين أتوا مالكًا في المدينة وأخذوا عنه، سواء كانوا من أهل المدينة أو من غير أهل المدينة، ولكنهم أخذوا عن الإمام مالك وانتصروا لهذه الطريقة.

فهذه طريقة معروفة واستمروا عليها وهم الذين نقلوها عن الإمام مالك كما ترى في المدونة وفي غيرها، وهذه طريقةُ لطائفةٌ من كبار أهل العلم وإن كانوا من أصحاب الإمام مالك أي: أنهم انتصروا لطريقته، لكنهم أهل علمٍ واجتهاد، فإذا عُد المتقدمون عُد أولئك فيهم؛ حتى لا يتوهم أن مالكًا تفرد عن سواد أهل العلم في زمانه بها، فكان مالك -رحمه الله- يوافقه عَلَى ذلك موافقةً بينةً منتظمة، من أخذ عنه من الكبار من أهل المدينة من أصحابه أو من لم يكونوا من المدنيين في الأصل، هذَا نوعٌ من المتقدمين وهو معلوم.

- النوع الثاني: من عارضَ مالكًا في هذه الطريقة، وهذا شيءٌ معروف، جملةٌ منه لأهل الكوفة وأهل العراق الذين ناظروا هذه الطريقة ونازعوا فيها، ولكنهم كانوا يأخذون قولهم عَلَى مالك على معنى الاجتهاد، وعدم مفارقة أصول العلم، وهذه هي الطريقة التي تراها في مثل كلام أئمة الحنفية كمحمد بن الحسن، في كتابه الذي نازع فيه طريقة الإمام مالك وأهل المدنية، وهو كتابٌ مشهورٌ معروف وهو من أشهر وأجلّ كُتب الإمام الحنفي الجليل محمد بن الحسن الشيباني، وهو كتابُ **[الحُجة عَلَى أهل المدينة]**.

فنازع في هذه الطريقة، وفي بعض مسالك المالكية أو مسالك الإمام مالك وأئمة المدينة إذ ذاك نازع في بعض هذَا الأمر ولكنهم لم يُنكروا هذَا الأصل بالإسقاط، وأنه ليس من أصول العلم والفقه، وإنما يرجحون عليه غيره ويجعلون هذَا مما يُنازعون فيه عَلَى المناظرة الفقهية المعروفة.

فهذه درجة من المُخالفة ولكنها درجة وهي الشائعة في أئمة الحنفية، ولهذا بعض أئمة الحنفية، كالقاضي أبي يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة رجع بعد وفاة الإمام أبي حنيفة إلى بعض أقوال الإمام مالك التي بناها الإمام مالك عَلَى عمل أهل المدينة، وهذه مسائل معروفة أن الإمام أبا يوسف القاضي -رحمه الله- رجع إلى بعض كلام الإمام مالك ورأي الإمام مالك الذي مناطه وحجته فيه، أي: حُجة الإمام مالك فيه هو عمل أهل المدينة، وذلك في مسائل من النقليات هو عمل أهل المدينة، وذلك في مسائل من النقليات.

فالمقصود: أن أهل الكوفة ما كانوا يُنكرون هذَا الأصل إنكارًا شديدًا، وإن كانوا لا يقولون به.

- الطريقة الثانية: وهي الطريقة التي نفت هذَا الأصل بالتصريح وجعلته أصلًا لا يصح الاعتبار به، وأغلقوا هذَا الأصل ببعض القول الذي هو أعلى من طريقة بعض الكوفيين، وهذه الطريقة هي الطريقة التي ذكرها إمامُ مصر وهو الإمام الليث بن سعد -رحمه الله-.

وتعلم أن الإمام الليث بن سعد وهو من أئمة العلم والفقه المعروفين ذُكر له مراسلاتٌ ومكاتباتٌ مع الإمام مالك، ذكرها المالكية وغيرهم وذكر الإمام ابن القيم -رحمه الله- في إعلام الموقعين شيئًا من هذه المُكاتبة.

وهي مكاتبة مشهورة عند أهل العلم بين الإمامين: الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة، والإمام الليث بن سعد إمام أهل مصر.

وفي هذه المكاتبات من الأدب والخلق وحسن الصناعة بين أولئك الأئمة ما هو شأنٌ ظاهرٌ معروف، ولكن الذي ذُكِر في هذه الرسائل المنقولة عن الليث بن سعد، وربما بعض

الرسائل التي كتبها مالك لم تصل إلى الليث بن سعد؛ ولذلك في بعض ما ذُكِر من هذه الرسائل عند المالكية وغيرهم تجد أن الليث بن سعد يقول: "إني كتبت إليك في مسائل كثيرة ولم يصل الجواب" أو ما إلى ذلك، "ولعلي أثقلت عليك في ذلك، وأنك كرهت أن تجيب". يعني كأنه يقول: إنك استثقلت الجواب عليّ.

فتجد أن مالكًا يقول بأنه قد أجاب، ويقول: إني قد كتبت ووضعت عليها فنداق الختم. يعني: ختم الإمام مالك، ثم يقول بعدها: وحسبنا الله ونعم الوكيل. فربما أن الرسالة ربما أحيانًا كأن هذه الجملة تشير إلى أن بعض رسائل مالك إلى الليث لم تصل إليه.

لكن المقصود في هذه الرسائل التي تواطأ الكثير من أهل العلم على نقلها من المالكية وغيرهم، فيها أن الليث بن سعد نازع مالكًا منازعةً صريحة في هذا الأصل بما مُحصَّله أن المدينة لا تختص بهذا الإجماع، قال: لأن الصحابة تفرقوا من عصر أبي بكرٍ الصديق في الأمصار في الفتوحات الإسلامية، فإنهم صاروا أجنادًا، ويذكر ذلك الليث ويقول: إن الصحابة صاروا أجناد المسلمين، وظهروا إلى الشام، وإلى العراق وغير ذلك.

وأن الخلفاء الراشدين كأبي بكرٍ، وعمر، وعثمان كانوا يرعون أولئك الأجناد من الصحابة ومن هم عليهم قائمون كانوا يرعونهم وينظرون عملهم وما يقولونه، ولا يخصون المدينة بشيء.

فمحصَّل ما يقوله الليث بن سعد -رحمه الله- يقول: إن العلم الذي بالمدينة يُمضي الخلفاء الراشدون أمره على الصحابة وعلى المسلمين الذين كانوا في الشام أو كانوا في العراق، والصحابة تفرَّقوا في هذه الأمصار، حتى أنه يذكر أن الشام دخلها سبعون بدريًّا

من الصحابة، فكيف يقال: إنهم اجتمعوا في المدينة، ونُقِل علمهم في المدينة، وعملهم أو إجماعهم... إلى آخره؟

فيقول: إنهم بعد وفاة رسول الله -عليه الصلاة والسلام- حصلت هذه الفتوحات في خلافة أبي بكر، ثم توسعت في خلافة عمر وعثمان، ويقول: إن الصحابة انتشروا وهذا شأنٌ لا ينازع فيه مالك، هذا شأنٌ معروف أن الصحابة انتشروا في الأمصار.

ولذلك يضرب الليث بن سعد بعض الأمثلة، فيقول مثلًا: إن الصحابة لم يجمعوا بين المغرب والعشاء في المطر في بلاد الشام مع كثرة الصحابة آنذاك فيها من فقهائهم، قال: وفيهم معاذ بن جبل، وقد أثنى عليه النبي -صلى الله عليه وسلم- بعلمه بالحلال والحرام... إلى آخره، حتى إن الليث يقول في هذه الرسالة يقول: إن الشام أكثر مطرًا من المدينة. يعني لو كانت المشقة معتبرة بالجمع، فيقول: إن مطر الشام أكثر من المطر الذي يقع عادةً في المدينة.

فالمقصود أن النتيجة في كلام الليث بن سعد حسب هذه الرسائل التي نقلها أهل العلم كما أسلفت، هو ينتهي إلى أنه لا يجعل، ويقول: إن المدينة كغيرها من الأمصار. وإن كانوا -أعني أهل العلم من السابقين واللاحقين- إلى يومنا هذا بحمد الله لا يُختَلف أن المدينة لها فضلٌ، فإن الأحاديث عن رسول الله -عليه الصلاة والسلام- في فضل المدينة متواترة.

ومنها ما جاء في الصحيحين أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: **«الْمَدِينَةُ خَيْرٌ لهمْ لو كَانُوا يَعْلَمُونَ»** وهذا جاء في الصحيحين من أكثر من وجه، وقوله -صلى الله عليه وسلم-: **«إنَّ الإِيمَانَ لَيَأْرِزُ إلى المَدِينَةِ كما تَأْرِزُ الحَيَّةُ إلى جُحْرِهَا»** ففضل المدينة أمرٌ مجمعٌ

عليه، وأفضل مدائن المسلمين هما مكة والمدينة باتفاق أهل العلم، وباتفاق المسلمين قاطبة، هذا أمرٌ معلومٌ ومجمعٌ عليه، ودل على ذلك القرآن والسُّنَّة، فإن الله ذكر في كتابه أمر مكة وما هي عليه من الفضل وأنها أم القرى.

وكذلك المدينة تواتر في فضلها كلام رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهي مهاجره، وهي التي أمره الله أن يهاجر إليها، فما اختارها -عليه الصلاة والسلام- من نفسه، وإنما أُمِر أن يهاجر إليها؛ ولهذا قال -عليه الصلاة والسلام- كما في الصحيح وغيره: **«أُرِيتُ دَارَ هِجْرَتِكُمْ أَرْضٍ بِهَا نَخْلٌ، فَذَهَبَ وَهَلِي إِلَى أَنَّهَا الْيَمَامَةُ أَوْ هَجَرُ فَإِذَا هِيَ الْمَدِينَةُ»**، فالمقصود أن فضل المدينة مُجمعٌ عليه بين أهل العلم لا عند الليث بن سعد، ولا عند الإمام الشافعي، ولا عند الفقهاء من بعدهم، ولا عند أحدٍ من أهل الإسلام، فهذا فضلٌ معروفٌ مستفيضٌ متواترٌ في الكتاب والسُّنَّة في فضل مكة والمدينة، فإن مكة مذكورةٌ في القرآن بما فضَّلها الله به -كما تعلم-، والمدينة جاءت في أحاديث النبي -صلى الله عليه وسلم- فضائلها، فهذا شأنٌ معروف.

ولكن الليث بن سعد يقول: إن العلم من حيث الإجماع والاختلاف يقع الخطأ، وتقع المعصية، ويقع الاختلاف في المدينة كما يقع في بقية المدائن، ولكن الليث بن سعد يعوِّل على أن الصحابة تفرقوا في الأمصار، هذا هو المناط الأخص في كلام الليث بن سعد.

بمعنى أنه لا يقع في كلامه أن إجماع أهل المدينة ليس منتظم المعنى، ما اعترض الليث بن سعد وطائفة من المتقدمين على مالك بأن هذا لم ينتظم معناه، وإنما كانوا يقولون: إن الصحابة تفرقوا في الأمصار، وابن مسعود -كما يُعلَم- صار في الكوفة، وكثير من الصحابة كانوا بدمشق وبحمص وغير ذلك، ومنهم بالبصرة كأبي موسى إلى غير ذلك.

لكن الليث بن سعد وهو متقدم ومن أقران مالك وله فضلٌ معروفٌ في العلم، بل إن ابن تيمية -رحمه الله- لما ذكره وبعض الكبار، قال: الليث بن سعد، ومالك، والأوزاعي، وسفيان بن سعيد الثوري. قال: هؤلاء الأئمة الأربعة هم أئمة الدنيا في زمانهم، هذا إمام أهل مصر، وهذا إمام أهل العراق، وهذا إمام أهل الشام، وهذا إمام أهل المدينة -يعني مالكًا- وأجَل هؤلاء مالك -رحمهم الله جميعًا-.

إنما المقصود أن الليث ينقض هذا الأصل بهذه الطريقة؛ ولذلك يقول: إن أهل المدينة خالفوا نصوصًا مأثورةً من السُّنَّة وذكر لذلك جملة من المثالات أو الأمثلة إلى نحو ذلك، هذه طريقة.

الطريقة الثالثة: وهي للإمام الشافعي في قوله المتأخر، فإن الإمام الشافعي في أول قوليه لم يكن مطابقًا لمالك في عمل أهل المدينة كما طابقه كبار أصحابه الذين صاروا هم أئمة المالكية بعد مالك.

ولكن الإمام الشافعي في أول الأمرين، ويُشبه أن هذا هي الطريقة القديمة عند الشافعي، كان الإمام الشافعي يُجِل هذا الأصل، ويرى أن لأهل المدينة من الاختصاص فيما يكون من إجماعهم وعملهم، وهذا ذكره عنه بعض العلماء من الشافعية وغيرهم؛ ولهذا صار بعض أصحاب الشافعي يُخفِّف من القول على هذا الأصل اعتبارًا بطريقة الشافعية الأولى.

وقد ذكر الحافظ أبو بكر البيهقي عن الإمام الشافعي أن من رواية يونس بن عبد الأعلى أنه ناظر الإمام الشافعي وهو من أصحابه، يونس بن عبد الأعلى من أصحاب الإمام الشافعي، وأنه ناظر الشافعي.

والمقصود: أنه سأله -على وجه المراجعة والمناظرة والبحث، وإلا هو يُجل الإمام الشافعي- عن عمل أهل المدينة، وأجابه الإمام الشافعي بأنه أجود العمل، وأن أهل المدينة إذا اتفقوا أو مضى عملهم فهذا مما يرفعه أو يُجله الإمام الشافعي، هذا النقل عن الإمام الشافعي معروف، وذكره الشافعية أنفسهم وأن هذا أحد الأمرين أو الطريقتين للإمام الشافعي.

وهذا هو فيما يظهر هي الطريقة الأولى، وهي تُشبه طريقة الإمام أحمد، وإن كانت طريقة الإمام أحمد أوسع وأكثر سببًا، ولعله يأتي الإشارة لها إن شاء الله.

لكن هكذا كان الإمامُ الشافعي لما كان في العراق، ثم لما صار الشافعي في مصر -رحمه الله- واستقر مذهبهُ تحرر عنده عدم الأخذ بهذا الأصل، وصار الإمام الشافعي يُراجعُ هذه الأصول التي تكلم الناس فيها في المدائن التي مر عليها الإمام الشافعي قبل ذلك.

وصار الإمام الشافعي يرى أن الأصل لا يُقيد إلا إذا كان أصلًا منتظمًا وإلا يصير إلى نفيه؛ ولهذا رد مسألة الاستحسان كما تعلم، ولم يُكثر من التفصيل أو التلمس في أوجهها، أو الانتخاب منها، بل ردها بجُملتها، قال: لأنها مما يؤول إلى عدم الانضباط أو عدم الانتظام في العلم والقول.

وكذلك جاء الشافعي -رحمه الله- إلى هذَا الأصل، مع أن الذي قال به هو هذَا الإمام الكبير وهو الإمام مالك، ونفاه الشافعي لا بمثل الطريقة التي يذكرها الليث بن سعد، وإنما بما ذكره الشافعي في بعض كلامه لما قال: "ولا نعرفُ ما تريد بهذا العمل وما أُرانا نعرفه ما بقينا، ولا رأيتُ أحدًا منكم كلمته في هذَا الأصل فوجدته يعلم معناه، ولذلك أخذ ابن حزمٍ مثل هذَا الكلام ولكنه عبر عنه بألفاظٍ فيها زيادة وفيها تكلف.

ولكن الإمام الشافعي حصر قوله بهذا أن هذَا الأصل لم ينضبط عنده، هذَا ليُعلم مذهب الشافعي، إذًا الشافعي له طريقتان معروفتان محفوظتان من صريح كلامه لا من كلام أصحابه، وأصحابه يُقررون ذلك، وجماهير الشافعية -رحمهم الله- ينتصرون للطريقة المتأخرة عند الإمام الشافعي.

وبعض محققي الشافعية يوفق بينهما ويقول: إن ما قبله الشافعي في رواية يونس بن عبد الأعلى ليس هو الذي اعترض به، فإنه يعترض عَلَى التوسع وعلى الإطلاق، ولكنه لا يزال، أي: الإمام الشافعي ينتخب من أقوال أهل المدينة؛ ولذلك قال بعض كبار الشافعية المحققين واختار ذلك للشافعي بعض من يدرس مذهب الشافعي من غيرهم كابن القيم -رحمه الله- قال: "إن هذَا هو الذي يُرجحه الشافعي"، ويجعل الحافظ بن القيم -رحمه الله- كأنه يريد أن يجعل طريقة الشافعي، أو بما درسه ونظره -رحمه الله- وهو مُحقق، يقول: إن طريقة الشافعي أنه يُرجح بعمل أهل المدينة، ويقول: "إن أبا حنيفة لا يُرجح بعمل أهل المدينة عند الاختلاف، وإن الشافعي وأحمد يُرجحون بعمل أهل المدينة".

أما أن أحمد يُرجح بعمل أهل المدينة فهذا ظاهر ومعروف، وأما أن الشافعي يُرجح بها فهذا قولٌ قيل للشافعي أو قيل عَلَى الشافعي وفيه بحث وأصحابه مختلفون فيه، ولكن أكثرهم لا يقولون به.

أكثر الشافعية لا يجعلون هذَا من طريقة الشافعي، ويقولون: إن الشافعي في أخر الأمر استقر عنده ترك هذَا الأصل جُملةً، ويعتبرون بمثل كلامه السالف والذي قد يراه البعض صريحًا بالترك المُطلق، ولكن فيه تأويل عند بعض أهل الأصول من الشافعية وغيرهم كما تراهُ، هذه الطريقة التي قالها الإمام الشافعي.

إذًا هذه طريقةٌ ماذا؟ ذكرنا طريقة بعض الكوفيين، وطريقة مثل الليث بن سعد، وطريقة الإمام الشافعي وهي عَلَى وجهين.

الطريقة الرابعة: وهي طريقة الأكثر من أئمة الحديث، ولاسيما بعد طبقة الإمام مالك، كالطبقة التي فيها الإمام أحمد -رحمه الله-، وهذه طريقة ظاهرة للإمام أحمد وعليها كثيرٌ من أهل الحديث يُقاربها، وهي أنهم يُجلون هذَا الأصل ويُعظمونه، ولكنهم لا يعملون به عَلَى الطريقة التي عمل بها الإمام مالك -رحمه الله-، ولكنهم يُجلون عمل أهل المدينة ويجعلونه تارةً حُجة وتارةً مُرجحًا.

فطريقة الإمام أحمد في عمل أهل المدينة تارةً لا يأخذوا به لمجيء السُنن بخلاف ما يُنقل عنهم، فتارةً لا يأخذ به الإمام أحمد لمجيء السُنن عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بخلاف ما يُنقلُ عنهم؛ ولهذا ترك الإمام أحمد الأخذ بما يُنقل عن أهل المدينة في مثل مسألة الاستفتاح، وفي مثل مسألة خيار المجلس، وفي مسائل كثيرة يُعلم أن مالكًا ذكر عن أهل المدينة وفي صيام الست من شوال، وفي كراهة إفراد الجُمعة بالصوم إلى غير ذلك، هذه مسائل أخذ الإمام أحمد -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ- فيها بما جاءه وبما ثبت منه السُنن النبوية المأثورة.

وترك الإمام أحمد -رحمه الله- عمل أهل المدينة خلافًا لمالك في هذه المسائل، خلافًا، إنما المقصود هنا ليس التمثيل عَلَى عمل الإمام أحمد بالسُّنة، أن مقصود التمثيل عَلَى عمل الإمام أحمد بمسائل عمِلَ فيها مالك بعمل أهل المدينة ولم يعمل بها الإمام أحمد؛ ليتبين أنه ينتخب من طريقة مالك ولا يأخذ بها عَلَى الإطلاق.

ولكنه -أعني الإمام أحمد -رحمه الله- - عمل بعمل أهل المدينة في جُملةٍ من المسائل، واحتج بها وصحح طريقة مالك، وذكر في بعض أجوبته التعظيم لهذه الأجوبة التي ذكرها مالك مُستندًا إلى عملهم، وفي بعض المسائل يُرجحُ الإمام أحمد بمثل ذلك ترجيحًا وإن كان لا يُعدُ حجةً من حيث الأصل.

ولكن النقل عن الإمام أحمد من أئمة أصحابه الذين نقلوا عنه، النقل عنه في تعظيم عمل أهل المدينة وفي تعظيمه لطريقة مالك كثير، ولم يُحفظ عن أحمد -رحمه الله- أنه اعترض على هذَا الأصل بالتسمية، أو قال: عمل أهل المدينة ما أدري ما هو؟ أو نحو ذلك من بعض طُرقه التي يدفع بها بعض الطُرق الفقهية ككلامه في بعض رأي أهل العراق في خبر الواحد ونحو ذلك.

فإن لأحمد في رد طريقة أهل العراق في خبر الواحد كلامٌ صريح، لكن ليس له كلامٌ صريح في ترك هذَا الأصل الذي يقوله مالك، بل له جُملٌ وكلمات تدل عَلَى تعظيمه لهذا الأصل، وكان يقول: إذا روي الحديث عند أهل المدينة وعملوا به فهذا هو الغاية، فكان يجعل مُطابقة العمل عندهم لم رووا يجعله هو الغاية.

وكان يُقدم مالكًا عَلَى الليث بن سعد كثيرًا، ولما ذكر الليث بن سعد وهو من أخص من نازع مالكًا في هذه المسألة، ذكره بما هو عليه من الثقة، ولكنه أشار إلى بعض الأمر في توسعه في الرواية، وأما مالك فإنه كان يُجله فوق ذلك كثيرًا.

فالنتيجة أن طريقة الإمام أحمد -رحمه الله- في هذَا أنه يرعى هذَا الأصل لكنه لا يقول به كقول الإمام مالك، وعلى وفق درجة الإمام مالك لكن ليس له اعتراضٌ عليه، ويُشبه

هذَا طريقة كثير من فقهاء المُحدثين الذين لم يُحفظ لهم كلامٌ في أصل مالك، وحُفظ لهم كلامٌ في أصول أهل الكوفة.

فإنك تعلم أن بعض أهل الحديث تكلموا في بعض طريقة الكوفيين، وفي الرأي عند الكوفيين، ولم يُنقل عن مثل هذه الطبقة كأحمد وإسحاق أنهم تكلموا في أصل الإمام مالك، بل نُقل عن بعض أئمتهم كأحمد وأمثاله الإجلال لهذا الأصل، وإن كان يُعلم أن أحمد -رحمه الله- لا يقول به عَلَى هذَا التوسع الذي قاله الإمامُ مالكٌ -رحمه الله-.

فإذًا هذَا هو طريقة الإمام أحمد، وهذه هي الطريقة الراجحة في هذَا الأصل عند المتقدمين، وعدم كلام كثير من الأئمة المتقدمين الذين هم في طبقة مالك ومن بعده عدم كلامهم عن هذَا الأصل مع اشتهار الإمام مالك به بالاعتراض الصريح؛ هذَا يدل عَلَى ذلك.

وإنما الذي اعترض الاعتراض الصريح هم بعض المتقدمين من أئمة العلم والفقه والدين، ولهم قولٌ واعتبار، لكنك ترى أن التسبيب الذي سبب به من رام ترك هذَا الأصل مُطلقًا كالليث بن سعد أو الإمام الشافعي في آخر قوليه التسبيب الذي سببوا به فيما ذُكر أو فيما ذكروه في كلامهم لا يكاد أن يكون مُصححًا لنفي هذَا الأصل عَلَى الإطلاق.

فإن الليث بن سعد إنما سبب بما سبق الإشارةُ إليه، وهذا السبب لا يقضي عَلَى الأصل الذي قاله الإمام مالك، بل عن كلام الليث بن سعد يؤول إليه؛ لأنه يقول: -أعني الليث بن سعد- بأن الخلفاء في المدينة يعني أبا بكرٍ وعمر وعثمان يقول: إن الخلفاء

في المدينة يقومون أمر أهل الشام، ومن كان من الصحابة بالشام بحيث يلزمون ما كان عليه الهدي وما كان عليه السُّنة.

وإنما كان الخلفاء الثلاثة بها؟ بالمدينة وبها ماتوا -رحمهم الله- ورضي الله تَعَالَى عنهم- فإن أبا بكر بقي بالمدينة وعُمر قُتل بالمدينة، وإنما صار التحول في أخر خلافة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ- وعن جُملة الصحابة أجمعين.

المقصود: أنك إذا تأملت ما يقوله الليث بن سعد بأن الصحابة فرَّقوا، وأن الخلفاء الثلاثة بخاصة كانوا يقومون عليهم بلزوم السُّنة ولا يتركون ذلك، فكأن هذَا يتفق عند التدقيق والتحقيق مع الأصل الذي ابتغاه الإمام مالك، فهذا الاعتراض فيما يظهر ليس متينًا والله تَعَالَى أعلم.

فلا يُنقض أصل مالك بمثل هذَا، أي: يُسقطُ هذَا الأصل أو يُقال: إنه لا يعول عليه البتة، ولهذا كان الكبار من المُحققين كالإمام أحمد لا يُطلقون هذَا ولا يُشيرون إليه البتة، بل إشارتهم وكلامهم بخلافه أظهر وهو الرعاية لهذا الأصل وإن كانوا لا يتوسعون فيه.

والإمام أحمد يرعى أصولًا ولا يتوسع فيها وهذه طريقته، هذه طريقته -رحمه الله- يرعى الإجماع ولا يتوسع فيه، ويرعى القياس ولا يتوسع فيه بل يُضيقه إلى أخره.

وأما الطريقة التي قررها الإمام الجليل محمد بن إدريس الشافعي في أخر كلامه وهو أنه قال: لا ندري ما تريد بهذا العمل وما أُرانا نعرفه إلى أخره، فإنه عائدٌ إلى طريقة الإمام الشافعي في ضبط الأصول، وأن دليل الكتاب والسُّنة وفقه اللغة يكون كافيًا في الاستقراء.

وأما هذَا النوع فإنه لما لم يكن إجماعًا صريحًا فإنه لا يُصار إليه لاحتمال الاختلاف فيه، ولعدم الانضباط في وصفه.

فصار معول الشافعي أنه لا ينضبط أيراد به الإجماعُ الصريح عند أهل المدينة أم يُراد به إجماع الصحابة قبل ذلك، أم يُراد به ما دون ذلك من الرأي الذي خولفوا فيه، فصار الإمام الشافعي يجعل هذَا التردد من الاعتبار مؤثرًا عَلَى قبول هذَا الأصل.

ولعل الذي حمل الشافعي عَلَى ذلك، وهذا سؤالٌ قد ينقدح فيقال: هل كان كلام الإمام مالك في ذلك ليس صريحًا وظاهرًا حتى قال الشافعي في ذلك: ما ندري ما تريد بهذا العمل وإلى أخره؟ الجواب: ما ذكره الإمام الشافعي له سببه وله مقتضيه؛ والدليل عَلَى ذلك: أن المالكية كافة اختلفوا في سائر الطبقات عَلَى ماذا يرُاد بعمل أهل المدينة مع أن عامتهم أو إجماعهم يكاد يقبلون هذَا الأصل ويعلمون أنه من أصول مالك، وهذا ما أشرنا إليه في المقدمة الأولى، هذَا لا يُختلف عليه.

لكن تفصيل هذَا الأصل: ما استغربه الإمام الشافعي وسأله هو سؤالٌ قائم حتى عند المالكية أنفسهم، ولهذا اختلفوا في ماذا يريد الإمام مالك بذلك؟ فإن قيل: ما سبب هذَا؟ قيل: لأن مالكًا -رحمه الله- وإن كان يُعلمُ جزمًا أنه يعمل بهذا الأصل إلا أن كلامه فيه يحتاجُ إلى بلاغةً في الفقه والسبر والنظم له؛ ولهذا أشكل عَلَى الكبار من الشافعي بل وعلى المالكية فضلًا عن غيرهم لما؟ لأن كلام الإمام مالك في الموطأ، يعني لو أنك نظرت موطأ الإمام مالك وهو الذي ذكر فيه كثيرًا هذَا الأصل، وإن كان أصحابه ذكروه عنه في غيره.

هل الإمام مالكٌ -رحمه الله- عبر بصيغةٍ واحدة عن عمل أهل لمدينة في الموطأ؟ الجواب: لا، الإمام مالك له في الموطأ ما يُقارب الثلاثين أو تزيد من الصيغ في عمل أهل

المدينة، بعضها عالي علوًا بيِّنا حتى قال بعض أصحابه وغيرهم، قالوا: لا يريد بذلك عمل أهل المدينة، حينما يقول: السُّنة الثابتة عندنا، أو يقول: السُّنة التي لا اختلاف فيها.

ولكنه يأتي بعد ذلك إلى درجاتٍ دون ذلك بكثير، فيقول مثلًا في أدنى الدرجات: "هذَا أحبُ ما سمعت"، "وهذا أحسن ما سمعت"، وتعلم أن بين كلمة "أحب ما سمعت" وبين كلمة: "أحسن ما سمعت"، وبين قوله: "السُّنة الثابتة"، "السُّنة التي لا اختلاف فيها عندنا" بينهما فرقٌ أو ليس بينهما فرق؟ بينهما فرق، ولاسيما أن السُّنة الثابتة يُلحقُ بها أدلة من الرواية المرفوعة توافق ما يذكره من معنى السُّنة الثابتة؛ ولهذا قال بعضهم: هذَا خارجٌ عن أصل مالك الخاص.

فالمقصود: أن مالكًا له ما يُقارب الثلاثين أو أكثر استقراءً في موطأه من الصيغ التي عبر بها عن هذَا الأصل وعن اختياره فيه، الصيغ وليست المسائل، المسائل كثيرة جدًّا، لكن أنا أُشير إلى ماذا؟ إلى الصيغ، الصيغ مُختلفة، وهذا الاختلاف هو الذي جعل الإمام الشافعي وهو من أول من أخذ الموطأ عن مالك وهو يحفظ الموطأ -رحمه الله- عن الشافعي ويعرفه حق المعرفة، وجد أن هذَا تردد فيه كلام مالك بين جُملٍ عالية، وجُملٍ متوسطة، وجُملٍ نازلة، وكلها يجعلها في سياق الاحتجاج.

ولأهمية هذَا المعنى وهي الصيغ التي عبر بها الإمام مالك عن هذَا الأصل، وأنها هي جوهر السبب، هي جوهر السبب في اختلاف الناس عَلَى مالك في هذَا الأصل من أصحابه وغيرهم، جوهر السبب في الاختلاف عَلَى مالك هو هذَا المعنى، هذَا يأتي إن شاء الله مزيدُ بحثٍ واستكمالٍ له فيما يلي.

(٢٨)

فينعقد هذا المجلس في الحادي عشر من الشهر الرابع من سنة أربع وأربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- في شرح كتاب الإشارة للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي المالكي -رحمه الله-، وكنا أتينا على كلام المصنف في عمل أهل المدينة أو في إجماع أهل المدينة.

المتن:

قال الإمام أبو الوليد الباجي في كتابه "الإشارة في معرفة الأصول" قال: «**فصل:**

وأما إجماع أهل المدينة فقد أطلق أصحابنا هذا اللفظ، وإنما عوَّل مالك -رحمه الله- ومحققو أصحابه على الاحتجاج في ذلك فيما طريقه النقل، كمسألة الأذان، والصاع، وترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الفريضة، وغير ذلك من المسائل التي طريقها النقل، فصل العمل بها في المدينة على وجه لا يخفى مثله، ونُقل نقلًا متواترًا.

قال: وإنما خُصت المدينة بهذه الحجة دون سائر البلاد لوجود ذلك فيها دون غيرها من البلاد، لأنها كانت موضع النبوة، ومستقر الصحابة والخلافة بعده صلى الله عليه وسلم-، ولو تهيأ مثل ذلك في سائر البلاد لكان حكمها كذلك أيضًا».

الشرح:

هذا الفصل سبق البدء في مقدماتٍ فيما يتعلق به، وكنا انتهينا إلى المُقدمة الخامسة وهو ما يتعلق بقول المتقدمين في هذا الأصل من أهل العلم، وعرفنا ما مُحصله أن المتقدمين من

أهل العلم الذين في طبقة الإمام مالك، ومن جاء بعده من الطبقة التي بعد طبقته لهم غير طريقٍ مع مالك -رحمه الله- في هذا الأصل.

فكان منهم من ينفي هذا الأصل عند مالك من ابتدائه، أي: يُخالفُوا مالكًا في ابتداء هذا الأصل، وهذه الطريقة التي ذكرها الليث بن سعد وهي أخر الطريقتين على الراجح عند الإمام الشافعي -رحمه الله- وعليها طائفة من أهل الحديثُ وأهل الكوفة، وهم الذين يخالفون مالكًا في ابتداء هذا الأصل فهذه طريقةٌ معروفة.

ثم مُخالفوه في ذلك يقولون: إن الصحابة تتفرق في الأمصار وإن هذا العمل لا ينضبط حتى يكون حجةً إلى غير ذلك.

ولعل من السبب الذي استدعى أن بعض الكبار من هؤلاء كالشافعي والليث بن سعد ونحو ذلك، أنهم نفوا هذا الأصل عند مالك -رحمه الله- من ابتدائه أنهم وجدوا مما ترك الإمام مالك -رحمه الله- الأخذ به من السنن التي بلغته، وأخذ بعمل أهل المدينة، ولم يظهر لهم الوجه الذي له مالكٌ تأَّول ما ورد، فحمله على ما يتحقق به العمل بالسُّنة من جهة، إما العمل بعمل أهل المدينة من جهة، أو يكون هذا الذي رواه الإمام مالك أو بلغه يكون عند مالك مما لا يُقبل فيه التفرد ولو كان من رواية بعض الثقات.

فالمقصود أن مالكًا -رحمه الله- لم يترك حديثًا عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، بل كل ما أُخذ عليه في هذه المسألة من بعض المتقدمين، وإلا فإن في كلام الليث بن سعد أمثلةً يُسميها بأن مالكًا يعرف الرواية فيها وأنه أخذ بعمل أهل المدينة، فما أُخذ على مالك في ذلك كله هو على وجهين.

والمقصود هنا بما أخذه بعض المتقدمين، وأما ما تتبع به بعض المتأخرين لمذهب المالكية فليس كل ما قرره بعض المتأخرين من المالكية يكون لازمًا على مالك؛ لأنه قد توسع بعضهم في ذلك كما اقتصر بعضهم في ذلك بما هو أقصر من طريقة مالك، وسيأتي إن شاء الله.

إنما المقصود: أن مالكًا -رحمه الله- لم يُحفظ عنه أنه ترك رواية عن النبي -صلى الله عليه وسلم- لعمل أهل المدينة، وكل ما ذكره في موطئه في ذلك فإنه لا يخرج عن وجهين:

إما أن يكون عنده أن هذه الرواية ولو كانت عنده من حديث بعض الثقات فإنه لا يُقبل فيها هذا التفرد، وهذه طريقة -كما تعرف- معروفة عند كثير من أهل الحديث، ويدخل في ذلك بعض الإعلال الذي يعرفه أهل الحديث ويُقررونه.

والمحدثون تركوا بعض الفرد من الرواية لا أنهم تركوا السنة، فترك بعض أفراد رواية الثقات ليس هو ترك السنة، فلم يقع لإمام من الأئمة لا من أئمة الفقه ولا من أئمة الحديث لا في شأن الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، ولا في شأن الإمام مالك وأئمة أصحابه أنهم تركوا سُّنة النبي -صلى الله عليه وسلم- لعمل أهل المدينة.

ولا أن أبا حنيفة وصاحبيه تركوا السُّنة الثابتة لقياس رأوه أو لقياس اعتمدوه، بل كل ما يكون كذلك ولا سيما في كلامنا عن أصل الإمام مالك فإن مالكًا إما أن يكون عنده هذا الرواية مما لا يُحتمل فيه التفرد، أو يكون ذلك عنده مما تأول فيه الحديث على وجه يحتمله الفقه ولو كان عند غيره من جمهور المتقدمين مرجوحًا، ولكنه لا يكون من باب ترك العمل بالرواية.

وأبلغ المسائل التي قيلت على مالك في هذا هي: مسألة الاستفتاح، ومسألة خيار المجلس ونحو ذلك من المسائل، وكلها مما يحتمل على كلام مالك فيها التوجيه، وإذا قيل: إنه يحتمل فيها التوجيه فلا يلزم أن يكون ما ذكره مالك في مقابل قول المتقدمين أو الجمهور من المتقدمين من طبقته ومن بعدهم، أن يكون ما ذهب له مالك -رحمه الله- هو الراجح من حيث الرواية أو من حيث التأويل والفقه للرواية.

بل قد يكون ذلك مرجوحًا، إما رواية وإما فقهًا ودراية، ولكن النتيجة المقصودة ليس الترجيح لطريقة مالك في مُفصل المسائل، وإنما المقصود أنه لم يترك سنة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- ولم يجعل لها فقهًا، وإنما تركها وصد عنها لعمل أهل المدينة، هذا تقحمًا على طريقة مالك وغلط عليه عند أئمة العلم، وليس له مثال ينضبط.

ومن توهم ذلك في مثل خيار المجلس أو في مثل دعاء الاستفتاح في الصلاة ونحو ذلك فقد غلط على مالك وعلى المتقدمين من الأئمة، ومن نازعه في بعض المثال، لم يكونوا يُنازعوه على سبيل أنه ترك السنة تركًا محضًا.

وإنما يقولون كما أُشير إلى طريقة الليث بن سعد وغيره وبعض أهل العراق، والإمام الشافعي في الأم، فإنه سمى مسائل من هذا النوع، وإنما يقولون: إنه اتخذ من الفقه على غير ظاهر الرواية استصحابًا لعمل أهل المدينة، لا أنهم يُنكرون أن ما يُقرره مالك يكون له وجه من الفقه، وفرقٌ بين الطريقتين، هم نعم الكبار سموا مسائل على مالك، وعلى طريقته، وأن الرواية بخلاف ما قاله عن أهل المدينة.

وأرادوا بذلك أن مالكًا -رحمه الله- أخذ بوجه من الفقه ليس هو الأصل في ظاهر الرواية، من جهة الدلالة، وإنما مالك تأوله على هذا الفقه لعمل أهل المدينة، وصارت اللغة تحتمل هذا التأويل والأصول الشرعية تحتمل هذا التأويل.

وهذه المسائل من حيث هي أفراد لا يُقال فيها بأن الراجح هذا أو ذاك على سبيل الإطلاق، هي لها بحثٌ، والقول فيها واسع بين أهل العلم، إنما المقصود هنا أن مالكًا لم يُخالف سُّنة، أو لم يترك سنة عن النبي هي صحيحة عنده، وقامت درايتها عنده ثم ترك هذه الدراية وهذا الفقه الذي قام، ولم يعمل به لمحض عمل أهل المدينة، بل ولا لمحض إجماعهم، إلا أن يكون عنده قولٌ في الثبوت، أو يكون عنده قول في الدلالة، والتأويل في ذلك والفقه في ذلك واسع كما تعلم.

وعلى هذا فإن طريقة المتقدمين الذين خالفوا مالكًا في ذلك، وقد أُشير إلى طريقة الليث بن سعد، والإمام الشافعي، وأُشير إلى طريقة بعض أهل الكوفة، وأُشير إلى الطريقة التي عليها الإمام أحمد، وكل طريقةٍ من هذه الطرق الثلاث بل والطريقة الرابعة وهي الأولى وهي طريقة من وافق مالكًا في هذا وعمل وانتصر له ولطريقته، وهم أئمة أصحابه الذين أخذوا عنه، فهذه أربع طرق للمتقدمين في طبقة الإمام مالك والطبقة التي بعده.

وهذه الطرق الأربع أجودها وأعلاها هي الطريقة التي كان عليها الإمام أحمد -رحمه الله- وكثير من فقهاء أهل الحديث، أنهم كانوا يُعظمون هذا الأصل، وما كانوا يُنازعون مالكًا في ابتدائه، وأما من انتصر له انتصارًا مطلقًا، أو توسع فيه على غير طريقة مالك، أو نازع مالكًا في ابتدائه، فإن هاتين الطريقتين هما من الطرق المرجوحة في الأصول والعلم، ومن نازع مالكًا في أصله ورد أصل هذه الطريقة كما هو طريق لبعض أهل العلم ممن

سلف، فإنه إذا اعتُبر قوله مع قول الإمام مالك في هذا الأصل، فإن قول مالك أرجح من هذه الطريقة.

وهذه نتيجة أخرى، فإنه في الطرق الأربع يقال: أن الطريقة الراجحة في هذا الأصل من جهة اعتباره، واستعماله هي طريقة الإمام أحمد، وهو أنه ترك العمل بما ذكر الإمام مالك من عمل أهل المدينة لظهور السنن عنده، هذا من وجه، أو أنه عمل بذلك، أو أنه جعله مما يُرجح به، فهذا التنوع كله ثابت في طريقة الإمام أحمد -رحمه الله- وهي الطريقة الراجحة.

وكأن الأكثر من السلف في تلك الطبقتين كان الأكثر من السلف عليها، وإنما كانوا يأخذون على مالك -رحمه الله- التوسع في ذلك، ولم يكونوا ينازعونه في الأصل، وفرقٌ بين من خالف مالكًا في أصل هذه الطريقة وبين من خالفه في طردها، فهما وجهان مختلفان.

فأحمد وأكثر أهل الحديث لم يُحفظ عنهم أنهم خالفوا مالكًا في أصلها، وإنما عُرف عن كثير منهم أنهم يخالفونه في طردها، ومع ذلك فلإجلال الإمام أحمد له ولأصوله ولأهل المدينة وأئمة المدينة لم يُنقل عن الإمام أحمد فيها طعن ظاهر، أو قول ظاهر من الرد أو الاعتراض، مع أنه يترك كثيرًا من أمر هذه الطريقة.

وأما من نازع مالكًا ليس في طردها، أي: أن من نازع مالكًا في طردها فقوله محتمل، بل قوله هو الظاهر على طريقة الإمام أحمد وأكثر أهل الحديث، وبعض الفقهاء ولا سيما من فقهاء الكوفة الذين جمعوا بين الفقه والحديث، وأما من رد أصل هذه الطريقة على مالك

واعترض على مالك بها بالرد لأصلها فإنه يقال هنا إن طريقة مالك -رحمه الله- أرجح من هذه الطريقة.

فإذا استُعملت هذه الطرق الأربع قيل: أرجحها ما عليه الإمام أحمد، ثم الطريقة التي كان عليها مالك -رحمه الله-، فهي أرجح من طريقة الرد التي ذكرها الشافعي والليث وعليها السواد من فقهاء المذاهب بعد ذلك وأهل الظاهر، فطريقة مالك وأصله أعظم مما ذكره الإمام الشافعي -رحمه الله- والليث، وغير هؤلاء، لأن هذا أصل ظاهر الاستدلال والرجحان لا بمحض المكان، مع أن المكان له فضل متوافر كما سبق.

وإنما سببه عند مالك من جهة العلم سبب ظاهر، وهو أن السنن إنما شاعت في المدينة، فإنها هي مهاجر رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وهي دار الإسلام الأولى بعد مكة، وبها بانت سنة النبي -صلى الله عليه وسلم- للخاصة والعامة، وبقي فيها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عشر سنين إلى أن توفاه الله، ثم بقي فيها أئمة الصحابة، وبقي فيها الخلفاء الراشدون.

وحتى من نقل منهم أو انتقل منهم إلى بعض الأمصار التي فُتحت، فإنهم انتقلوا بما هم عليه من هذا العلم الذي ورثوه في المدينة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أو عن كبار الصحابة، فإن الصحابة أخذ بعضهم عن البعض، ولا سيما أخذ صغار الصحابة عن كبارهم.

وعلى هذا فإن السبب الذي جعل مالكًا على هذا الأصل سبب ظاهر من حيث الأصول العلمية، ومن هنا يقال: بأن من نازع مالكًا في هذا الأصل ولو كان من المتقدمين كالشافعي والليث وأمثال هؤلاء، وبعض أهل الكوفة الذين نازعوه منازعة في أصل هذه

الطريقة، فإن طريقة الإمام مالك أرجح من طريقتهم، وأصله أقوى من تركهم، واعتباره لهذا الأصل أقوى مما ردوا به، ولم يردوا عليه بوجه معتبر يقتضي نفي هذا الأصل من ابتدائه.

بخلاف من نازع مالكًا في طرده، فإن هذه المنازعة وجهها قائم ومعتبر وظاهر، وهي التي عليها الأكثر فيما يظهر مما سبق، هذا مُحصل المقدمة الخامسة في عمل أهل المدينة، أو في هذا الأصل عند مالك والمالكية -رحمهم الله- في هذا الباب.

المقدمة السادسة: وهي مختصة بحال المالكية مع هذا الأصل الذي تلقوه عن الإمام مالك -رحمه الله-، فيُقال: إن المالكية اختلفوا في هذا الأصل على طرق.

وقد أشار المصنف -أعني الشيخ أبا الوليد- إلى هذا الاختلاف، وقال: إن المعتبر من عمل أهل المدينة هو ما كان على سبيل المقادير، وأما ما كان على سبيل الاستدلال فإن المعتبر عند محققي المالكية أنهم لا يأخذون به، هذه هي الطريقة التي رجحها في هذا الكتاب أبو الوليد الباجي -رحمه الله- وهو من محققي المالكية، ومن المتتبعين لذلك.

وفي الجملة فإن طريقة أصحاب مالك في ذلك مختلفة، وقد يتعذر الحصر لها بوجهين أو ثلاثة، ولكن المتحقق أن أصحاب مالك -رحمهم الله- قد اختلفوا في هذه الطريقة، المتحقق أن أصحاب مالك -رحمهم الله- مختلفون في هذا الأصل، وإن كانوا مُجمعين في الجملة على اعتباره لكنهم اختلفوا في صفته وقدره.

فإذًا يُقال في شأن المالكية -رحمهم الله- بأنهم مُجمعون في الجملة على اعتبار هذا الأصل، ولكنهم مختلفون فيما بينهم في قدره وصفته، فما القدر الذي أراده مالك من

الاحتجاج الأصل؟ وما هي صفته؟ هذا محل خلاف قديم عند المالكية، وهذا الخلاف من زمن الإمام الشافعي، فإنهم مختلفون فيه، ودرجوا على الخلاف بعد ذلك.

ولما كثر اعتراض أهل المذاهب عليهم كما هو معروف ومشهور، كما ذكره القاضي عياض وغيره، لما كثر الاعتراض عليهم بهذا الأصل صار كثير منهم يقصرون ذلك على المُحكم من المسائل، ويقولون: إنما يُعتبر هذا الأصل في المذهب في المُقدرات وما في بابها.

وأما ما كان من باب الاستدلال وتارة يقول بعضهم بأنه على وجهين، أي: ما يتعلق بعمل أهل المدينة، ما طريقه النقل، وما طريقه الاستدلال، فيقولون: إن ما كان طريقه النقل فإنه يُعتبر بعمل أهل المدينة، وما كان طريقه الاستدلال فإنه لا يكون كذلك ولا يكون حجة وهو في باب الاستدلال.

ثم الذين يقصرون هذا الأصل على هذا الوجه لا يطردون في تطبيقه؛ لأن مالكًا -رحمه الله- في موطئه وفي أجوبته التي أخذها عنه كبار أصحابه مما ذُكر في المدونة عنه وكثير من ذلك هو المذهب عند المالكية، أي: هذه المسائل التي سماها مالك أو أجاب بها، ولم يقولوا إن قوله اختلف فيها فجعلوها هي المذهب، مع أن طائفة منها هو من باب الاستدلال، مع أنها ليست من باب النقل المحض، وإنما هي من هذا النوع.

ولكن كأن من يقول بهذه الطريقة من المالكية ويجعل هذا الأصل من الأصول القائمة في الاستدلال إنما يقصدون به في المُحاجة وفي طرد فروع المذهب، فإذا استعملوا طرد فروع المذهب قصدوا إلى هذه الطريقة وصاروا يحتجون بعمل أهل المدينة فيما طريقه النقل، وإلا لو حُقق هذا لوُجد أنه لم يضطرد بما قاله الإمام مالك في الموطأ أو في أجوبته كما هو معلوم.

ولكن هذه الطريقة هي طريقة كثير من المالكية، ولا سيما من العراقيين، فإن كثيرًا من محققي العراقيين من المالكية يُرجحون هذه الطريقة، كما هي طريقة أبي العباس الطيالسي، وكما هي طريقة أبي بكر بن بكير، وكما هي طريقة القاضي أبي الفرج، وكما هي طريقة ابن القصار، وكما هي طريقة أبي الحسين بن المنتاب، وجماعة من كبار أئمة المالكية العراقيين، فإنهم يُرجحون هذه الطريقة ويقولون: إن المعتبر في هذا الأصل إنما ما كان طريقه النقل، وكأنهم -والله أعلم- لم يقصدوا بذلك أن هذا ما كان عليه مالك في الأول، وإنما ما ينتظم عليه المذهب ويمضون عليه، لأنه لا يظهر أنه على المعنى المطلق في كلام الإمام مالك نفسه، لأن مالكًا -رحمه الله- له مسائل أخذها بعمل أهل المدينة، وهي من الثاني الذي قالوا فيه أنه لا يدخله الاحتجاج.

وقالت طائفة من المالكية -وهو الأكثر عند المغاربة منهم- بأن المعتبر في هذا الأصل أوسع مما ذكره من العراقيين، وصاروا يقولون بأنه يُعتبر ما كان في باب النقل، وقدرٍ مما كان في باب الاستدلال، وإن كانوا يتفقون -أعني المالكية- على أن باب النقل هو أجود وأظهر في الاستدلال من الأصل أو من القسم الثاني، وهو ما يكون على سبيل الاستدلال والنظر، فهذا كأنه وجه أو معنى متفق عليه بين المالكية قاطبة، وهو أقوى ما يعتذر به من يُجّود هذه الطريقة عند الإمام مالك من غير المالكية، فيُفسرُ طريقة مالك بأنه إنما كان يفعل ذلك في النقليات.

ولكن هذه الطريقة مع لطفها وفضلها إلا أن طريقة مالك في موطئه وكلامه -رحمه الله- في الموطأ لا يتطابق مع هذا الفصل كما هو معلوم، بل كثير من مسائله هي في باب الاستدلال، وهذا الذي جعل الأكثر من المالكية لا يقصرونه على باب النقل، هذا الذي

جعل الأكثر من أصحاب الإمام مالك على تعدد طبقاتهم ولا سيما المغاربة منهم لا يقصرونه على باب النقل، ثم هؤلاء لهم طريقتان:

منهم من يقول بأنه حجة في الوجهين، وهذا هو مُحصل الطريقة الثانية التي قابلت طريقة بعض العراقيين.

ومنهم من يقول... وهذه إما أن تُجعل طريقة ثالثة أو هي عند التحقيق متصلة بالطريقتين الأولى والثانية عند المالكية، وجعلوها طريقة متصلة أجود في العلم والفقه من جعلها طريقة منفكة، وإن كان من حيث الترتيب الظاهر جعلُها طريقة منفكة يكون أظهر في التمييز، هذه الطريقة هي التي جعلت أن ما كان من باب النقل فإن مالكًا يجعله حجة، وأن ما كان من باب الاستدلال فإن مالكًا يُرجح به، فيكون هذا من باب الترجيح أو المُرجحات، وهذا من باب الدليل والحجة.

وهذا والله أعلم يظهر أنه ليس طريقة ثالثة، بل هي طريقة مقاربة يميل إليها بعض أهل الطريقة الأولى وبعض أهل الطريقة الثانية، لأن أهل الطريقة الأولى يعلمون علمًا تامًا وهم فقهاء وأئمة، كابن القصار، وأبي الحسين بن المنتاب، والقاضي أبي الفرج، وأبي التمام البصري، وأبي العباس الطيالسي، وأمثال هؤلاء الكبار، وأبي بكر بن بكير، والأبهري، وغير هؤلاء، هم كبار في علم مالك، فيعلمون أن مالكًا لم يقصرها على النقلي وحده، وهم لما نُقلت عنهم هذه الطريقة من أصحابهم وأنهم رجحوها (٠٠:٢٦) ظاهرة في الأصول، وصاروا يدفعون ما يُورد عليهم دفعًا متينًا ظاهرًا منتظمًا، بخلاف إذا أُطلق ذلك فإنه يلحقه عدم الانتظام، كما سماه الإمام الشافعي من قبل أنه لم ينضبط عندهم.

وعليه فإن أولئك العراقيين الذين أُشير إلى بعضهم بالاسم، لا يقال إنهم أبطلوا ما كان من باب الاستدلال ولم يحتجوا به، بل يستصحبونه في الاحتجاج وإن كانوا لا ينصبونه دليلًا، وكذلك من توسع وجعل بعض مقام الاستدلال من المغاربة وبعض أهل العراق من المالكية، وقالوا: إن هذا حجةٌ ودليل في النقل وفي مقام من المُستدل به، أو محل الاستدلال، هم كذلك لا يجعلون الاستدلالية كله على هذه الدرجة، فإنهم يتفقون على أن بعض الاستدلال إنما هو ترجيح عند مالك، ولم يكن عند مالك على سبيل الحجة اللازمة.

ومما يكشف ذلك أن مالكًا في الموطأ يذكر الآراء المختلفة في بعض المسائل ثم يُرجح بعمل أهل المدينة، وعلى هذا فبين الطريقتين تغليب أكثر مما أنه بين الطريقتين المالكيتين فصل وفرق منتظم، وهذا الذي به يقال إن الطريقة الثالثة التي سماها بعض المالكية كابن رشد الجد، وبعض المالكية سموا هذه الطريقة، وأنه يُفرَّق بين باب الاستدلال، أو باب الدليل وباب الترجيح، هذه طريقة سماها بعض المالكية فقالوا: النقلي يكون دليلًا، والاستدلالي يكون ترجيحًا، فيكون عمل أهل المدينة في الثاني مُرجِحًا.

هذه طريقة فصلها في الألفاظ ورتبها في الألفاظ بعض فقهاء المالكية كابن رشد الجد، وطائفة عليها، وبهذا تعلم أن أصحاب الإمام مالك -رحمهم الله- داروا على هذه الجمل الثلاث في الجملة، وإن كانت بالاستقراء قد تُفرع على غير ذلك زيادة، لكنها تعود إلى هذه الأوجه الثلاثة، بل هي عند التحقيق تعود إلى طريقتين.

ولكن يجمعهم أنهم منتصرون لهذا الأصل من ابتدائه، ويعدونه من الأصول البينة بفقه الإمام مالك، وهذا لا ينبغي الشك فيه، أن مالكًا يذهب هذا المذهب، لأنه كثير في

كلامه، ونقله الناس من الكبار عنه، هذا ما يتعلق بهذه المقدمة السادسة، وهي ما يتعلق بكلام علماء المالكية -رحمهم الله- في هذا الأصل.

المقدمة السابعة: وتتعلق بجمل الإمام مالك -رحمه الله- وقد أُشير إلى هذا فيما سبق، لكنها تُخص وحدها لأهميتها، وهي أن الإمام مالك -رحمه الله-، وقد سبق القول أن مالكًا لم يترك سنة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- الترك المعروف بهذا الاسم لعمل أهل المدينة، لم تثبت عنده سُّنة، ثم ترك العمل بها الترك المحض لعمل أهل المدينة، بل ولا لما يمكن أن يُسمى بإجماع أهل المدينة، هذا ليس له مثال.

وكل مثال كما سبق قيل في ذلك أو قاله بعض الفقهاء -وهذا اعتُرض عليه قديمًا به من بعض المتقدمين وكثير من المتأخرين-، فإنهم إذا أرادوا الرد على المالكية من الفقهاء والأصوليين سموا هذه المسائل على مالك، وقالوا: إنه قال في خيار المجلس وقال في الاستفتاح: ليُضعفوا هذا الأصل على الإطلاق، وهذه طريقة غير صحيحة، فإنه حتى لو قُدِّر أن ما كان عليه مالك في هذه المسائل هو المرجوح، وأن السنن الظاهرة بخلاف ذلك، والجماهير من السلف والأئمة على خلاف ما ذكره مالك، فإن هذا لا يُوجب ضعف هذا الأصل على الإطلاق.

وأنت تعلم أن أهل القياس غلطوا في بعض أحوال القياس، وأهل الاستحسان غلطوا في بعض أحوال الاستحسان، بل بعض من يستدل بالأثر غلطوا في بعض الأثر، وسموه من الصحيح، واستدلوا به، وهو ليس كذلك، وهو يكون مما دخله إعلال، فمثل هذا الاعتراض بهذه الأفراد ليست طريقة مُحكمة في العلم وطرائق أئمة الفقهاء، وإن عرضت في كلام بعض كبارهم -رحمهم الله-، لكنه من صيانة الطريقة العلية عند هذا الإمام العظيم، أعني الإمام مالك -رحمه الله-، الذي لم يكن في طبقته أجلّ أصولًا منه، فإن

أصوله كانت أجلّ من أصول أهل العراق، وأصول أهل الشام، وأصول أهل مصر في ذلك الزمان، وكان على سعة في إمامته وفقهه ومعرفته بسنة النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- مع سعة نظر واستدلال، فإنه استعمل القياس وناظر فيه، واستعمل الأصول الأخرى، كالمصلحة المرسلة، واستعمل الاستحسان، واستعمل مقاصد الشريعة، فهو إمام واسع عليّ القدر.

ولهذا كان الكبار كما سبق من المتقدمين كأحمد، وكذلك الكبار من المتأخرين من غير المالكية، حتى لا يُقال إنه انتصار من المالكية لإمامهم، كانوا يُجلون هذا الإمام لما هو عليه من العلم، والفضل والسعة في العلم والفقه.

وحتى من خالفه كالشافعي، وكالليث بن سعد كانوا يحفظون له هذا الامتياز وهذا الجلال، فأصوله هي أصول عظيمة علّية، وليس في أصول الإمام مالك كلها أصل غريب على الشريعة، بل جميع أصوله -رحمه الله- أصول معتبرة عند جمهور السلف، وبعضها مُجمع عليه كما هو معلوم.

لكن ما كان من موارد التفصيل بعد الكتاب والسنة والإجماع الصريح فإن جميع الأصول التي رعاها مالك -رحمه الله- في طريقته هي أصول معتبرة عند الجماهير من السلف، فإنه يقول بالقياس والقياس يقول به الجماهير من السلف، ويقول بالاستصحاب وهو كذلك، ويقول بالمصلحة المرسلة وهي كذلك.

لكن تأتي بعض الأصول عند المتأخرين فتُضاف إليه كأنه وحده من قال بها، لأن غيره لا يقول بها على طريقته، وعلى توسعه، فيُظن أنه قد اختص بهذه الطريقة، كهذا الأصل،

وهو عمل أهل المدينة، حتى ظُن أن مالكًا قد اختص به، وهو إنما اختص بطرده والتوسع فيه.

وهذا الطرد أيضًا الذي يُضاف إلى مالك هو من الطرد النسبي، ولهذا ترك بعض عمل أهل المدينة في بعض المسائل حتى في موطئه، فإنه حكى عنهم بعض المسائل، ثم لم يعمل مالك -رحمه الله- بما حكى عنهم، وكذلك في المصلحة المرسلة، فهذان الأصلان من أصول مالك ظُن أنه تفرد بهما، ولهذا قال القرطبي وجماعة من أهل العلم بأن جميع الفقهاء يعملون بالمصلحة وإن كانوا لا يُسمونها، فإن ترك العمل بالمصلحة المرسلة فيه تعذر في الفقه.

فالمقصود: أن جميع الأصول التي جاءت عن مالك كالقياس، والاستحسان، والاستصحاب، والمصلحة المرسلة، وعمل أهل المدينة، وقاعدة سد الذرائع، وغير ذلك، كلها يعمل بها الأئمة، وقاعدة سد الذرائع قاعدة معروفة عند أكثر أهل الحديث، بل وعند جملة من الفقهاء، وطريقته -رحمه الله- في ذلك طريقة قائمة على الاعتبار.

وإذا قيل إن أصوله ليس فيها غريب على الشريعة وأنها جميعها أصول معتبرة عند جماهير أئمة السلف من الفقهاء وأهل الحديث، فإن الاعتبار شيء والترجيح شيء آخر، أو مقام آخر، فقد يُرجح بعض الأصول على أصول مالك أو يُقدَّم هذا على هذا، هذا باب في باب الترتيب، هذا باب في باب ترتيب الأدلة، إنما المقصود أنه لم يتفرد -رحمه الله- بأصل غريب على الأصول الشرعية، أو على أصول أئمة الفقه والحديث، وإنما كان يصير إلى كلامهم -رحمه الله-.

ولكنه تميز -رحمه الله- بسعة الاستقراء وحسن الاستقراء للشريعة، ولسعة استقراءه وحسن استقراءه للشريعة انتظمت له هذه الأصول الواسعة، حتى إن بعض أصحابه كالقرافي وغيره من المالكية عدوا في أصول الإمام مالك الاستقراء، وأنه من الأدلة التي يعتبر بها مالك -رحمه الله-؛ لأنهم وجدوه في مسائل يقول بقول لم يستطيعوا أن يُمضوه على أنه أخذ بآية، أو أخذ بصريح حديث، أو أخذ بصريح قياس، أو قياس بيِّن، أو أخذ ببيِّن من المصلحة المرسلة، أو أخذ ببيِّن من الاستحسان، أو نحو ذلك، فقالوا: إن هذا الطريق في أجوبة مالك هي من باب الاستقراء للشريعة، فصاروا يسمونها في بعض أصوله دليل الاستقراء.

فالمقصود: أن هذا الإمام إمام عظيم القدر، جليل الأصل، رفيع المنار، والناس تبع له في كثير من هذا الأمر، وإذا اختلف قوله وقولهم فإن أصوله وقوله أرجح من أصول غيره في الجملة.

الإمام مالك -رحمه الله- في هذا الأصل بعينه لم تكن عبارته واحدة، بل له في الموطأ كما سبق ما يقارب الثلاثين أو تزيد ما بين عبارة أو إشارة، ولا بد أن يُقدَّر هذا الوصف، ما بين عبارة أو إشارة فبعض كلامه إشارة عبارة صريحة وبعضه إشارة إلى هذا الأصل، وهو عمل أهل المدينة كقوله: أحب ما سمعت وأحسن ما سمعت، ونحو ذلك، وتارةً يُصرح بالعبارة الصريحة فيقول: الأمر المُجتمع عليه عندنا، والأمر عندنا إلى آخره، وتارةً يعلو فوق ذلك ويقول: السُّنة الثابتة عندنا والسُّنة التي لا اختلاف فيها عندنا إلى أخره.

فالمقصود أن مالكًا أشار إلى هذا الأصل في موطأه بنحو ثلاثين أو تزيد ما بين عبارةٍ أو إشارة، وأما المسائل فكثيرة، هي بالمئات ليست بالعشرات تزيد على ذلك كثيرًا، ولكن هذا من حيث العبارة والإشارة.

وهذا التنوع في طريقة الإمام مالك ما سببه؟ سببه عنده هو التفريق بين النقلي والاستدلالي كما حرره طائفةٌ من أصحابه وغيره كابن القيم ونحو ذلك، فصاروا يُقسمون طريقة مالك على هذا التقسيم، أم أن له سببًا آخر؟ الذي يظهر -والله أعلم- من طريقة الإمام -رحمه الله- أنه بحسب مورد السُّنن التي يذكرها، فإذا كانت السُّنن التي يذكرها من السُّنن الظاهرة عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فإنه يستعمل الجزم في أمر أهل المدينة وعملهم وانتظام ذلك.

وإن كان في مقامٍ يدخله الخلافُ ويدخله الاستدلال؛ فإن عبارته يكون فيها بعض الاقتصاد، هذا من السبب، ومن السبب ما أشار إليه بعض المالكية كما سبق من النقلي والاستدلالي لكن هذا السبب ليس مُطردًا، والسببُ الأول أكثر اطرادًا.

وعليه ففي ما يظهر والله -جل وعلا- أعلم من استقراء كلامه -رحمه الله- أنه يجعل هذا العمل على درجات بحسب ما يبلغه باعتبار، وبحسب السُنن التي عنده باعتبار؛ ولهذا فإنه يُقدم الأخذ بالسُنن على غيرها، لكن لم يجتمع له سُّنةٌ صريحة خالفت عمل أهل المدينة المُجمع عليه؛ ولهذا هذا ليس له مثال في الموطأ، أن مالكًا ذكر سُّنةً صريحةً ثابتة مع عمل أهل المدينة المُخالف لذلك مُخالفةً صريحة.

وأقوى مثالًا بذلك هو روايته لحديث عبد الله بن عُمر في خيار المجلس، مع أن الإسناد من أصح الأسانيد على وجه الأرض كما هو معروف، لكن مع ذلك فله فيه تأويل، وهذا التأويل وإن كان مرجوحًا إلا أنه لا يدل على أن مالكًا تركه.

فالمقصود: أن تنوع العبارات حتى صارت على هذا القدر الذي أُشير إليه من العدد إلى الثلاثين أو تزيد، يدل دلالةً بيِّنة على أن مالكًا -رحمه الله- يجعل هذا الأصل على

درجات، وليس درجةً واحدة، وهذا الاستعمال الذي استعمله مالك هو استعمالٌ مُطرد، بل ينبغي ان يكون مُطردًا في جمع أصول الفقه التي ذكرها أهل العلم والفقه بعد الكتاب والسُّنة وصريح الإجماع، فإنه إذا ذُكر القياس فهو درجات، وإذا ذُكر عمل أهل المدينة فهو درجات، وإذا ذُكر الاستحسان فهو درجات، وإذا ذُكرت أقوال الصحابة فهي درجات، وإذا ذُكر سد الذرائع فهو درجات.

فمن قال من المتأخرين من أصحاب المذاهب كبعض الشافعية الذين ردوا على المالكية في هذه المسألة بأن مالكًا اضطرب وصفه لهذا العمل فصارت عباراته مُتباعدة، فهذا صحيح في كلام الإمام مالك أن عباراته وإشاراته مُتباعدة الدلالة، فضلًا عن كونها مختلفة الألفاظ، بل هي حتى من حيث الدلالة بينها فرقٌ (٠١:٤٢) لكن هذا ليس اضطرابًا، بل هذا هو الفقه، وهذا هو العلم، وكل أصل بعد الكتاب والسنة فإنه كذلك عند الأئمة.

فإن عمل أهل المدينة درجات، وعمل الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- أو ما يسميه بعض أهل الأصول بأقوال الصحابة والاحتجاج بها هي درجات، والقياس درجات، والاستحسان درجات، والمصلحة المرسلة درجات، وسد الذرائع درجات، إلى غير ذلك، ولهذا الذرائع مثلًا بعضها عالي فيكون سده ظاهرًا بينًا.

كما جاء في كتاب الله -سبحانه وتعالى- كقول الله سبحانه: **﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام:١٠٨]**، أو ما جاء في سنة النبي -صلى الله عليه وسلم- في أمر الكعبة، فهذه الأدلة من الكتاب والسنة هي أصل في قاعدة أو في دليل سد الذرائع.

لكنك تعلم أن سد الذرائع فيه سعة وفيه اختلاف في بعض وقائعه، ولهذا ما اتخذه مالك من هذا التنوع في العبارة والإشارة ومن هذا القدر في الجزم بالمسائل يدل على أنه -رحمه الله- كان على هذا المعنى، ولهذا تجد أنه إذا ذكر العبارة النازلة في عمل أهل المدينة لا تجد أنه يعزم هذه المسألة عزمًا شديدًا، مما يدل على أنه يراعي ذلك ولا يطرده على وجه واحد.

وبهذا يُعلم أنه لا يصح أن يُعاب مالك -رحمه الله- في كونه تعدد قوله في وصف هذا الأصل بعبارات مختلفة الدلالة، بل هذا هو الموافق لقواعد العلم وقواعد الفقه، وإنما فعله -رحمه الله- على هذا القدر من الاعتبار.

والمنازعة -كما تعرف- يختلف فيها الناس، بمعنى: أنه قد يُختلف في قياس أو في استحسان أو في مصلحة أو نحو ذلك، ويكون هذا الاختلاف من الاختلاف الواسع، فليس المقصود الكلام في أفراد المسائل أو طرد هذه الأصول في أفراد المسائل.

وكثير من الخطأ الفقهي عند طائفة من المتأخرين يكون فرعًا عن طرد هذه الأصول المتدرجة، فهذه الأصول شأنها التدرج، أما إذا أُطلقت على وجه واحد أو رُجِّحت على غيرها من الأصول على وجه واحد، كتقديم القياس على عمل أهل المدينة مطلقًا، أو تقديم عمل أهل المدينة على القياس مطلقًا، أو ما إلى ذلك، فهذا هو الذي يتفرع عنه الخطأ، لم؟ لأن القياس درجات، وعمل أهل المدينة درجات، وهلم جرًا.

وعلى هذا فعبارات مالك أتت على قواعد العلم والفقه في الدين، وهذا التنوع الذي قاله مالك في عباراته هو المعنى الذي يوافق ما ذُكر عن الإمام أحمد وأمثاله، من أنهم لا يجعلون هذا الباب بابًا واحدًا بل يجعلونه متنوعًا، لكن مالكًا لكونه مدنيًّا ولكونه أخذ

عن أهل المدينة وتلقى عنهم اختص بهذا الأصل، وببيانه، وبنشره، وإلا فالناس في تحقيق هذا الأصل لهم تبع لهذا الإمام الجليل في فقهه ومعرفته، وهو أعرف الناس به، فليس في الفقهاء بعد طبقة الصحابة والتابعين أفقه لأمر أهل المدينة من هذا الإمام -رحمه الله وأجزل مثوبته-، هذه هي المقدمة السابعة.

المقدمة الثامنة -ونختم بها حتى نختم بقية باب الإجماع قبل الصلاة إن شاء الله تعالى- **المقدمة الثامنة:** أن هذا الأصل من أصول الاستدلال ويُنتخب من المسائل بحسب ما يكون موافقًا للأدلة، فلا يصح أن يُقدم ما يُذكر من عمل أهل المدينة على سنة مأثورة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- فضلًا عن كتاب الله، وهذا لم يقل به أحد، لا مالك ولا غيره، ولم يقل بذلك أحد، وإن نُسب إلى طريقة مالك أو بعض المالكية لكنه ليس كذلك، ولكنه أصل صحيح، ويُعتبر.

وأما الإطلاق بنفيه وإبطاله كما ذكره ابن حزم وغيره فإن هذا ليس محكمًا، والنتيجة المجملة: أن التحقيق في هذا الأصل أنه من أصول الفقه المعتبرة، ولكن يُراجع من جهة أو من ثلاث جهات:

الجهة الأولى: الانضباط، فيُميَز بين ما كان إجماعًا عند أهل المدينة وما كان شائعًا وليس من باب الإجماع.

الدرجة الثانية: أن يُميَز بين ما كان من باب الأمور الظاهرة والعمل وما كان من باب الاستدلال، وهذا وصف مؤثر، وإن كان ليس وحده حاكمًا.

الدرجة الثالثة أو الوجه الثالث الذي يُميَز به: أن يُميَز بين ما كان ملائمًا للسنن الظاهرة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وما كان ليس كذلك.

فهذه ثلاثة أوصاف من الأوصاف.

المُقدمة التاسعة: نختم بها في استقراء كلام شيخ الاسلام ابن تيمية لأهميته، وقد انتهى بحثه -رحمه الله- في هذا، إلى أن ما ذكره الإمام مالك في هذا الأصل على أربعة أوجه، هذا مُحصَّل كلام شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-.

قال: "ما كان من السنة الثابتة التي هي مأثورة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: فهذه الدرجة صحيحة عنده وعند غيره"، ولعله يريد بذلك ما قال فيه مالك السنة الثابتة التي لا اختلاف فيها، ونحو ذلك.

الثاني: قال: "العمل الذي كان قبل مقتل عثمان"، وهو عمل الخلفاء الراشدين الذي لا يُعارض سنة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- ثم يُبين شيخ الإسلام أنه لم يُحفظ أن عملًا استقر للخلفاء خالف سُّنة عن النبي ويقول إن مالكًا يرعى هذا الأصل، وإن أحمد يرعى هذا الأصل، وإن أبا حنيفة يرعى هذا الأصل.

الثالث: "ما كان قديمًا ولكنه دخله اختلاف"، وينتهي شيخ الإسلام إلى أن عمل أهل المدينة في مثل هذا يكون مُرجحًا، فيُرجح بعمل أهل المدينة إذا اختلف القياسان أو اختلفت الآثار في ذلك، فيكون مما يُفسَّر به مختلف الحديث الترجيح بعمل والتفسير والبيان بعمل أهل المدينة، فيكون مبينًا لمختلف الحديث، ويكون مقدمًا لأحد القياسين الذي يوافقه.

الفرض الرابع: وهو ما كان بعد الخلفاء الثلاثة، بعد مقتل عثمان، وهو العمل المتأخر، وهذا يقول فيه الإمام ابن تيمية -رحمه الله- بأن مالكًا يستعمل بعضًا منه، ولكنه لا يطرده أصلًا له، وإنما ينتخب منه انتخابًا على ما يراه مطابقًا أو موافقًا للسنن والآثار.

وهذا التقرير الجامع في تحصيل كلام شيخ الإسلام ابن تيمية -فيما يظهر- هو جمع رفيع، وأعني رأي شيخ الإسلام أنه قول رفيع، وخلاصة فقهية محققة.

[انقطع الصوت (٥٠:٤٠)وحتى الدقيقة (٥٥:٣٦)]

المقدمة التاسعة: وهو مُحصل كلام الإمام أبي العباس ابن تيمية في هذا الأصل وهو أنه على هذه الأوجه الأربعة:

الوجه الأول: أن ما كان من المُجتمع عليه المُطابق للسُنن والآثار وانتظم فيه إجماعُ أهل المدينة، ويقول شيخ الإسلام: إن هذا يُستعملُ أصلًا عند مالك وغيره، وليس له به تفرد.

والثاني: أن يكون العمل القديم وهو عمل الخلفاء الراشدين، وهذا كذلك عند عامة السلف يكون على هذه الرُتبة من القبول في الجُملة، أي: عند عامة السلف في الجُملة، وإن كان ليس بدرجة الذي قبله، لكن لم يُحفظ أن الخلفاء الراشدين مضوا على شيءٍ يُخالف سُّنة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- البتة.

وهذه هي الدرجة الثانية ومالك يرعى هذا الأصل ويرعاه غيره من الأئمة، وهذا الأصل لا يختصُ بمالك بل عليه العمل عند جمهور عامة الأئمة كأحمد وأبي حنيفة وأمثال هؤلاء.

والثالث: ما كان من العمل القديم لكن دخله اختلاف، فما دخله اختلافٌ في السُّنن والآثار فصار من مُختلف الحديث، أو صار من اختلاف القياس أو نحو ذلك، فإنه يُرجحُ بعمل أهل المدينة والترجيح بعمل أهل المدينة هو قولُ الجمهور من السلف والأئمة من أهل الحديث وبعض الفقهاء الكبار المتقدمين.

الرابع: وهو ما كان عملًا متأخرًا بعد مقتل عُثمان -رضي الله عنه- وهو إلى زمن الإمام مالك؛ فإن هذا لم يتركه مالكٌ مُطلقًا، لكن انتخب منه وهو أدنى الدرجات في هذا الوجه، وتمييزه بالاختصاص أكثره لا ينتظم، بمعنى أن ما سماه عن من أدركه فإنما الإسناد يتصل إلى من قبلهم، هذا مُحصلُ هذه الطريقة.

نختم بمقدمةٍ عاشرة: وهي مقدمةٌ في منهج النظر في هذا الأصل ونظائره، وهو أن كثيرٌ من الغلط في هذا الأصل ونظائره في فقه كلام الأئمة فيه يكون سببه القصور في استقصاء كلامهم والفقه فيما قصدوه وقالوه، وهذا الأصل ظهر فيه هذا الغلط كثيرًا في كلام كثيرٍ من الفقهاء، حتى نُسب لمالك وللمالكية ما ليس من أمرهم وكلامهم، فهذا إنما تفرع عن مثل هذه الطريقة التي هي عرضت لبعض الفقهاء وبعض الأصوليين وبعض النُظار كمن ظن أنهم إنما رجحوا بمحض المكان أو أنهم إنما قالوا قولًا لا عروة له ولا زمام له أو نحو ذلك، فهذا كله يقعُ عن فواتٍ في الاستقراء، أو فواتٍ في فقه المراد، أو فواتٍ في فقه الأسباب الباعثة لهذا الأصل. فقه الأسباب الباعثة لهذا الأصل عند مالك.

(٢٩)

فينعقد هذا المجلس في الثلاثين من الشهر الرابع من سنة أربعٍ وأربعين وأربعمائةٍ وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-، استكمالًا لشرح كتاب الإشارة للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي المالكي -رحمه الله-.

المتن:

قال الإمام الحافظ أبو وليدٍ الباجي في كتابه **[الإشارة في معرفة الأصول]**.

قال: «**فصلٌ:**

إذا قال الصحابي أو الإمام قولًا أو حكم بحكم وظهر ذلك وانتشر انتشارًا لا يخفى مثله، ولم يعلم له مخالف ولم يُسمع له منكر؛ فإنه إجماعٌ وحجة قاطعة، وبه قال جمهور أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة والشافعي.

وقال القاضي أبو بكر: "لا يكون إجماعًا حتى ينقل قول كل واحد من الصحابة في ذلك كلهم"، وبه قال داود».

الشرح:

هذه المسألة من مشهور مسائل الأصوليين في باب الإجماع، أو في تتميم كلامهم في الإجماع، فإنهم إذا تكلموا في الإجماع تكلموا في أصله وهو ما يُعرفُ بالإجماع الصريح وهو المقصود من الإجماع.

ولكنهم يذكرون بعد ذلك جُملًا ومسائل من مسائل القول المتعلقة بمسألة الإجماع، وهم متفقون -أعني الأصوليين- وقد أجمعوا عَلَى أن ما دون الإجماع الصريح فإنه لا يكون مقاربًا له، حتى إذا قيل بأنه حُجة.

وقد اتفقوا عَلَى جعل الامتياز للإجماع الصريح، وإنما يُنبه إلى ذلك؛ لأن المُصنف في عبارته قد تُشعر عبارته بأنه عَلَى درجة الإجماع الصريح، فإنه وصفه بأنه حُجة، وأنه إجماعٌ، وأنه حُجةٌ قاطعة، فعبر عنه في الأوصاف الثلاثة، فقال: "إنه إجماعٌ وإنه حجة"، ووصف الحُجة بأنها حُجةٌ قاطعة.

فهذا لا يُحمل عَلَى معنى القطعي الذي يُقابل الظني أو ما يقولونه في الإجماع الصريح بأنه حُجةٌ قطعية، وإنما أراد بقوله قاطعةً، أي: مجزومًا بها، ولم يُرد أنها عَلَى رُتبة القطعي الذي يكون الظني دونه.

وعلى هذَا فهذه مُقدمة لا بد من الاعتبار بها أن كل قولٍ قيل فإن ما يكون دونه كذلك، أي: أن المسائل المُلحقة بالإجماع الصريح ليست عَلَى رُتبته، هذَا سموه الإجماع السكوتي.

وترى أن المُصنف في كلامه ذكر أن الجمهور من أهل الأصول من أصحابهم، أي: من المالكية وغيرهم من الشافعية والحنفية بأنهم يقولون: إنه حُجةٌ وإنه إجماع.

وذكر في ابتداء وصفه له بقوله: «**إذا قال الصحابي أو الإمام**»، هل هذا مقصورٌ عَلَى كلام الصحابة أم يكون بعد ذلك في عصر التابعين؟ هذه مسألة من المسائل المُختلف فيها، وعنها تفرع بعض الخلاف في مسألة الإجماع السكوتي، بمعنى أن من أهل العلم والأصول من يقول: بأن الإجماع السكوتي إنما يُعتبر في عصر الصحابة.

وأما تقديره في عصر التابعين فلا يكون كذلك، وقالت طائفةٌ من أهل الأصول بأنه يصح أن يُعتبر في عصر الصحابة، وفي عصر التابعين ومن بعدهم قالوا: لعدم وجود الفارق المؤثر، وسيأتي التعليق عَلَى هذا المعنى هل الفارق يوجد أو ليس موجودًا؟ وهل هو مؤثرٌ أو ليس مؤثرًا؟

إنما المُصنف أشار إلى كلامه عن قول الصحابي، وقد أجمعوا مع اختلافهم الذي أشرتُ إليه قد أجمعوا عَلَى أنه في عصر الصحابة أرعى وأصدق، حتى إن كثيرًا منهم قصره عَلَى عصر الصحابة.

وهذا هو المشهور عند المتقدمين من أهل العلم في استدلالهم، فإنما يستدلون بالمُتقدم، وهذا هو الأشبه بطريقة الإمام أحمد -رحمه الله-، وهو الأشبه بطريقة الشافعي فيما اختارهُ الشافعي من هذا النوع من الاستدلال، فإنه يذكرُه في عصر الصحابة، فإنما سماه في عصر الصحابة وإن كان في مذهب الشافعي اختلافٌ مشهور كما سيأتي بين أصحابه وغيرهم.

ولكن المقصود: التنبيه إلى أن هذا في عصر الصحابة أرعى بالإجماع، لكن أهو مقصورٌ عَلَى عصر الصحابة أم يقع في عصر التابعين ما يُعرف بالإجماع السكوتي عند من يقول به؟ طريقتان لأهل الأصول من سائر المذاهب، أو من جميع، من سائر المذاهب ما ذكره المُصنف أو تقول: من جميع المذاهب، أي: أن طائفة من أصحابه الأئمة يقولون ذلك، من أصحاب أبي حنيفة وأحمد والشافعي ومالك منهم من يقول: بأنه مقصورٌ عَلَى عصر الصحابة، ومنهم من لا يقول ذلك.

ومن يقول بأنه مقصورٌ عَلَى عصر الصحابة يجعلونه من باب الاقتداء، ويجعلون مقام الصحابة عَلَى الاختصاص، ويجعلون أن الصحابة قد استقر القول عندهم وظهور السُّنة

عندهم إلى أخره، ولم ينتشر القول في زمنهم كانتشاره بعد عصر الصحابة وتفرُق الناس في الأمصار، وأهل الاجتهاد إلى غير ذلك من الفروق.

ومن لا يُفرق فإنه يقول: لا يوجد وصفٌ مؤثرٌ لازم، كانقطاع الاجتهاد بعد عصر الصحابة فهذا وصفق مؤثر لو قُدر وجوده، ولكنك تعلم أنه ليس موجودًا.

وأما الأوصاف التي ذكرها من يقصره عَلَى عصر الصحابة فيقول أولئك، أي: الذين يقولون بأنه يقع بعد عصر الصحابة يقولون: أن هذه أوصاف تفضيل، ولا تدل عَلَى منعه بعد عصر الصحابة.

قالوا: وكما جاز أن ينعقد الإجماع الصريح بعد عصر الصحابة عند الأئمة الأربعة خلافًا لداود بن علي وأئمة الظاهرية، قالوا: كما جاز أن ينعقد الإجماع الصريح بعد عصر الصحابة، فكذلك هذا إذا كان حُجةً، فلا يُفرق بين عصر الصحابة ومن بعدهم.

فالمقصود: أن هذه مسألة خلافية، والجدلُ فيها بين أهل الأصول بأوجه النظر والاحتجاج ظاهرةٌ وقوية بين القائلين بهذا وهذا من حيث قواعد النظر.

بل إنك تقول: إنه إذا استعملتها عَلَى قواعد النظر المُجرد، إذا استعملت النظر في هذه المسألة وهي: هل الإجماع السكوتي مقصورٌ عَلَى عصر الصحابة أم يقع في عصر التابعين ومن بعدهم عند من يجعله حُجة وهم الجمهور، إذا استعملتها عَلَى قواعد النظر المُجرد فإن القول بعمومه أقوى من حيث قواعد النظر المُجرد، لعدم وجود الفارق المؤثر لزومًا.

ولكن إذا أُشير إلى هذا المعنى وهو أنه قد يكون من حيث قواعد النظر المُجردة هذا أرجح، فلا يدل ذلك عَلَى أن الراجح فيما يظهر هو أنه عامٌ بعد عصر الصحابة، بل

الراجح أنه مقصورٌ عَلَى عصر الصحابة -رضي الله تعالى عنهم-، ولا يقع في عصر التابعين ما يكون كذلك.

فإن قيل: فكيف كان هذا هو الراجح مع تقرير المعنى الأول؟ قيل: الإشارة إلى المعنى الأول يُقصد منه في هذه المسألة، ولها نظائر كثيرة في الأصول، أنه قد يقتضي النظر المُجرد لبعض المسائل الأصولية المقولة في الإجماع أو في القياس أو في غيره، قد يقتضي النظر المُجرد عَلَى قوعد النظر المُجردة قد يقتضي حُكمًا.

ولكنك إذا رددت المسألة إلى المقصودالأصولية المتصلة بقصود الشريعة، فإن المسائل الأصولية ليست هي مسائل عقلية محضة، حتى يُرجح فيها بقواعد النظر المُجرد، بل هي مسائل شرعية متصلة بالشريعة، وإن كان الدليل العقلي يؤثر فيها بل ويستعمل فيها حتى عند المتقدمين، فإنه استعمالٌ معروف.

ولكن لما كانت المسائل الأصولية ليست من باب النظر العقلي المُجرد وإنما هي مسائل متصلة بالشريعة وجب هذا الاعتبار، وهذا الاعتبار إذا رأيته عَلَى هذا القدر من القصد بان لك أن الإجماع السكوتي المُقدر صحته إنما هو ما يُنقلُ عن بعض الصحابة، ويسكت بقيتهم قبل شيوع الفتن بعد ذلك، أي: في عصر الصحابة قبل مقتل عثمان -رضي الله تعالى عنه-، فإن هذا يحتمله الأمر. وأما بعد شيوع الفتنة فإن السكوت بذلك لا يدل عَلَى الموافقة لقيام السبب المؤثر.

ثم بعد ذلك حتى لما استقرت الفتن وانكفت، فإن الناس قد تفرقوا في الأمصار فصار السكوت المُجرد للأقوال الشائعة المبنية عَلَى السكوت لا يُعدُ إجماعًا.

وهذا لا ينقض الإجماع الصريح كما قد أشار إليه بعض القائلين بالانتصار للإجماع السكوتي، قالوا: لأن الإجماع الصريح لا ينفك عن ساكت، بمعنى: أنهم يقولون: إن الإجماع الصريح أهله لم ينطقوا جميعًا، بل منهم من سكت وأقر ومع ذلك انعقد الإجماع الصريح، ولا يُتصور أنه في كل إجماعٍ صريحٍ يكون النُطق قائمًا.

فقدروا هذه المُقدمة، وقالوا: إنه لو لم يُقل به بعد عصر الصحابة لعاد النقض عَلَى الإجماع الصريح، والصحيح الفرق من وجوه، ومن الوجوه التي تُعتبرُ هنا أن يُقال: إن الإجماع الصريح يكون القول فيه شائعًا والسكوت فيه مغمورًا، بخلاف مسألة الإجماع السكوتي، فإن السكوت هو الشائع والقول هو المغمور، أي: من حيث القلة هذا وجه.

الوجه الثاني: أنه حتى لو فُرض الشيوع فيهما عَلَى درجةٍ متساوية مع أن هذا لا يقع، فإن السكوت في الإجماع الصريح قد قام دليله وهو مُستند الإجماع الصريح، فيُعلمُ أن السكوت هنا عَلَى قصد الإقرار والموافقة، ولما استبان قصدُ الإقرار والموافقة بظهور أدلة الإجماع الصريح ومُستنده، لم يكن هذا يُقدر مثلُه في الإجماع السكوتي الذي لا يكون عَلَى هذه الرُتبة.

فُعلمَ أن الموازنة بالعدد عَلَى كل تقدير لو فرض وجودها لم تصح، كيف وقد قُدر عند التحقيق أنها لا تقع عَلَى التماثل؟ ولذلكم إنما قالوا في الإجماع السكوتي: إذا قال البعض قولًا وسكت البقية، ويكون السكوت هو الشائع بعد ذلك، ولهذا لم يقصروه عَلَى قول الأكثر وسكوت الأقل، بل كثيرٌ مما يستدلون به يكون عَلَى خلاف ذلك وهو الأصل لنصب هذه المسألة.

فالمقصود: أن الأظهر من طريقة المتقدمين من الأئمة المتبوعين، أنهم يُقصرون ذلك عَلَى عصر الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- فيما يُعرف بالإجماع السكوتي.

فإذا اشتهر قولٌ لطائفة من الصحابة من فقهائهم وأئمتهم، ولم يُحفظ عن غيرهم من الصحابة مُخالفةٌ في ذلك فإن ذلك يكون من الحُجة المُعتبرة، وعلى هذا بنى الشافعي بعض الفروع التي استدل بها في الرسالة وفي بعض كلامه الآخر، وإن كان في كلام الشافعي بعض الاختلاف الذي تأتي الإشارةُ إليه.

لكن هذه الطريقة التي أشرت إليها هي ظاهرةٌ في منهج الإمام أحمد -رحمه الله-، فإنه لا يكاد يترك مثل هذه المسائل من الاحتجاج، وكذلك في طريقة الإمام مالك -رحمه الله-، وكذلك في طريقة الإمام أبي حنيفة؛ فالأئمة الثلاثة والجماهير من السلف والأئمة والفقهاء وأهل الحديث يستعملون هذه الطريقة، وهي: أن الأقوال التي اشتهرت زمن الصحابة قبل مقتل عُثمان -رضي الله تعالى عنه- ولم يُعرف عن بقية الصحابة فيها مُخالفة؛ فإنهم يجعلون هذه الدرجة من الاعتبار والخبر يجعلونه حُجةً.

وأما تسميته إجماعًا فهذه مسألة يتعلق بها أثرٌ أصولي عند المتأخرين كما سيأتي، فهل يُسمى إجماعًا أو لا يُسمى إجماعًا؟ هذه مسألة بحسب المقصودالمتعلقة بها، فقد تكون مسألةً لفظية كما قال بعضهم بأن الخلاف فيها لفظي، وإنما المقصود أن نقول: هو حُجةٌ أو ليس بحُجة.

وبعضهم يقول: إن الخلاف فيها يكون مؤثرًا، فإن سميناه إجماعًا وجب تقديمه عَلَى القياس مُطلقًا إلى غير ذلك من الآثار، هذا مما يُنبه إليه وإن كان له تتبعٌ أوسع من ذلك.

المقصود: أن الذي عليه المتقدمون من السلف وهو ظاهر مذهب الأئمة الثلاثة وطريقة أهل الحديث، فقهاء أهل الحديث، وكبار فقهاء التابعين كذلك، أنهم يمضون عَلَى هذه الطريقة، وهو أن ما اشتهر من كلام الصحابة ولم يُنكر من بعضهم، أي: بقيتهم، فإنه يكون حُجة.

أما الإمام الشافعي -رحمه الله- ففي كلامه اختلافٌ، وهنالك مسائل في باب الأصول في كلام الشافعي فيها اختلاف عند أصحابه، وهذا يقوله أصحابه ويقوله غيرهم، وهذا الاختلاف في كلام الإمام الشافعي يدلك عَلَى مسألة، وهي أن المسائل الُمشتركة والتي يتعلق بها أصولٌ متنازعة من حيث الاقتضاء أو تركه، أو من حيث العمل أو تركه، أو نحو ذلك ففيها هذا التمانع، يكون عند الشافعي -رحمه الله- فيها كلام، ويختلف قوله فيها؛ ولهذا لم ينضبط له مذهبٌ عند أصحابه في ذلك.

فمنهم من جزم بأن الشافعي مضى عَلَى ترك هذا الإجماع الُمسمى بالإجماع السكوتي، وهذا ما جزم به أبو المعالي الجويني، وقال: "إنه هو المذهب الجديد عند الشافعي"، وهو الذي حرره مذهبًا للإمام الشافعي أبو حامد والآمدي وطائفة من كبار الأصوليين من الشافعية.

وقال طائفةٌ من أصحاب الشافعي بأن الإمام الشافعي ينتصر لإثباته، وأن طريقة الشافعي عليه كما يذكر ذلك النووي وجماعة، حتى إن النووي استنكر الطريقة الأولى وهي التي تقول بأن الشافعي تركه، ولكن في كلام النووي ما يدل عَلَى أنه هو القديم عند الشافعي؛ لأنه يقول: إن أصحابنا العراقيين كانوا عليه وينصرونه في فروعهم، والعراقيون في الجملة يأخذون عَلَى طريقة الشافعي في القديم.

ولكن إذا نظرنا في كلام الشافعي نفسه في الرسالة وفي غيرها، وجدناه يحتجُ به في مواضع، فإنه لما ذكر خبر الواحد وأراد الاحتجاج به.

ولما ذكر القياس وأراد نصب القياس حُجةً؛ جعل من دليله وانتصاره عَلَى القول بخبر الواحد وعلى القول بالقياس بأن الصحابة -رضي الله عنهم- يعمل بعضهم بخبر الواحد ويسكت الباقون فيكون إجماعًا.

وقال في القياس بأن بعض الصحابة يعملون بالقياس ويسكت الباقون فدلّ عَلَى موافقتهم، فهذا قرره الشافعي -رحمه الله- في الرسالة نصًا، لما احتج عَلَى مسألة خبر الواحد والعمل به، وعلى مسألة القياس والعمل بها، فإنه جعل من دليله عَلَى حُجية خبر الواحد وعلى حُجية القياس عمل بعض الصحابة مع سكوت الباقين فجعله حُجةً بمجموعه وقال: هذا وجهٌ من الإجماع عندهم.

وهذا الاستدلال كما ترى بيِّن وكأنه يذهب إلى أن الإمام الشافعي يقول بهذه الطريقة، ولكنك إذا تتبعت كلام الشافعي في الرسالة وفي الأم وجدت له بعض الكلام الذي ينزعُ عن هذه الطريقة أو يُقيدها، ولهذا قال بعض أصحابه بالأول، وقال بعضهم بالثاني، وقال بعضهم بأن الشافعي إنما يقول به إذا كان في زمن الصحابة، وفيما تعُم به البلوى بخلاف ما ليس كذلك.

وقال بعضهم بأن الشافعي -رحمه الله- يتخيرُ في هذا الباب بحسب القرائن، أي: لا بد من الزائد، فلا يجعل الإجماع السكوتي حُجةً وحده بل يلتمس زائدًا معه، فإن وجد زائدًا معه -ويقصدون بالزائد، أي قرينة أو دليلٌ مُصاحب لا يعتضد وحده فيجعل هذا المجموع الذي هو الإجماعُ السكوتي، وهذا الزائد الذي لو قُدر -أعني الزائد- لو قُدر

منفردًا لم يُعتبر حجة، قالوا: فيجعلُ هذا المجموع حُجةً-، قالوا: ولهذا عمل به في بعض المسائل في الأم وتركه في بعض المسائل.

وفي الجُملة، فالذي يظهر أن هذا الأصل عند الشافعي له نظائر في كلام الشافعي وهي الأصول المُشتركة، ولسعة نظر الشافعي -رحمه الله- في هذه الأصول، وابتلائه لها بالبحث والنظر والتدقيق والتحرير والمُنازعة بان له فيها ما يكون من القيود، وما يكون من الشروط؛ ولهذا يختلف كلامه فيها.

وهذا ليس خاصًا بالإجماع السكوتي، بل له بعض الكلام حتى في الإجماع الصريح بعد عصر الصحابة، وله كلامٌ كما سيأتي كذلك في القياس، فإنه تارةً يجعل بعض المقطوع به من القياس.

ويُسمي ما كان عَلَى معنى الأصل كقول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء:٢٣]**، يجعله من باب القياس الجلي، وهذا كما يُعلم مقطوعٌ به، ومُجمعٌ عليه، ولا عبرة بخلاف الظاهرية المنقول فيه، فيُسمي هذا قياسًا ويجعله من المجزوم به والمقطوع به.

مع أنه -أعني الإمام الشافعي -رحمه الله- ورضي عنه-- يقول في الرسالة في أواخرها وفي ختمها، لما أراد ختم هذه الرسالة، قال: "**إن الاعتبار بالكتاب والسُّنة ثم الإجماع، ثم القياس، ثم قال: وهو أضعف**".

وهذا لا يزال قائمًا عَلَى كلامه، لكنه ألحق هذه الكلمة بقوله: "وهو أضعف"، ألحقها بكلمةٌ أخرى وهو قوله: "**وهو بمنزلة الضرورة**"، وهذا التقييد بقوله: "**بمنزلة الضرورة**" كما ترى أضعف القياس عند الشافعي أي: أضعف التوسع في القياس.

فكيف وقع في كلامه -رحمه الله- أنه جعل العالي من القياس الجلي المجزوم به، والذي يقول الجمهور من أهل العلم واللغة والتفسير بأنه ليس من باب القياس أصلًا كالنهي عن الضرب في قول الله تعالى: ﴿**فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا**﴾؟

فإن الجماهير من أهل اللغة والأصول والفقه والتفسير، يقولون: إن الضرب داخلٌ باقتضاء اللفظ لا باقتضاء القياس، أي: هو من دلالة اللفظ لا من دلالة القياس.

والشافعي يُشير إلى أنه من باب القياس، ويُسميه قياسًا جليًا، ويقطع به كما يقطعُ به الجمهور، ويُنكر عَلَى من يُنازع فيه إنكارًا تامًا مُستحكمًا، فكيف جعل هذا من القياس ومادته، ثم عاد ليجعل القياس ضرورةً بعد الخبر؟

وكذلك في كلامٍ آخر له -أعني للإمام الشافعي- لما يُعلي القياس ثم يعود بعد ذلك ويقول: إن القياس عَلَى معنى الاستدلال، والاستدلال -كما تعلم- واسعٌ في المنازعات، هذا التنوع والتردد في كلام الشافعي وهو كثير في بعض المسائل، إنما نُشير إليه لئلا يُفهم عَلَى وجهٍ غلط ليس من باب أنه اختلف كلام الشافعي عَلَى وجهٍ من التناقض، ليس كذلك.

ولكن لسعة الإمام الشافعي وعلو كعبه في الأصول، وفقه الشريعة يعلم أن هذا النوع من المسائل والدلائل أنها مسائل مُتنازعة من حيث اقتضائها وعدمه، أي: مُتنازعة بأصولٍ تتنازعُ فيها أتُقتضى أو لا تُقتضى، وهي التي يُمكن أن نُسميها هنا المسائل المُشتركة، فإن مسائل الأصول في الجُملة عَلَى وجهين:

مسائل عَلَى التعيين والانفراد، وهذه ينضبط القول فيها، كقولك بأن الدليل الأصل هو القرآن والسُّنة، وحتى ما تفصل منهما كالقول بخبر الواحد فإنه يتجهُ فيه قدرٌ من

الإطلاق، ثم تتضايق المسائل بعد ذلك، فإن كل بابٍ من أبواب الأصول في الأدلة أو في الدلالات أول مُبتدأه يكون فصيحًا، هذا تنبيهٌ مُهم في دراسة كُتب الأصول.

أول ما تكون الدلائل أو الأدلة والمسائل الأصولية أولها يكون فصيحًا؛ ولهذا يتنظم القول فيه، سواءً قُدر من موارد الإجماع أو من موارد الخلاف.

لكن أطرافه بعد ذلك يدخلها الاشتراك، وهذا تجده في باب القياس، وتجده في باب الاستحسان، فإن قيل: فالاستحسان أيكون كذلك وقد انفصل القول فيه انفصالًا ظاهرًا؟ قيل: هو كذلك؛ لأن من نفاه كالشافعي -رحمه الله- في بعض أوجه الاستحسان عند الأحناف الأولى، أو عند متقدمي الحنفية لا يتركه الشافعي -رحمه الله-.

فضلًا عن بعض أنواع الاستحسان عند متأخري الحنفية، ومن وصف الاستحسان من غير الحنفية كالقول بأن الاستحسان قد يكون سنده النص كبيع السلم، فهذا لا يشتبه عَلَى أحد ويكون النزاع في تسميته استحسانًا.

وإنما المقصود أنه حتى الاستحسان الأول الذي كان يرعاه أئمة الحنفية، وهم: الإمام أبو حنيفة وأصحابه الثلاثة في كلامهم، بعضه مما يعتبره الشافعي ويقول نظيرًا له في كلامه؛ ولهذا في مناظرات الشافعي لمحمد بن الحسن الشيباني وما قاله في ذلك بعض المسائل التي تكون عَلَى هذه الطريقة، بعض المسائل التي تكون عَلَى هذه الطريقة.

فالمقصود: أن هذه المسائل المُشتركة في الأصول لا يكون لأئمة العلم المتقدمين فيها طردٌ من القول؛ لأنه لم يكن في زمنهم منهج الطرد قائمًا، ومنهج الطرد في الأقوال تفرع عن طريقة الحد والمنطق، ولهذا كثر عند المتأخرين الإطلاق، هل الإجماع السكوتي حُجة أو ليس بحُجة؟

ومن يُفصل من المتأخرين تجد يُفصل بالشرط الواحد، أو بالشرطين، أو بالقيد، أو بالقيدين، ولهذا ذكروا في الإجماع السكوتي نحو خمسة عشر مذهبًا، كيف يجعلونها خمسة عشر مذهبًا؟

منهم من يقول: هو حُجة بشرط أن يكون في عصر الصحابة.

ثم يقول الآخر: هو حُجة مُطلقًا.

ثم يقول الثالث: وهو حُجة فيما تعم به البلوى، فهذه ثلاثة.

ثم يقول الرابع: وهو حُجة في عصر الصحابة فيما تعم به البلوى فيصير مذهبًا، وهلم جرا.

ولهذا عدوا في كُتب الأصول في مسألة الإجماع السكوتي التي ذكرها المُصنف هنا عدوا فيها نحو خمسة عشر مذهبًا، ولو استعملنا فيها طريقة التوليد التي يستعملها بعض النُظار لبلغت نحو عشرين مذهبًا.

والسبب في ذلك حتى يكون الكلام عَلَى مقصودٍ بيِّن، لماذا هذا التنوع في المذاهب إلى هذه الدرجة؟ السبب الاشتراك، لو لم تكن المسألة مُشتركة ما بلغت نحو عشرين مذهبًا، هذا يدل عَلَى أن المتأخرين من نُظار الأصوليين وفقهائهم لما فتشوا فيها وجدوا التنازع فيها كثير، ليس التنازع بمعنى الاختلاف، وإنما تنازع المقتضيات، فصار كل من يُرجح مُقتضيًا يراه من الشريعة أو من دليل العقل والنظر، ويراه متصلًا بالشريعة يُقيدُ هذه المسألة عنده بها إذا كان يقتضي إثباتها، أو يجعله موجبًا لنفيها أو نفي طائفةٍ منها، أي: طائفةٍ من معناها بهذه الطريقة.

الإمام الشافعي وقدماء أصحابه كالمُزني وأمثالهم، وكذلك المتقدمون من السلف والأئمة لم يكن هذه الطريقة التي انتظمت بالحدود والشروط شائعةً في زمنهم فصاروا يذكرون الأوصاف ويوازنون في هذه الأصول.

هذا تنبيهٌ لطالب العلم، هذه المُشتركات هي موجودةٌ في كثيرٍ من العلوم فهي في علم الأصول، وفي علوم اللغة، وفي علم الحديث أو في علوم الحديث هذه المُشتركات هي أغلق أبواب العلم، ولهذا تجد أنه حتى عند المُحدثين نظائر لذلك، فهل التفرد يكون علة أو ليس علة؟ هذه نعدها من المسائل المُشتركة؛ ولهذا لا يطردُ فيها القول، هل المُرسل يكون حُجة أو ليس بحُجة؟

الأصل في النظر أن المُرسل ليس بُحجة لأنه منقطع، لكن لما نظروا في بعض المراسيل لكبار التابعين والتي اشتهر العملُ بها والانتظام عليها صاروا يستثنون ولهم في ذلك طُرق، بعضها لأهل الحديث، وبعضها لفقهاء أهل الحديث، كالشافعي الذي يستثني من المراسيل ويقدر أنه متصلٌ من وجهٍ آخر، مع أن هذا قد يعود عَلَى أصل الاختيار بالاستثناء، لما قدره متصلًا، لكنه له في ذلك اختيار -رحمه الله-.

فالشاهد في هذا ان هذه المسائل فيها إغلاق، ولهذا تجدون أصحاب الأئمة عَلَى جلالتهم يختلفون في فهم كلام أئمتهم، كما اختلف أصحاب الشافعي في فهم كلامه في كثيرٍ من المسائل مع عدم كثرة كتب الشافعي.

صحيحٌ أن الإمام الشافعي كتب كُتبًا لكنها ليست كثيرة وهي بين يدي أصحابه وهم بصراء فيها، وكلام الإمام الشافعي عالي في بيانه وفي لغته، وعبارته ظاهرة، فليس الإشكال في فك عبارته كعبارة بعض المتأخرين أو في عبارة بعض المتون المغلقة، لا،

الشافعي كلامه بيَّن من حيث اللغة واللغة الفقهية التي يستعملها بعيدًا عن طريقة أهل المنطق.

لكن يجدونه في الأوصاف يتنوع، ويجدونه في التطبيق يتنوع، ويأتي له أمثلة أيضًا متعددة حتى في باب الدلالات، كالمفهوم مثلًا هل الشافعي يعمل بالمفهوم أو لا يعمل بالمفهوم؟ فتجد أن عنده استدلالاً في الأم لا يعمل فيه بالمفهوم.

فيقول مثلًا في قول الله تعالى: **﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة:٩٥]**، قال الشافعي: عليه الجزاء سواءً كان متعمدًا أو كان مُخطأً، فهنا أعمل المفهوم أو لم يُعمل المفهوم؟ قالوا: ما عمل الشافعي هنا بمفهوم المُخالفة.

وفي مسائل أخرى تجد أن الإمام الشافعي يعمل بمفهوم المُخالفة، فيقول: **"في سائمة الغنم الزكاة"**، فيقول: **"فغير السائمة أو التي لا سوم لها لا زكاة فيها"**، فيتفرع عن هذا طريقتان لنُظار أصحابه: أن الشافعي يقول بهذا أو يقول بهذا؟ ثم يكون كثيرٌ من التحرير أيهم الجديد وأيهم القديم؟ ولكن هذا يتعذر حينما يكون ذلك كله في محلٍ واحد، بمعنى يمتنع أن يُقال: هذا المذهب الجديد وهذا المذهب القديم.

ثم يأتي فقهاء أصحابه ويُحررون الفروقات، أو يأتي من مُحققي الأصوليين منهم من يُحرر الفروقات.

والسبب في ذلك أن أصل هذه المسائل مسائل مُشتركة من جهة قواعد اللغة، ومن جهة قواعد العقل، وأما الشريعة فليس فيها مُشترك في ذاتها؛ ولهذا لا يصح أن نقول: مُشتركةٌ في الشريعة، لا، الشريعة في ذاتها بيِّنة، ليس فيها مُشترك، وإنما المُشترك يتفرع عن المُشترك العقلي، أو المُشترك اللغوي.

فلما صارت ما يُعرف بمفهوم المُخالفة يدخله الاشتراك صار كذلك، ولهذا قال الله -سبحانه وتعالى-: ﴿ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنكُمْ مُتَعَمِّدًا ﴾، فصار بعض أصحاب الشافعي يقول: إن الشافعي لم يعمل بالمفهوم هنا تقديمًا للعموم عَلَى المفهوم، أين العموم في قوله: ﴿ وَمَنْ قَتَلَهُ﴾؟ قالوا: فهذا عموم، فعمل الشافعي بالعموم وصار يُقدم العموم عَلَى مفهوم المُخالفة، هذا اعتذار فيه لطافةٌ أصولية من حيث الألفاظ الأصولية.

ولكنه عند التحقيق هنالك للشافعي سبب أبعد من ذلك، وهي أن اللغة إذا أمضت مفهوم المُخالفة فإنما تُمضيه في قصود المُتكلمين ما لم تقع البلاغةُ اللغوية عَلَى خلاف ذلك، كقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ [النساء:٩٢]، مع أن قتل العمد يقع أو لا يقع؟ يقع، لكن من كمال الشريعة أن هذه العاليات في المُنافاة تجعلها الشريعة كأنها ليست من الموجودات، مع أنها قائمة في ذات الأمر.

فصار هذا الاشتراك الذي يتفرع عن اللغة تارة، أو يتفرع عن دليل العقل تارة، وهما متصلان بفهم تراتيب الشريعة وأحكامها، يقع عنهم الخلاف في تصوير المسائل من جهة ما هو القياس، ما هو الاستحسان، ما هو الإجماع السكوتي؟

أو في أحكام هذه المسائل من جهةٍ أخرى، أي: أحكام القياس والاستحسان ومفهوم المُخالفة، إلى غير ذلك سواءً في الدلائل أو في المسائل.

ولذلك من فقه هذه المُشتركات في العلوم عَلَى أصولٍ وقواعد صحيحة متصلة بفهم اللغة، وفهم قواعد النظر الصحيحة، وفهم مقاصد الشريعة المُفسرة لخطابها؛ فإن خطاب الشريعة يقع عَلَى قصودها.

ولهذا قد يأتي الشرط ولا يُراد في الشريعة، كقول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء:١٠١]**، **﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ [النساء:٢٣]**.

﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾، والربيبة كما هو معروف مُحرمة سواءً كانت في حجره أو لم تكن في حجره.

﴿وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ [النساء:٢٠]، هل المنع من الأخذ يُشترط فيه أن يقصد بالطلاق الاستبدال بغيرها أم لا يُشترطُ ذلك؟ لا يُشترط ذلك، مع أن صدر الآية يقول: **﴿وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ﴾** أي: زوجة مكان زوجة، مع أن هذا ليس شرطًا بالإجماع، مع أن هذا ليس شرطًا للحكم بالإجماع، مع أنه جاء في سياق الشرط والجزاء.

ما الذي رفع ذلك؟ علوًا في الخطاب بالمُكلفين من المؤمنين أنه إذا ترك امرأةً عدل إلى أخرى؛ لأن الشريعة رغَّبت في هذا العقد وفي إمضائه، فليس هو يعدل عنها عَلَى معنى ترك المرأة مُطلقًا، فهذا من إعلاء قدر المرأة، وانه إنما رغب عن مُعينة وعاد إلى جنس النساء بالاختيار، وأنه ليس الترك المحض.

هذه معاني واعتبارات في الخطاب الشريعة، فإذا أُخذ عَلَى الظاهر قيل هنا: مفهوم الشرط لم يُعمل به بإجماع أهل العلم، ثم يُرتب عَلَى ذلك نتيجة عند البعض أن ...

كما استدل بعض الحنفية -رحمهم الله- في إسقاطهم لدليل الخطاب ومفهوم المُخالفة بمثل ذلك، وقالوا: وعليه فمفهوم الشرط ليس بحُجة؛ لأنه بالإجماع تُرك في مثل قول

الله: ﴿**وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ**﴾، وهذا ليس كذلك؛ لأن الشرط وجميع أوصاف مفهوم المُخالفة ما عدا اللقب كلها قد مضى في القرآن وفي السُنة ما يدل عَلَى الاعتبار بها، ويأتي لذلك كلام إن شاء الله تعالى ببعض الأمثلة في القرآن.

الشاهد في ذلك: أن الشريعة لها طريقةٌ في خطابها، وأن قوله: ﴿**وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ**﴾.

ومن باب الفائدة اللغوية ترون أن الآية قالت: ﴿**زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ**﴾ ولم يقل: مكان زوجة، أليس كذلك؟ لأن الزوج في اللغة هو الزوجة، أي: المرأة، ففي اللغة يُقال: زوجٌ للمُذكر وزوجٌ للمؤنث، وهذا الذي جاء به القرآن، في القرآن لم يأت لفظ زوجة، كل ما ذُكر في القرآن إنما هو زوج، ولم يأت في القرآن ذكر زوجة.

بل قال بعض أهل العربية، ونُقل هذا عن كبار منهم كالأصمعي: أنه لا يُعرف في كلام العرب ذلك، والراجح أن هذا معروفٌ في كلام العرب، وإن كان لم يُعرف في كلام الجاهليين، لكنه بعد ما اشتهر في شعر الجاهليين.

لكنه عُرف في الشعر المعتبر والشعر المحتج به وعليه يكون استعمال الفقهاء استعمال عَلَى أصل اللغة وليس من باب العُرف؛ فإن الفقهاء في المواريث يقولون: الزوجة والزوج؛ لتمييز الأحكام فاستعمالهم ليس من باب العُرف، وإنما هو استعمالٌ صحيحٌ من جهة اللغة.

وأعلى ما يُستدله بذلك هو قول ذي الرمة، فإنه جاء ذلك في شعره في مدح بعض الولاة، أو هو تأخر عليه بالعطاء فقال ما قال، وهو قول ذي الرمة:

تقول عجوزٌ مدرجي متروحًا عَلَى بابها من عند أهلي وغادي
أذو زوجةٍ بالمصر أم ذو خصومةٍ ....

فلاحظ أنه قال هنا ماذا؟ أذو زوجةٍ.

تقول عجوزٌ مدرجي متروحًا عَلَى بابها من عند أهلي وغادي
أذو زوجةٍ بالمصر أم ذو خصومةٍ أراك لها بالبصرة العام ثاويًا

فهو ذكر هذا الاستعمال فدل، وذكره أيضًا بعض الشعراء كالفرزدق وإن كان بعضهم يُنازع في حُجية شعر الفرزدق.

الشاهد: أن هذه المسائل لا بد من هذه العناية بها، وليس هذا خاصًا بالشافعي -رحمه الله-، بل مر معنا في المجلس الذي سبق قبل جُملة أيام كلام الإمام الشافعي فيما؟ في عمل أهل المدينة، وأنه اختلف في تفسيره أصحابه، ما السبب في ذلك؟ لأن بعض عمل أهل المدينة عند مالك هو من العالي الفصيح الذي لم يختلف المالكية أنه حُجة عند مالك.

ثم بعد أطراف هذا الباب اختلفوا عَلَى مالك في تفسير مراده، وصار للمالكية في ذلك طُرق كما سبق، ما السبب في ذلك؟ أن عمل أهل المدينة في ذاته ليس وجهًا واحدًا وإنما هو مُشترك، وأن الاستحسان ليس واحدًا وإنما هو مُشترك، وأن المفهوم ليس واحدًا وإنما هو مُشترك.

وإذا قلنا ليس واحدًا، فليس المقصود انه ليس واحدًا بالصورة وحسب؛ فإنه قد يكونُ ليس واحدًا في الصورة، وقد يكون ليس واحدًا من جهة اتصال الزوائد به، حتى لو كان في الصورة واحدًا، فإنه إذا قيل مثلًا: الاستحسان: هو تقديم القياس الخفي عَلَى القياس الجلي لدليل، صار في الصورة واحدًا من حيث النظر أليس كذلك؟

لكنك إذا أردت أن تُطبق هذا القانون أو هذه القاعدة أو هذه الطريقة وجدت أنها ليست منتظمة التطبيق، بل تتردد الفروع في كثيرٍ منها، ولهذا صار بعض الأصوليين من الشافعية الذين يستعملون ليس طريقة تحرير مذهب الشافعي، وعندهم تخفف من قوة الانتصار للشافعي، ويُعنون بتقعيد القواعد والنظر كالرازي، تجد له في كتبه مع تجاورها في التأليف، تجد له أكثر من توصيف للمسائل في نسبتها للإمام الشافعي؛ لأنه يبحث في قواعد النظر ويستقرأ الكلام بحسب الانتظام الذي صار له في ذلك الكتاب.

بخلاف من يكون عنده زيادةٌ في العناية بالانتصار للشافعي فإنه لا يكون كذلك، بل يصير إلى إغلاق مذهب الشافعي بصفةٍ عالية، ولكنها عند التحقيق تكون منتقضة بكلامٍ للإمام الشافعي.

كما هي طريقة أبي المعالي الجويني، فإنه كثيرًا ما يُصور مذهب الشافعي بصفة يغلب فيها الانتصار للإمام الشافعي؛ لأن أبا المعالي شديد الانتصار للشافعي، مع أنه متكلمٌ وناظر لكنه إذا جاء في كلامه عن الإمام الشافعي تخفف من كل ذلك، وصار له قصدٌ عالي في نُصرة هذا الإمام، وهو يستحق الانتصار -أعني الإمام الشافعي-، لكن المقصود أن أبا المعالي يزيد في ذلك أحيانًا.

ولهذا من طريف ما صار من انتصاره -رحمه الله- الذي فاته: أنه لما ذكر الإمام أحمد قال: "وكان أحمد بن حنبل يُجل الشافعي ويأخذ بركاب رحله إذا سار، وبركاب دابته إذا سار مع انه أسن منه"، وهذا غير صحيح كما هو معروف؛ ولهذا بعض الشافعية قالوا: إن أبا المعالي زاد في انتصاره، وإن أحمد بن حنبل أصغر من الشافعي بأربعة عشرة سنة.

وهو كذلك الإمام أحمد لما كان الشافعي في بغداد كان الإمام أحمد ما بلغ الأربعين من عُمره، ومع ذلك كان الإمام الشافعي يشهد له بالإمامة والإمام أحمد في الثلاثينات من عُمره.

فالمقصود أن أصحاب الإمام الشافعي اختلفوا في مثل هذه المسائل كما اختلف أصحابُ مالك عليه في بعض المسائل: كعمل أهل المدينة، وسد الذرائع، والمصالح المُرسلة، والاستحسان.

واختلف أصحاب الإمام أحمد عليه في أقوال الصحابة -رضي الله عنهم-، واختلف أصحاب أبي حنيفة عليه في القياس والاستحسان، والسبب في ذلك: أنهم إنما يختلفون ما الجامع لكل هذه الموارد؟ أنها مُشتركات تحتاج إلى نظم عالي من العقل والنظر والاستبصار، ويكون الشأن في جملة هذه أنها ليست مُطلقة الأخذ وليست مُطلقة الترك، وإنما هي فقهُ استقراء وتأمل.

وأما الإطلاق فإنه يكون متعذرًا عند التحقيق، وهذا الاستقراء ينتظم لكبار المُستقرئين لهذه الأصول كما هو شأن الأئمة الأربعة -رحمهم الله-.

المُصنف قال: «**إذا قال الصحابي أو الإمام**».

المقصود بالإمام: الحاكم.

وإنما أشار إلى الإمام هنا؛ لأن بعض علماء الأصول جعل في هذه تفرقة بين الفتوى وبين قول الحاكم، وأصل هذه المسألة في البحث والنظر إنما هو في مسألة أقوال الصحابة التي تأتي عَلَى سبيل الفتوى.

وأما قول الحاكم فإن هذا محلٌ له اختصاصه، وهو من الأحكام السُلطانية؛ لأن الحاكم يترجح إذا أُريد بالحاكم ولي الأمر الذي له الولاية العامة؛ فإن حكمه يترجح وما يُجريه من المصالح في الناس فإنها واجبة ولازمة عليهم؛ لأنه لا تصح منازعته في ذلك.

بخلاف فتوى الفقيه وفتوى المُجتهد ولو كان عالي الفقه والاجتهاد؛ فإن هذا لم تأت الشريعة بمنع اجتهاد الفقيه الآخر بخلاف اجتهاد الفقيه الأول، بل المنتظم في الشريعة وجوب الاجتهاد عَلَى أئمة الاجتهاد في مسائل الفقه والفتوى.

وأما ولي الأمر فإن صفته تترجح في ما يُجريه من المصالح بما جُعل له من السمع والطاعة والولاية العامة، ولهذا لا يُطابق القول بالفتوى من هذا الوجه، ويكون زائدًا عليها وأعلى من هذا الاعتبار تمييزًا للمسائل.

وهذا بعضهم يقول كفائدة، ولا بأس من هذا الاستطراد لعله أصاب مقصوده -إن شاء الله-، ولذلك بعضهم يقول: إن الشافعي -رحمه الله- ترك الإجماع السكوتي في مثل ذلك، وقال: "إن السكوت يُفرق فيه بين هذه المسائل" لماذا؟ قالوا: لأنه في مسألة الإمام ذكر ما قضى به أبو بكرٍ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- في أحكام الحُر والعبد.

قال الشافعي في الأم: "ثم جاء عُمر فقضى بخلاف ذلك"، أو حكم بخلاف ذلك، قال: "ثم جاء عليَّ بن أبي طالب وقضى بخلاف ما قضى به عُمر، ورجع إلى ما قضى به أبو بكر".

ثم يقول الشافعي في الأم: "فكل ذلك كان حكمًا لازمًا عليهم"، لما جعله حكمًا لازمًا عليهم؟ قالوا: لأن الذي قضى به كان حاكمًا، أي: وليًا للأمر، فإن أبا بكر كان هو الخليفة وعُمر كذلك، وعليُّ بن أبي طالب -رضي الله عنهم- أجمعين كذلك.

المتن:

قال:

«وقال القاضي أبو بكرٍ لا يكون إجماعًا حتى يُنقل قول كل واحدٍ من الصحابة في ذلك كُلهم، وبه قال داود».

الشرح:

داود بن علي كما تعلم يقول بالإجماع الصريح عند الصحابة وحسب، وعليه فهو لا يرى الإجماع السكوتي، وطريقة القاضي أبي بكر هي دون طريقة داود وإن كان المُصنف جمعهما، وإنما أراد -رحمه الله- أنهما يشتركان في النتيجة، وإلا فإن أبا الوليد يعلم أن طريقة القاضي أبي بكر ليست مُطابقة لطريقة داود بن علي.

المتن:

قال:

«والدليل على ما نقوله: أن العادة جارية بأنه لا يجوز أن يسمع العدد الكثير والجم الغفير، الذين لا يصح عليهم التواطؤ والتشاغر قولا يعتقدون خطأه وبطلانه، ثم يمسك جميعهم عن إنكاره وإظهار خلافه، بل أكثرهم يتسرع إلى ذلك ويسابق إليه، فإذا ظهر قول وانتشر، وبلغ أقاصي الأرض، ولم يعلم له مخالف، عُلم أن ذلك السكوت رضى منهم به وإقرار عليه لما جرت به العادة.

ولو لم يصح إجماع ولا ثبتت به حجة إلا بعد أن......».

الشرح:

إذًا هذا التوصيف الذي ذكره القاضي أبو الوليد -رحمه الله- بأنه إذا انتشر وبلغ أصقاع الأرض أو أقاصي الأرض ولم يُعلم له مُخالف بهذه الأوصاف التي ذكرها، لكن هل هذا يتحقق بعد عصر الصحابة -رضي الله عنهم- في الإجماع السكوتي، هل هذا يتحقق أو لا يتحقق؟ هذا محل النظر.

وإلا فإنه إذا قُدر عَلَى هذا التصوير ولهذا قلت لكم بأن المسائل الأصولية، وإن كانت تتصل بالمسائل العقلية إلا أنها ليست مسائل عقلية محضة، بل حتى أرفع المسائل الأصولية في العقليات هي لا تُعدُ من العقليات المحضة، حتى إذا سموها عقليةً محضة فإنها ليست عقلية، كقول بعض المتكلمين بالتحسين والتقبيح العقلي، فإن هذا ليس عقليًا محضًا، أي: بدليل العقل، بل إذا طرقوها في مسائل الأصول اتصلت ضرورةً بمسائل الشريعة.

المتن:

قال:

«ولو لم يصح إجماع ولم ثبتت به حجة إلا بعد أن يروى الاتفاق على حكم الحادثة عن كل واحد من أهل العلم في عصر الإجماع، لبطل الإجماع وبطل الاحتجاج به لاستحالة ورود ذلك في مسألة».

الشرح:

هنا ترى أن أبا الوليد -رحمه الله- جعل منتصره في الطريقة الثانية، أي أن جعل لتصحيحه للإجماع السكوتي جعل لذلك طريقتين:

الطريقة الأولى: قال: إن العادة تمنع أن ينتشر القول ولا ينكره أحد ولا يكون إقرارًا، هذَا هو كلامه الأول، وهذا الكلام مُحتمل لكنه مبني عَلَى إمكان وقوع هذه الصورة وهو أن ينتشر القول في أقاصي الأرض كما يقول.. إلى أخره.

الطريقة الثانية: وهو لا يلزمها هذَا القدر من الوقوع، هي طريقة نظرية، ولهذا الحُجية فيها لو سلمت تكون أقوى، وهو أنه يقول: لو لم يُقل بذلك لعاد عَلَى النقض في الإجماع الصريح لما؟ قال: لأن الإجماع الصريح لا يخلو بعضهم من السكوت.

المتن:

قال: **«إلا أن يروى الاتفاق عَلَى حكم الحادثة عن كل واحدٍ من أهل العلم في عصر الإجماع؛ لبطل الإجماع وبطل الاحتجاج به لاستحالة وجود ذلك في مسألةٍ من مسائل الأصول أو الفروع»**.

الشرح:

إذًا هنا ترى أن أبا الوليد أخذ هذَا باللزوم، وأنه لو لم يقل بذلك في الإجماع السكوتي؛ لبطل تصحيح الإجماع الصريح، وهذا خلاف المتفق عليه بين الأئمة خلا داود، في الإجماع بعد عصر الصحابة، وأما في عصر الصحابة فمتفق عليه حتى عند الظاهرية.

المتن:

قال: **«كما لا نعلم اليوم اتفاق علماء عصرنا في جميع الآفاق عَلَى حكم حادثةٍ من الحوادث، بل أكثر العلماء لا نعلم بوجودهم في العالم»**.

الشرح:

هذَا خلاصة الاستدلال وهو بيِّن، وهو أنه استدل بالأعلى عَلَى الأدنى؛ لاشتراكهما في وصفٍ واحد، فلما اشتركا في الوصف، قال: إن هذَا الوصف كما صح في الأول ولم يُبطله، أي: سكوت البعض في الإجماع الصريح ولم يُبطله لم يُبطله في الإجماع السكوتي، وسبق الإشارة إلى وجود الفروق بينهما.

والراجح أن الإجماع السكوتي عَلَى هذه التسمية المتجوز فيها أنه حُجةٌ في عصر الصحابة، وأما ما بعد عصر الصحابة فالنظر يقتضي طرده، أي: طرد كونه حُجة.

ولكن الوقوع وأوصاف الوقوع الممكنة يغلب عليها التعذر، فلما غلب عليها التعذر لم يُجازف عَلَى الشريعة بنصبه حُجةً بعد ذلك، لكثرة التعذر في انضباطه بعد عصر الصحابة، بمعنى: لو قال بعض التابعين قولًا ولم يُنقل عنهم مُخالفتهم في ذلك فهل لذلك وقائع؟ أن يقول القليل من التابعين قولًا ويسكت عامتهم، مع تفرق أئمة التابعين في الأمصار، هل لذلك وقوع؟ ثم لو قُدر لذلك وقوع هل يكون ذلك عَلَى سبيل الإقرار؟ إلى أخره.

مع أن الأصل في القواعد الشرعية والقواعد العقلية وهذ احتج به الشافعي، وجعله بعضهم هو مُستند الرأي الجديد عنده وعند من يُرجح أن هذَا هو الجديد من مذهب الشافعي كأبي المعالي وأبي حامد وأمثالهما.

الشافعي في الأم له كلام صريح يقول: "إنه لا يُنسب لساكتٍ قول"، فهذا هو الأصل في القاعدة الشرعية، والأصل في القاعدة العقلية.

لكن في عصر الصحابة مع اجتماعهم وتضافرهم قبل شيوع الفتنة، هذَا يدل عَلَى الإقرار، ولهذا تجد أن الأئمة كالإمام أحمد وأمثاله إنما تتبعوه في عصر الصحابة، وأما في عصر التابعين فليس لهم تتبع لمثل ذلك، وإنما قد يأخذون بقول العامة من التابعين إذا شذ بعضهم عنه، أو تركه بعضهم، هذَا معروفٌ عند الإمام أحمد وأمثاله.

أما أنه يأخذ بقول بعض التابعين عَلَى التجرد عَلَى معنى أنه من باب الإجماع السكوتي؟ أو من هذَا المعنى الذي يستعمله فهذا ليس كذلك، فكثيرًا ما احتج أحمد برأي بعض الصحابة، حتى بالواحد والاثنين من الصحابة، فيقول: فعله ابن عمر، وفعله عُمر، وهذا عمر، وقاله عُمر.

ويحتج بالعدد اليسير كالتسعة مثلًا والسبعة، كقوله في زكاة الحُلي في حق النساء احتج به عن سبعة من الصحابة، أي: أخذ بفتوى سبعة من الصحابة -أعني الإمام أحمد- مع أنك تعلم أن السبعة في جُملة الصحابة قليل، أليس كذلك؟

ولكن كلام الإمام أحمد -رحمه الله- ورضي عنه- صريح في ذلك؛ لأنه لما سُئل عن حُلي النساء قال: "لا زكاة"، هو عن سبعة من الصحابة، وكذلك قوله في الجوارب: "أنه يُمسح عليها" خلافًا للجمهور الذين لا يرون المسح عليها، مع أنه عنده لم يُحفظ فيه

حديثٌ مرفوع، والأحاديث الصحاح المرفوضة عن النبي -عليه الصلاة والسلام- إنما هي في المسح عَلَى الخُفين.

ويقول الإمام أحمد لما سُئل عن المسح عَلَى الخُفين قال: "فيه أربعون حديثًا عن النبي -صلى الله عليه وسلم-".

ويقصد بأربعين حديثًا، أي: أربعين وجهًا من الرواية الصحيحة، أربعين وجهًا وليس أربعين متنًا كما قد يتبادر، وإنما فيه أربعون حديثًا، أي: أربعين وجهًا من الرواية الصحيحة وليس أربعين متنًا، إنما هو عنده مُحكم الثبوت لكنه لم ير ثبوت ذلك في الجوربين، أي: الشُراب وما في مثلها.

لكنه يذهب إلى المسح عَلَى الشُراب -رحمه الله- وهو الراجح، المسح عَلَى الشُراب هو القول الراجح، وهو مذهب الإمام أحمد وكثير من أهل العلم.

لكن المقصود في القول الأصولي هنا في مجلسنا هذَا أن الإمام أحمد لما سُئل عن المسح عَلَى الجوربين قال: "قال تذهب إليه؟ قال: نعم، قيل: فما وجهه يا أبا عبد الله؟ قال: عن تسعة من الصحابة"، عمل بفتوى من؟ تسعة من الصحابة وعمل في الزكاة لحلي النساء بفتوى سبعة من الصحابة، وعمل في بعض المسائل بفتوى واحد من الصحابة، بحسب المسائل عنده -رحمه الله-.

فالمقصود: أنه يُجري ذلك كثيرًا في كلامه، لكن ما رأيناه يُجري ذلك في آحاد أقوال التابعين، إلا عَلَى سبيل الضيق الذي لا يجعله من باب حُجة، وإنما يقول: أقول كما قال فلان، وهو هنا ليس من باب الأدلة حتى لا ينظر أحد فيظن أن للإمام أحمد هذه الطريقة في من بعد الصحابة، كما ذكرها بعض المتأخرين من الحنابلة، لا، ما قاله أحمد في بعض

هذه المسائل هو اقتداء ببعض التابعين، اقتدى ببعض التابعين، فيقول: "كان عطاء يقول كذا، كان الحسن يقول كذا"، هذَا ما هو استدلال؟ هل هذَا استدلال عند الإمام أحمد يُناوِعُ بمثله؟ لا، استدلال لا يُنازع بمثله هذَا اقتداء.

والإمام أحمد يقتدي في بعض مضايق المسائل، يقتدي إذا ما انتظم له اقتداء يقتدي ببعض المحققين في بعض الأبواب، كعطاء في المناسك مثلًا فيقتدي ببعض كلامه، ويقتدي ببعض كلام الحسن، وله اقتداءات معروفة الإمام أحمد -رحمه الله-، لكن هذَا في باب الاقتداء ليس في باب الدليل.

أما في مثل مسألة زكاة الحُلي والمسح عَلَى الجوارب فهذا هو اقتداءٌ في المعنى العام للشريعة ولكنه من حيث تراتيب الأصول يُسمى من باب الدليل والحُجة، فيُفرق في هذه المسائل.

المتن:

قال: «**فصلٌ:**

إذا اختلفت الصحابة في حكمٍ على قولين لم يجز إحداث قول ثالث، هذا قول كافة أصحابنا وأصحاب الشافعي.

وقال داود: "يجوز إحداث قول ثالث"».

الشرح:

هذَا راجعٌ إلى مسألة الإجماع وهي أن الفروع، قالوا: إذا اختلفت الصحابة أو اختلف الصحابة وكلاهما سائغٌ في اللغة تقول: اختلف الصحابة أو اختلفت الصحابة كما عبر

المُصنف، إذا اختلفت الصحابة -رضي الله تَعَالَىٰ عنهم- عَلَى قولين؛ لم يجز بعد ذلك إحداث قول ثالث، أي: في عصر التابعين.

وكثير من أهل الأصول لا يجعل هذه المسألة خاصة بعصر الصحابة بل يقول: إذا اختلف التابعون عَلَى قولين لم يجز لمن بعدهم إحداث قولٍ ثالث.

والجماهير من الأئمة عملهم عَلَى ذلك، وهو عليه عامة المتقدمين، لا يُحدثون قولًا ثالثًا بعد الأول، وهذا الذي سُمي في أصولهم عند أصحابهم، ولهذا أصول الأئمة الأربعة عند أصحابهم تقول ذلك، بأنه لا يصح إحداث قول ثالث في المسألة، وقال بعضهم كداود بأن ذلك يجوز؛ لعدم وجود الإجماع.

من قال بأنه لا يصح قال: إنهم لما اختلفوا عَلَى قولين صار الحقُ دائرًا بينهما، فإذا جاء القول الثالث فإما أن يُقدر حقًا أو لا يُقدر، فإن قُدر حقًا لزم أن يكون الحق قد فات عَلَى أهل القرن الأول، ويدخل في ذلك عصر الصحابة أو من بعدهم من القرون الفاضلة، وهذا متعذرٌ في الشريعة، فإن النبي -عليه الصلاة والسلام- تواتر عنه قوله: **«لا تزال طائفة من أمتي عَلَى الحق ظاهرين»**، فلا يقع في عصر أن يضلوا عن الحق ثم يكون القول الثالث هو المُسمي له.

وهذا القول هو المتجه في قواعد الشريعة وقواعد النظر، وأما ما علل به بعض الظاهرية فإنما عللوا بأنه ليس إجماعًا وهذا ليس بتعليلٍ قائم؛ لأن كونه ليس إجماعًا إذا قُدر سلامته، أي: أن القولين لا يُعدان إجماعًا عَلَى انحصارهما، إذا قُدر سلامته فعدم كونه إجماعًا لا يمنع قيام القول به بوجهٍ آخر لا يُسمى عَلَى أصلٍ آخر لا يُسمى عَلَىٰ أصلٍ آخر لا يُسمى إجماعًا.

فهذا عَلَى كل حال هو الطريق المُعتبر؛ لأنه لو قُدر أن القول الثالث يكون صحيحًا للزم لزومًا ضروريًا من جهة الوقوع أن يكون الحق فات القرن الذين سلفوا سواءً الصحابة أو من بعدهم، وهذا متعذر في الشريعة، بما دل عليه صريح القرآن والسُّنة: **﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران:١١٠]**.

وفي مثل قول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩]، ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾[النساء:٨٣]**.

وفي السُّنة أصرح من ذلك، وهو الأحاديث المتواترة: **«لا تزال طائفة من أمتي عَلَى الحق»**، وهي مُخرجة في الصحاح والسُّنن والمسانيد كما هو معلوم.

بعض أصحاب الشافعي وغيرهم ولد طريقةً مُفصلة في هذه المسألة، بين النفي والإثبات، فقال: "إذا كان القول الثالث عَلَى قدرٍ مُشترك لا يرفع القولين فإنه.."، يعني إذا أخذ بعض وصفه أو بعض معناه أو بعض حُكمه من القول الأول، وأخذ بعض حكمه من القول الثاني؛ فصار ليس غريبًا عنهما أو أجنبيًا عن مادتهما، وإنما هو مركبٌ منهما فيصح وإلا لم يصح.

وهذه طريقة ذكرها بعض الكبار من الشافعية كابن خُزيمة وجرى عليها اختيار بعض الشافعية وبعض النُظار من بقية المذاهب، ولكنها بعيدة من جهة الوقوع على تراتيب الشريعة وإن كانت من حيث النظر قد تُجوز لكنها بعيدة.

والصحيح: أنه إذا عُلم أن الخلاف دار بن قولين لم يجز الانفراط بقولٍ ثالث بعد مُضي العصر الأول؛ لأن القول الثالث هذا لا يُمكن أن يكون صوابًا إلا عَلَى تقدير أن القولين

السالفين كانا عَلَى ضلالةٍ أو خطأ عن الصواب، وهذا متعذرٌ عَلَى جُملة علماء المُسلمين في عصرٍ من العصور ولاسيما في العصر الذي ذكره المُصنف هنا وهو عصر الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- فهذا بالغُ التعذر.

بعضهم استدل لوقوع ذلك ببعض الوقائع في عصر التابعين التي خالفت ما كان عليه الصحابة، وهذا قالوا: وقبلها المُسلمون ومضت بها سُنتهم هذا ليس كذلك، هذه من الأمور المتعلقة بالمصالح المُرسلة، والمصالح المُرسلة تتغير، والبحث هنا في ترتيب أصول الأحكام، وأما المصالح المُرسلة فإنها قد تتغير، فوقع في عصر التابعين ما لم يكن في عصر الصحابة هذا صحيح، لكن هذا في باب المصالح المُرسلة وهي مُختلفة عن ما نحن فيه.

المتن:

قال: «**والدليل على ما نقوله: أنهم إذا أجمعوا على قولين فقد أجمعوا على أن ما عدا القولين خطأ، وإنما اختلفوا في تعيين الحق في أحدهما ولم يختلفوا في أن ما عداهما خطأ، فمن قال بغيرهما فقد صوب ما أجمعت الصحابة على أنه خطأ**».

الشرح:

إذًا هذا هو الاستدلال الظاهر في النظر، وبناء المسألة عَلَى مثل هذا الاستدلال الذي ذكره المُصنف -رحمه الله-، هو البناء الرفيع في الشريعة وطرق الاستدلال، وإنما نقول ذلك أو يُقال ذلك؛ لأن بعض النُظار لما انتصر لهذه المسألة بمثل ما قرره المُصنف من القول، فإنك تعلم أن هذا هو الذي عليه السواد من أهل الأصول من سائر المذاهب من الفقهاء والمتكلمين.

لما انتصروا لذلك بعضهم بناها عَلَى أصولٍ من علم الكلام، فهذا يُفرق فيه، فإذًا إذا قيل: ما مبنى هذه المسألة؟ قيل: مبناها عَلَى مثل هذا الاستدلال الذي ذكره القاضي ونظائرها، أي: وما في مادته.

ولا يصح أن تُبنى هذه المسألة من جهة لزوم هذا الحكم، وهو أنه لا يصح إحداث القول الثالث في المسألة، تُبنى عَلَى أصولٍ بعيدةٍ عن هذا المناط تُخالف أصول الأئمة من جهة مسائل أصول الدين.

فإن بعض النُظار من قدماء المتكلمين الذين ذكروا هذه المسألة، وحتى من متكلمة أهل الإثبات بناها عَلَى مثل هذه الأصول، مثل ماذا؟ مثل أن المُصيب يكون واحدًا أو لا يكون واحدًا، فهذه مسائل يجعلونها مُتصلة بمسائل من علم الكلام متسلسلة من مسائل علم الكلام.

فإذا رُدت هذه المسألة إلى هذه الأصول الكلامية لم يتجه هذا الاستدلال، وأما إذا رُدت إلى مثل هذه المقتضيات الشرعية فهذا طريقةٌ في الاستدلال بيِّنةٌ ظاهرة.

المتن:

قال: «**فصلٌ:**

ويصح أن ينعقد الإجماعُ عَلَى الحكم من جهة القياس في قول كافة الفقهاء..».

الشرح:

ولذلك لم نر أئمة التابعين بحثوا مسألةً بقولٍ ثالث عن قولين سلفا للصحابة، ولم نر من بعدهم من تابعي التابعين بحثوا بقولٍ ثالث في مسألةٍ سلف للتابعين فيها قولان، لم

يبحثوا ذلك من حيث الوقوع، يعني إذا تتبعت المسائل مما يدل عَلَى استقرار هذه الطريقة عندهم.

المتن:

قال: «**فصلٌ: فصل:**

يصح أن ينعقد الإجماع على الحكم من جهة القياس في قول كافة الفقهاء، وذهب ابن جرير الطبري إلى أن ذلك لا يصح وجوده، ولو وجد لكان دليلا.

وقال داود: "لا يصح ذلك وهذا مبني عنده على أن القياس ليس بدليل"، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى».

الشرح:

المُصنف -رحمه الله- القاضي أبو الوليد هو من المُحققين كما تعلم، ولكن يُنبه في كلامه إلى أن في كلامه في الأصول تجوزًا في توسيع الأقوال التي ينتصر لها، فقد يُضيف بعض الأقوال إلى سلف هذه الأُمة في كلامه وفي كُتبه، وقد يُضيف بعض هذه الأقوال إلى جُملة الفقهاء وهذا يقع في كلامه متوسع -رحمه الله- في إطلاق الأقوال، خاصة إذا أطلق الأقوال المُجملة يعني لم يُسم مذهبًا، فإذا سمى مذاهب تتبع وإن كان التحقيق في ذلك نسبي عند الجميع، حتى عند أصحاب المذهب نفسه إذا حكوا مذهبهم يختلفون هل هذا المذهب أو ليس هذا المذهب، هذا شأنٌ يسير، لكن المقصود بالتنبيه ليس هذا، هذا لا يتناهى في جميع المؤلفين ما من أحد إلا ويُراجع في شيءٍ من ذلك من قبل أصحابه.

لكن المقصود أن أبا الوليد يُطلق عبارة كقوله هنا: «**ويصح أن ينعقد الإجماعُ عَلَى الحكم من جهة القياس في قول كافة الفقهاء**».

هنا قوله: «**في قول كافة الفقهاء**». نقول: فيها تجوزٌ من الشيخ أبي الوليد -رحمه الله-، فإن هذا ليس هو قول الكافة من الفقهاء، لو قصره عَلَى بعض الفقهاء أو قصره عَلَى المتأخرين أو قيده بما يُفسره عن هذا الإطلاق الذي فيه جُملة وفيه عموم لكان أولى.

وإنما يُقال ذلك لأن الجماهير من الأئمة يرون أن الإجماع لا ينعقد إلا عَلَى دليل، أي: عَلَى خبر من الكتاب والسُنة، وأما أن ينعقد الإجماع ويكون هو الإجماع الصريح، فإن الكلام هنا ليس في الإجماع السكوتي، هو الآن يذكر أحكام الإجماع الصريح.

أما أن ينعقد الإجماع الصريح ويكون المُستند لهذا الإجماع أو تقول بعبارةٍ أوضح: في البيان، ولا يكون لهذ الإجماع من الخبر مُستند، وإنما يكون مُستند هذا العين من الإجماع هذا العين من القياس، أو هذه الأعيان من القياس، هذا وصف المقصود: أن ينعقد الإجماعُ الصريح ولا يكون لهذا العين من الإجماعُ الصريح شيءٌ من الخبر يستند له، أي: يكون مستندًا له وإنما يكون مُستنده ماذا؟ قياسًا أو أقيسة، فيكون المُستند للإجماع الصريح انحصر عن الخبر بالقياس.

هذا عليه كافة الفقهاء أما المتقدمون فليس كذلك، بل يكاد أن يكون هذا القول مُحدثًا عند المتقدمين، والإجماع عندهم مُبينٌ لحكم النص وليس منشئًا للحكم، الإجماع مُبين وليس منشئًا للحكم؛ لأن الإجماع إنما هو كلام الناس، وإنما هو قول الناس.

ولكن لما كان أولئك الناس الذين هم بآحادهم لا عصمة لهم بالإجماع، لما كانوا من أهل العلم بهذه الشريعة ومعرفة بابها وخبرها، ومعرفة الكتاب والسُّنة، وطريقة تحصيل الأحكام منهما، ثم تواطأوا إجماعًا -وهم أئمة اجتهاد- ثم تواطأوا إجماعًا عَلَى حكمٍ منها،

عُلم أن المحل الُمجمع عليه هو في خبرها الذي هو الكتاب والسُّنة، هو في خبرها وخبر الشريعة أو ما يُقال: نصُ الشريعة هو الكتاب والسُّنة.

وأما أن يكون ذلك منفكًا عن خطابها وبيانها ولفظها، وإنما حُصل بوجهٍ من القياس فهذا لا يكون كذلك وليس له مثال، وإن كان كثيرٌ من أهل الأصول المتأخرين من أهل النظر من أصحاب الأئمة الأربعة يقولون بصحة ذلك، ولما أرادوا تصحيحه لم ينظروا في الاعتبار الأول، أو لم يُقرروا لاعتبار الأول ولم يُقرروه ثم يُجيبون عنه لأنه لا جواب عنه.

وإنما اعتبروا ذلك بما؟ قالوا: إن الإجماع له مُستند، وإنا قد صححنا القياس دليلًا أليس كذلك؟ قالوا: فلما صح دليلًا في الشريعة صح أن يكون ماذا؟ صح أن يكون مُستندًا وإلا عاد عَلَى كونه دليلًا في الشريعة بالنقض، وإلا عاد عَلَى كونه أي: القياس دليلًا في الشريعة بالنقض.

قالوا: فطرد كونه دليلًا صحيحًا في الشريعة وقد قُرر ذلك خلافًا لأرباب نُفاة القياس من الظاهرية، قالوا: فلما نُصب دليلًا شرعيًا صحيحًا صح أن يكون ماذا؟ هو الُمستند للإجماع.

قالوا: لأن هذا الإجماع هو في ذاته من أحكام الشريعة، وبعضهم قد يتنزع انتزاعًا أخص فيقول: إن الإجماع هنا الذي - أنا ترى أستقرأ الطريقة ثم نذكر ما قد يرد عليها-.

بعضهم يقول: حتى لو قيل: بأن هذا ليس التصحيح لأصل دليل الإجماع، فإنما هو يقع من حيث الوقوع في أعيانٍ من الإجماع، وأعيان الأجماع أحكام، كما أن هذه الأعيان صحت بالقياس ابتداءً فيصح أن تكون بالقياس شاهدًا.

يعني الإجماع المُعين هل هو إجماعٌ كلي أو جزئي؟ جزئي، يعني مسألة مثلًا في الطهارة، أو مسألة مثلًا في الجنايات أو مسألة في الكفارات، هذه المسألة المُعينة التي جاء فيها الإجماع، يقولون: إذا قيل: مُستندها القياس، قالوا: كما صح القياس أن يكون مُستندًا لهذه المسـألة بذاته، فيصح أن يكون شاهدًا لأن يكون مُستندًا لم؟ أن يكون مُستندًا لدليلها.

فكما قُبل تفرده بها، كما يُقبل تفرده أي: تفرد القياس بالحكم بها، لو لم يكن فيها إجماع فكذلك إذا حصل فيها إجماع فجاء القياسُ يوافق هذا الإجماع ويُصدقه، فجاء القياس ماذا يفعل؟ شاهدًا مُستندًا.

قالوا: فلما كان بتفرده مقبولًا، فلا أن يكون بها بكونه شاهدًا من بابٍ أولى، وهذه بعض الطُرق التي يعلو فيها البعض بالأولى فيما لم يكن كذلك في نفس الأمر، والصحيح: أن الإجماع لا يكون مُستندهُ القياس عَلَى هذه الصفة التي بين يدينا.

ولكن فرقٌ بين ذلك وبين أن تقول: بأن المسائل التي فيها إجماعٌ صريح يقع من مستندها أو من جُملة مُستندها، مما يستدل به أهل الاجتهاد يذكرون له ماذا؟ يذكرون في جملة المُستند ماذا؟ القياس؛ ولهذا من يريد أن يُثبت أن القياس مستندٌ للإجماع يستدلون ببعض المسائل التي ذُكر فيها القياس في موارد الإجماع وليس فيها نص، فيتوهم من ينظر في ذلك أن هذا من المسائل التي مضت واستقرت وأطبق عليها العلماء مع أنه لا نص فيها، وإنما المُعتبر في مُستند الإجماع هو القياس، والأمر ليس كذلك.

فإن قيل: فهنالك أعيانٌ من المسائل معروفة عند العلماء والفقهاء، قيل: هذا صحيح وهي كثيرة، ولكن يجب أن يُتفطن إلى أن هذه المسائل، وإن ذُكر فيها القياس ورُجح عند

من يستعمله فيها، وقد يكون راجحًا في نفس الأمر، إلا أنه لا يكونُ هو المُستند المُبين للحكم، وإنما يكون من جُملة ماذا؟ من جُملة المُستند أو من جُملة الدليل.

كما أنه في المسائل التي فيها نصٌ صريح ألا يقعُ فيها أن يكون لها دليلٌ مُصاحب أو شاهدٌ مُصاحب من كلام الصحابة أليس كذلك؟ ولها شاهدٌ مُصاحب من موافقة القياس، ولها شاهدٌ مُصاحب بمعنى يتوارد عليها جُملة أدلة.

لكن هل يكون أصل هذا الدليل هو كلام بعض الصحابة أو ذلك القياس الذي استُعمل؟ الجواب: لا، وإن كان صحيحًا، لكن قد تأخذ المسألة رتبةً عند القائل بها، وقد ينعقدُ عليها الإجماع وفيها أقوالٌ للصحابة؛ ولهذا قد يُقال: وهذه المسألة المُجمع عليها الدليل عليها الكتاب والسُّنة، ويُستدل بعد ذلك بأدلة مُفصلة، لكن هل المُستند انحصر في القياس أو في أقيسةٍ مُعينة بحيث يُقال: إن القياس هو مُستند الإجماع؟ هذا ليس له مثال في الصحيح.

والصحيح: أن القياس لا يكون مُستند للإجماع؛ لأن الإجماع حتى في النظر الإجماع الصريح قطعي أليس كذلك؟ والقياس ظني، وفي القواعد يقولون عند مُحققي أصحاب النظر وإن كان بعضهم نازع فيها، يقولون: إن القطعي لا يتولد من الظني، وحتى من يقول بتولده يقول: إنه يتولد بالتركيب، يعني من جُملة الظنيات، لكن هنا لا يوجد جُملة ظنيات بل هو الظني المحض وهو القياس، القياس هنا هو ظنيٌّ محض يعني ليس جُملة من الظنيات التي تؤول بمجموعها وتركيبها إلى القطعي، فلا يتولد القطعي من الظني.

والصحيح في ذلك: أن الإجماع لا ينعقدُ إلا عَلَى خبر، لا بد أن له مُستند، لا بد أن له مُستندًا من الكتاب والسُّنة ويُصاحب ذلك مُطابقة القياس أو نحو ذلك هذا واسع وكثير.

والغالب عَلَى مسائل الإجماع في فروع الشريعة أو الكثير فيها عَلَى أدنى الأحوال أن الإجماع فيها يُصاحبه القياس، لكنه ليس هو المُستند الناصب والموجب للإجماع، وعلى هذا فالراجح في هذه المسألة أن القياس لا ينتصب دليلًا ومُستندًا للإجماع، وإنما يصح أن يكون من الشواهد، وهذا الذي عليه مُضي المسائل، وهذه الطريقة التي عليها المتقدمون من السلف.

المتن:

قال: «**باب [الكلام في معقول الأصل].**

قال: قد ذكرنا أن أدلة الشرع على ثلاثة أضرب: أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال».

الشرح:

وهذه المسألة التي سلفت تُنبه الباحث إلى أنه قد يكون في كلام بعض الفضلاء والمُحققين من أهل الأصول، لقوة هذه المسائل كما أسلفنا من جهة أنها من المُشتركات، فيكون الاستقراء والتحرير فيها مع الاختصار في الكتب أحيانًا وغير ذلك، قد يفوت ما يفوت وهذا لا يخلو منه أحد، ولا يسلم منه أحد.

أن يتبصر الناظر في كلام الأصوليين إلى أن المسألة إذا ذُكرت عَلَى ثلاثة أقوال لا يُطبق عليها هنا ماذا؟ المسألة التي قبل قليل، أنه لا يجوز إحداث قول ثالث، فيقول: إن أبا

الوليد ذكرها عَلَى ثلاثة أقوال: قول الكافة، وقول ابن جرير الطبري، وقول داود بن علي فلا يُحدث قولٌ ثالث، لا، هي أوسع من ذلك.

لكنهم يُجملون ويُفصلون؛ ولهذا تجد أن الباجي في بعض كلامه يُفصل من الأقوال عَلَى مسائل ذكرها في الإشارة، بأقوالٍ أوسع مما عدها في الإشارة، وكما أسلفت أن بعض العلماء كذلك في مسألة الإجماع السكوتي لما عددوا الأقوال فيها.

المتن:

قال: «**باب [الكلام في معقول الأصل].**

قال: قد ذكرنا أن أدلة الشرع على ثلاثة أضرب، قال: أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال، وقد مر الكلام في الأصل والكلام ها هنا في معقول الأصل، وهو ينقسم على أربعة أقسام: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، والحصر، ومعنى الخطاب، فأما لحن الخطاب».

الشرح:

هذه المُقدمة من المُصنف -رحمه الله- ربط فيها كلامه الذي ابتدأه في أوائل الكتاب، فإنه في أوائل الكتاب بيَّن أن أدلة الشرع عَلَى ثلاثة أضرب، وهو اتخذ طريقة فيها تركيب من الجمع بين باب الأدلة وباب الدلالات، وإن كان هذا التركيب ليس تركيبًا تامًا، لكنه ركب هو الكلام في الأدلة عَلَى الكلام في الدلالات، ولهذا ما عقد المُصنف للدلالات فصلًا، بل ترى أنه تكلم عن العام والخاص والمُطلق والمُقيد في الخبر أليس كذلك؟

وهنا أيضًا تكلم عن معقول الأصل وسيرده إلى الخبر، هو إنما يتكلم عن لحن الخطاب وفحوى الخطاب إلى أخره في تطبيق ذلك عَلَى الأخبار، وهذه الطريقة طريقة بديعة وهي تُفيد متانة التطبيق عند استعمال ذلك عَلَى الفقه.

تُفيد متانة التطبيق وهو عدم فصل الأدلة عن الدلالات، مع أنه يعلم -رحمه الله- أنها من حيث الماهيات فيها انفصال، وهذا هو الذي جعل السواد من أهل الأصول يفصلونها ويُميزونها، لكنه هو أراد طريقة التركيب وهذا هو الصحيح، لماذا نقول: هو الصحيح؟ يعني هو الصحيح في الاستصحاب، وأما طريقة التأليف فلكلٍ طريقته، لكن هو الصحيح في الاستصحاب لما؟

لأنك إذا قلت: العام، فلا تريد العام عَلَى تطبيق خطاب أهل اللغة، وإذا قلت: الخاص فلا تريد الخاص عَلَى خطاب أهل اللغة، وإذا قلت: الأمر والنهي مثلًا في إفادة الأمر للوجوب أو التكرار أو الفورية؛ فإنك لا تُريد ذلك عَلَى محض الأمر في اللغة، ولهذا يُضيق ذلك من يأتي في باب الأمر فيقول: "مثل: إذا قال السيدُ لعبده"، هذا فيه تضييق؛ لأنهم أجروه عَلَى جهة اللغة، وأجروه عَلَى جهة العلو النسبي وهو علو السيد عَلَى عبده، هذه ليست هي طريقة فهم مقصد الأمر في الشريعة.

مقصد الأمر في الشريعة لا يؤتى من هذا الباب، مثل ما يستعمل ذلك أبو حامد -رحمه الله- في المُستصفى وفي بعض كتبه، فبناها عَلَى طريقة من اللغة وطريقة من العقل؛ لأن أبا حامد عنده هذا المنهج أنه لا بد أن يبدأ إما بطريقة من اللغة تُدخله عَلَى باب الشريعة أو بطريقة من العقل تُدخله عَلَى باب الشريعة.

ولكنه زاد في هذا المنطق حتى غلا فيه -رحمه الله- بمثل هذه الطُرق، والصحيح أن خطاب الشريعة هو من اللغة ابتداءً، ولا يُتعرفُ عليه لغةً بكلام بعض العرب الذي يُصار إليه بعد ذلك في فهم كلام الشريعة، وإنما كلامُ النبي -صلى الله عليه وسلم- المحفوظ عنه نصًا، أو ما هو أبلغ من ذلك وهو ما جاء في القرآن هو الذي جاء في كلام العرب، وعليه كل ذلك عَلَى فصاحة كلام العرب.

الشاهد أن أبا الوليد استعمل هذه الطريقة وهي طريقةٌ راجحةٌ في استجلاب حُسن التطبيق من جهة تطبيق علم أصول الفقه عَلَى علم الفقه أو بعبارةٍ أقصد وأحرى من جهة تطبيقه علم أصول الفقه عَلَى فهم القرآن والسُّنة؛ ولهذا أجرى -رحمه الله- في كتابه كثيرًا من الاستدلال بالآية والحديث وهذا من امتياز كتابه -رحمه الله-، ولاسيما أنه عارفٌ بالحديث فهو من أهل الحديث، أي: من حُفاظ الحديث وله عنايةٌ بالرواية والسُّنة معروفةٌ عند المالكية وغيرهم.

(٣٠)

فينعقد هذا المجلس في الثلاثين من الشهر الرابع من سنة أربعٍ وأربعين وأربعمائةٍ وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-، لشرح كتاب الإشارة للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي المالكي -رحمه الله-.

وكنا أتينا على قول المُصنف: **[باب الكلام في معقول الأصل]**.

المتن:

قال الإمام الحافظُ أبي وليدٍ الباجي في كتابه **[الإشارة في معرفة الأصول]**.

قال: «**باب [الكلام في معقول الأصل]**.

قال: قد ذكرنا أن أدلة الشرع على ثلاثة أضرب، قال: أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال، وقد مر الكلام في الأصل والكلام ها هنا في معقول الأصل، وهو ينقسم على أربعة أقسام: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، والحصر، ومعنى الخطاب، فأما لحن الخطاب».

الشرح:

إذًا هذَا الوصف الذي وصفه المُصنف كما سبق الإشارة له، إلى أنه تركيبٌ بين الأدلة والدلالات، وهذه الطريقة فاضلة في طريقة الاعتبار بالتطبيق عَلَى نصوص الشريعة أو عَلَى جُملة الفقه المأخوذ والمُستنبط منها هذَا سلف الإشارة له.

ثم هنا إشارةٌ أخرى قبل النظر في الأوصاف التي ذكرها والأسماء التي ذكرها، وهو أن هذه الألقاب التي سماها وهي لحن الخطاب وفحوى الخطاب إلى أخره، هذه مقولةً عند أهل الأصول في توصيف دلالات خطاب الشريعة.

فإنهم يذكرون أن دلالات خطاب الشريعة الذي جاء في القرآن والسُّنة أنه عَلَى درجات، ثم هذه الدرجات يجعلون لها ألقابًا، وهذه الألقاب شائعة عند جميع الأصوليين بلا استثناء، فما من أحدٍ من أهل الأصول إلا وسمى ألقابًا وسمى أسماء في ذلك، وهي في الجملة عَلَى وجهين منطوقٍ ومفهوم.

هي في جملتها من حيث القسمة المقولة باعتبار تجريد النظر هي: إما أنها تعود إلى المنطوق، وإما أنها تعود إلى المفهوم، وعامة الدلالات التي ذكرها الأصوليون سواءً في كلام أوائلهم كالإمام الشافعي أو من بعد ذلك من فقهائهم ونظارهم هي دائرةٌ عَلَى هذين النحوين أو عَلَى هذين الوجهين: وهما المنطوق والمفهوم.

وإن كان بعضهم قد لا يُسمي في طريقته المنطوق والمفهوم كاصطلاح، وإنما المقصود أنه من حيث تجريد النظر هي إما أنها عائدةُ لوجهٍ من المنطوق، وإما أنها عائدةٌ إلى وجهٍ من المفهوم.

فإذا عادت إلى وجهٍ من المنطوق فهي متصلةٌ باللغة، وإذا عادت إلى وجهٍ من المفهوم بوجهه العام هنا الآن حتى نتصور الدلالات عَلَى نظامها؛ لأن الاصطلاح فيها لم ينضبط بوصف، فما من أحد إلا وله ذكرٌ لهذه الاصطلاحات يتفقون تارة ويختلفون تارة.

هذه مُقدمة ما نُشير إليه الآن مقدمة مُهمة في تصور الدلالات، أنها دائرة بين منطوقٍ ومفهوم، وليس هو المنطوق الاصطلاحي الخاص والمفهوم الاصطلاحي الخاص، وإنما

منطوق، أي: متصل باللفظ، أو مفهوم وهو ما يكون متصل بوجهٍ من الاعتبار مع الاشتراك في اللفظ، فإذا كان المنطوق فهو اللفظيُ المحض، فهو المأخوذ من دلالة اللفظ المحضة، ولا يحتاجُ إلى اعتبار وإن كان الإدراك العقلي الكُلي يُقارنهُ.

وأما النوع الثاني وهو المفهوم، فهذا يتصل باللفظ ولكن جوهره هو الاعتبار الذي لا يكون الإدراك الكلي يُقارنه ضرورةً، الدلالات دائرةٌ بين هذين النوعين، ثم في تسميتها يُسمونها بألقابٍ كثيرة كما سيأتي، ولكن من الفاضل أن يكون هنالك تصورٌ لهذه المُقدمة لأهميتها، وهي أن الدلالات دائرةٌ بين وجهين أو بين نوعين:

النوع الأول: هي المنطوق، وحتى نُبعدها عن الاصطلاح لئلا ينجر بذهني إلى المنطوق الخاص والمفهوم وأقسامه المختصة نقول: المنطوقات والمفهومات، حتى ينجر الذهن إلى متابعة الاصطلاح وينفك.

المنطوقات يكون الاعتبار فيها باللغة، وإن كانت حتى لا يُنقض هٰذَا الوصف، وإن كانت لا تنفك عن الإدراك العقلي الكلي، فهذا لا يؤثر في كونها لغويةً، وإلا هي لا تنفك مثل ماذا؟

مثل إذا قيل في قول الله سبحانه: **﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء:٢٣]**، بأن هذا يكون نهيًا عن الضرب وما فوقه إلى أخره، فهذا من باب المنطوق الذي المعتبر فيه اللغة، فإن قيل: فالعقل قضى به قيل: هذا هو الإدراك العقلي المُقارن الذي هو مُقارنٌ كليٌ لمثل مادته لا ينفك عنه، لكنه لم يحتج إلى اعتبارٍ عقلي واستدلالٍ خاص يحتاجُ إلى بناء المقدمات والنتائج التي قد يُنازعُ عليها أليس كذلك؟ ولهذا يُدركهُ كل أحد، كل من سمع الخطاب أدرك أن النهي لا يُقصر عَلَى قوله: "أف"، بل عَلَى كل ما يُنافي

ذلك، أي: ينافي قدر البر والإحسان إليهما المذكور في قوله: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ **[الإسراء:٢٣]**.

فهذا الاتصال العقلي أو المُقارن العقلي ليس هو المؤثر في نفس الأمر، وإنما هو ضرورةٌ لمدارك الخطاب كله حتى بديهي الخطاب الذي يقع فيه الجواب فإنما يُدركه الإنسان بعقله.

ولذلك يُقال: إن هذا المنطوق لغوي في استعماله، يعني الجهة التي تحتاجُ إلى تتبع في باب المنطوقات هي جهة اللغة، أما الجهة العقلية فهي جهةٌ ساكنة موجودة ولكنها ساكنة يستوي في إدراكها العالي والنازل، والبليغ النظر والقاصر النظر.

وأما النوع الثاني وهو باب المفهومات، فهذه يُعتبر فيها بجهة اللغة ولا بد لأن الاتصال إنما يكون باللغة المفهومة، ولكن المعتبر المؤثر فيها هو المدرك العقلي، أو الاعتبار.

والاعتبار هنا يتصل بالمدرك العقلي مع نظامه في الشريعة، كما إذا قيل: هذا مُعتبرٌ في استقراء الشريعة وإن لم يكن لازمًا في الاستقراء العقلي، وعكسهُ كذلك فقد يقع في الاعتبار بالاستقراء العقلي ما لا يكون مُعتبرًا في استقراء الشريعة، فإن الاستقراء العقلي لا يطرد في الشريعة وعكسه كذلك.

وإن كان أصل الاستقراء صحيحًا لكن لا تلازم بين هذا وهذا، إذا تصورنا هذا المدخل لهذا النوع من الاستدلال بالخطاب؛ فإنك تعلم أن الخطاب يُرادُ به هنا هو كلام الله ورسوله -عليه الصلاة والسلام-، فهذه الآيات في كتاب الله التي فيها أحكام هذه الشريعة العلّية، وهذه الأحاديث التي جاءت عن رسول الله من سُننه وأقواله وأفعاله

وتصرفاته، يؤخذ منها الاستدلال، حتى من أفعاله -عليه الصلاة والسلام-، فإن الفعل له دلالة تحاكي دلالة القول، وقد تكون أبلغ من دلالة كثيرٍ من الأقوال كما هو معلوم.

فإن هذا الأخذ من السُّنة والكتاب يكون عَلَى درجاتٍ من الدلالات، وهذا الذي عُني أئمة الأصول وعلماء الأصول -رحمهم الله- ببيانه، ولما كانوا متفقين عَلَى أنه درجات وليس درجةً واحدة صاروا يجعلونه عَلَى هذه الألقاب وعلى هذه الأسماء ليُميزوها، وصاروا يقولون: فحوى الخطاب، ودلالة الخطاب، ولحن الخطاب إلى أخره.

فهذه الألقاب إذا تتبعتها في كلام الأصوليين وجدتها كثيرة، وهي عند التقسيم والتوليد كثيرة، وتزيد عما ذكره الُمصنف كثيرًا، ولاسيما إذا ألحقت بها ألقاب العام والخاص والتخصيص والتقييد إلى أخره زادت أكثر؛ لأن المسائل إذا قيل: كم عددها؟ قيل: لا يكون من الحكمة أن تقول: إن عددها كذا؛ لأنها اصطلاح أليس كذلك؟ والاصطلاح يقصر ويُفصل، فلا يكون من الحكمة العلمية أن تقول: إن عددها كذا أو يجب أن تكون كذا أو ينبغي أن تكون كذا، بل المقصود ليس العدد حتى يُقصر فيه أو يُزاد.

وإنما المقصود هو تحصيل المقاصد الأصولية الموصلة لفهم خطاب الشريعة، وإلا العدد في التسمية الذي قد يستقرأه من يستقرأه فهذا ليس فاضلًا في ذاته، ولهذا قال بعض الكبار من الُمحققين من علماء الشافعية -رحمهم الله- يقول: أدركت بعض الأكبر يقولون: إن مسائل أصول الفقه هي عَلَى نحو ثمانمائة مسألة.

ثم يقول هو -مع أنه يقول: أدركت بعض الأكابر يقولون: إن مسائل أصول الفقه هي عَلَى نحو ثمانمائة مسألة-، ثم يقول هو: "وهي إلى الثمانية آلاف مسألة أقرب"، ثم يقول

عن استقرائه وترتيبه هو: وهي إلى الثمانية آلاف أقرب، قال: بل تزيد عن الثمانية آلاف إذا استعملنا فيها طريقة التوليد.

هل لما قال: إنها إلى الثمانية آلاف يكون أولئك الذين قالوا: إنها الثمانمائة، هل أنهم فاتهم هذه السبعة آلاف وما زاد؟ ليس كذلك، إنما نذكر هذا: لئلا يكون القصد إلى تقصي الألقاب من جهة العدد.

المقصود: فهم الامتيازات، ما هو الفرق بين لحن الخطاب وفحوى الخطاب، هذا مقام.

المقام الثاني: أن علماء المذاهب في الجُملة صار لكل مذهب قدرٌ مُشترك معروف، صار في المذهب المالكي قدرٌ مُشتركٌ معروف، وفي مذهب الأحناف قدرٌ مُشتركٌ معروف، وفي مذهب الحنابلة والشافعية قدرٌ مُشتركٌ معروف، وما من مذهبٍ إلا وعندهم من ألقاب هذه الدلالات وأسمائها ولاسيما الأسماء المشهورة قدرٌ مُشتركٌ معروف، وأطرد المذاهب في ذلك هو مذهبُ الحنفية، أطرد المذاهب في الإقامة عَلَى اصطلاح الدلالات وانتظامها بين أئمتهم وفقهائهم هم الأحناف، هم أطردُ المذاهب.

وأما من بعدهم وهم بقية المذاهب فعندهم تنوعٌ كثير، هذا لا يؤثر عَلَى الترجيح الفقهي، وإنما يجعل الناظر في غير كلام الحنفية يترفق في عدم طرد ذلك عَلَى عموم أهل المذهب، هذا هو المقصود.

وله بعض الثمرة الأخرى لكنه لا يؤثر عَلَى الترجيح الأصولي فضلًا عن الترجيح الفقهي؛ ولهذا يشتهر عند الجمهور من أهل المذاهب لقبًا لهذه الدلالات مثل: دلالة النص، فتجد أنها عند الجمهور عالية وبليغة، ولكن عند الأحناف النص ليس هو العالي

ويجعلون العبارة أعلى من النص، هذا مشهورٌ عند كثيرٍ من علماء الحنفية يُقدمون العبارة عَلَى النص.

فالتفريق بين هذه الاصطلاحات ومعرفة الفروق هذا من العلم الفاضل، لكنه ليس نهاية المقصود، وليس هو بعبارةٍ أفصح ليس هو غاية المقصود، أن تُفرق بين هذه الاصطلاحات بين المذاهب وإن كان لا بد منه، ولكن المقصود الجوهر هو أن تعرف أن خطاب الشارع في الكتاب والسُّنة عَلَى درجات، وأن هذه الدرجات بعضها متفقٌ عَلَى إعماله وبعضها مختلفٌ في إعماله، وبعض ما يُقدر بالطرق النظرية وهو الثالث متروك، وهذا الثالث لولا أنه قيل في الأصول لما كان هنالك حاجة أن يُقال: والثالث متروك؛ لأن المتروك لا يكون ثالثًا.

ما المقصود بهذا الكلام؟ المقصود بهذا الكلام: أن ما يكون متروكًا لا يكون ثالثًا، بمعنى أنه لا يصحُ في الشريعة أن تُقدر دلالة مُلغاة في الشريعة، ثم ننصبها دلالةً أصولية، ثم نقول: إنهم تركوها.

إذًا كيف جاء هذا النوع الثالث؟ لولا أن بعض أهل الأصول قدره لما يستكملون التقدير يُقدرونه، مع أنهم متفقون عَلَى ماذا؟ متفقون عَلَى تركه، فهذا عَلَى كل حال شأنٌ سهل، فإذا قدرت الدلالات من حيث الطرق النظرية فتقول: المقُدر في خطاب الشارع هي عَلَى ثلاث درجات:

- ما اتُفق عَلَى إعماله.
- وما تنازع العلماء والفقهاء وأهل الأصول في إعماله.
- والمتفق عَلَى تركه.

لكن إذا جئت إلى مثل طريقة الشافي في رسالته، فهو لا يذكر من هذه الدلالات إلا النوع الأول والنوع الثاني، ولا يتكلف النوع الثالث ثم ينفي.

لكن نُظار الأصوليين بخاصة وقُدماء متكلمتهم كأبي الحُسين البصري، والذين ينزعون إلى طريقة قدماء المتكلمين المُبالغين في تقدير هذه المسائل؛ لأنه عن مدرسة قدماء المتكلمين عن الإمام الحُسين، فإنه يزيد في تقدير هذه المسائل، ومثله الرازي مثلًا في المحصول وفي كُتبه يزيد في تقدير هذه المسائل، ثم يقول: إنه مُجمعٌ عَلَى تركها، فدار المقصود في الدلالات عَلَى درجتين: المتفق عَلَى إعماله، والمتنازع فيه.

ثم المتفق عَلَى إعماله لا يعني أن الاتفاق عَلَى إعماله كان وجهًا واحدًا، بل قد يكون كذلك وقد يكون متفاوتًا، وما وجه كونه متفاوتًا وقد قيل: إنه متفقٌ عَلَى إعماله؟ قيل: وجه كونه متفاوتًا من جهة علو هذه الدلالة وعدم علوها، أو ما يُعبر عنهم بعضهم بالقطعي والظني وهلم جرا، فهذا يتفاوتون فيه.

ولكن نعلم أنها دائرةٌ بين النوعين الأولين اللذين قيلا في الأصل، فهي إما من باب اللغة المتصلة بالكلي العقلي، وإما من باب الاعتبار المتصل بكلي من اللغة.

ففي الأول يكون المؤثر هو اللغة، وفي الثاني يكون المؤثر في الدخول عَلَى فهم خطاب الشريعة هو الاعتبار، ثم هذا الاعتبار لا بد أن يُضم إلى سياق الشريعة ونظامها وفحواها، ليتولد الحكم المقصود من الخطاب.

وكذلك الأول المنطوق الذي هو المنطوقات، والذي قيل: إنه مُعتبرٌ باللغة لا بد أن هذا الاعتبار بلفظ اللغة يُضم إلى فحوى الشريعة، ليتضح المقصود به في خطاب الشارع بعينه، وهذا لا بد أن يكون بيِّنا في الإدراك، إلى أن الأول وهي المنطوقات.

وإذا قيل: إنها لفظيةٌ فإن هذا اللفظي لا يتمحض بإفادة الحكم في خطاب الشريعة، حتى يتصل بفحوى الشريعة وقصودها، فإذا اتصل بفحوى الشريعة وقصودها صار هذا الاتصال مُفيدًا للحكم، ومثله الاعتبار العقلي في المفهومات، فإنه بذاته وحده لا يكون مفيدًا للحكم الشرعي حتى يتصل بنظام الشريعة فيفيد المقصود بهذا المفهوم.

ولذلكم نجد أنه في خطاب القرآن في مفهوم المُخالفة مثلًا وهو من باب المفهومات عَلَى هذا التنويع نجد أن ثمة آياتٍ من الكتاب أُجمع عند علماء المُسلمين كافةً أن المقصود هنا مع إسقاط دلالة المفهوم المُعينة، كما سبق الإشارة إليه في بعض الآيات من كتاب الله.

وهنالك آياتٌ من كتاب الله أُجمع عَلَى أن مفهوم المُخالفة مُعتبرٌ فيها، فهذا الاعتبار العقلي ما الذي ميزهُ؟ ما الذي ميز هذا الاعتبار العقلي فصار ثابتًا مرةً ومنتفيًا مرة؟ محض العقل لا يُميزه أليس كذلك؟ وإنما تميز هذا الاعتبار العقلي لما اتصل بفحوى الشريعة وقصودها، ومثله في الاعتبار اللغوي، فهذه هي الطريقة الصحيحة لفهم واستقراء دلالات خطاب الشارع ودرجات ذلك.

كنتيجة؛ وكلما علا أثر اللغة وأثر الاتصال في المنطوقات صارت الدلالة صحيحةً من العليات، وكلما تنازع هذا التركيب أو تأخر أحدهما ضعُفت هذه الدلالة، فإذا بان هذا التأخر لم تكن دلالةً مُعتبرة.

ومثل ذلك قله في المفهومات، فإنه إذا انتظم الاعتبار واتصل بفحوى الشريعة وقصودها صار هذا المفهوم مُعتبرًا، وإذا لم يكن كذلك لم يكن كذلك وإذا تردد تردد؛ ولهذا عامة ما نركوه من الدلالات التي فرضها بعض النُظار -كما أسلفت- عامة ما تركوه هو يكون من ذلك، أي: مما انفرط فيه الانتظام بين المُقدمتين اللغوية والاتصال

بفحوى الشريعة أو الاعتبارية والاتصال بفحوى الشريعة، فإذا تحقق عدم الاتصال أو تحقق عدم الثبوت فإنه لا تقع الدلالة كذلك.

وهنا ترى أن الدلالة صارت فيها وجه من القياس وبها استعمال للمقدمات، أليس كذلك؟ ولهذا في علم النظر الأول يُسمون كل ذلك قياسًا، كل ذلك يُسمى في علم النظر القديم يُسمونه قياسًا، وأبو حامد لما ذكر الأقيسة عَلَى هذه الطريقة جهلها كذلك، حتى سمى منها ما يكون جوابًا عن السؤال، وهو برهان اللما يقول.

برهان اللما: يعني إذا قيل: لما كذا، فيُسميه هذا برهان اللما.

لأنهم يجعلون كل ذلك قياسًا، بل والإمام الشافعي عَلَى جلالته -رحمه الله- سمى الاستدلال كله ماذا؟ سماه قياسًا، لتعلم أن هذا فيه سعةٌ وتجوز من جهة الأسماء فإن اسم القياس ليس من أسماء الشريعة الُمسماة المقصورة عَلَى وجهٍ مُعين حتى يُصان عن تقليبه، وإنما هو اسمٌ اصطلاحي الاعتبار بضبطه وبيان المقصود به، وإلا فهو -أعني اسم القياس- اسمٌ مُقلبٌ في العلوم والمعارف.

فإنك إذا جئت الأصوليين وجدت عندهم القياس وهو مقامٌ رفيعٌ في علم الأصول كما هو معلوم، وإذا جئت علماء الكلام وجدت عندهم القياس والكلام فيه، وإذا جئت أهل المنطق وجدته جوهرًا في علمهم، وإذا تكلم من قبلهم ممن سلفوا من الأُمم الذي أخذ عنهم من أخذ، كيعقوب ابن إسحاق، وأبي الوليد، والحُسين بن عبد الله فإن أولئك أيضًا في علومهم ومعارفهم الأولى القياس عندهم باب.

وإذا جئت أهل اللغة وجدتهم يستعملون القياس كذلك، وهو القياس عند النُحاة والقياس في اللغة، وتعلم أنه هنالك فرق بين القياس عند النُحاة والقياس في عموم اللغة، بخلاف القياس عند النحاة فهو أشبه بالعلة.

المقصود أن هذا التنوع في الدلالات كثير، وألفاظها كثيرة، وعليه فإذا قال المُصنف: إن لحن الخطاب هو كذا، لا يلزم أن يكون هذا المعنى للحن الخطاب مطردًا عند شائر المالكية فضلًا عن سائر المذاهب، وإذا قال: إن فحوى الخطاب هو كذا، لم يلزم أن ذلك عند سائر المالكية فضلًا عن سائر علماء الأصول وهلم جرا؛ ولهذا الاصطلاح فيه سعة، وإنما العبرة ليس في ذلك، فهذا شأنه يسير، -أعني ترقب الاصطلاح، وحد الاصطلاحات-.

وإنما الشأن الجوهر في ذلك: هو معرفة هذه الدرجات وكيف تُجرى في خطاب الشريعة.

المُصنف -رحمه الله- ذكر بعضًا منها وهي من أعلاها مقامًا، فقال: الأول....

المتن:

قال: «**على أربعة أقسام: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، والحصر، ومعنى الخطاب.**

قال: فأما لحن الخطاب فهو الضمير الذي لا يتم الكلام إلا به، مأخوذٌ من اللحن: وهو ما يبدو في عرض الكلام من معناه، نحو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:١٨٤]، معناه: فأفطر فعدةٌ من أيامٍ أخر».

الشرح:

هذا ما كان محذوفًا، ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ **[البقرة:١٨٤]**، هو يقول في بيان مقصوده بلحن الخطاب يقول: إن الفقهاء أجمعوا في الجُملة عَلَى أن المقصود، إن الفقهاء أجمعوا في الجُملة، وإنما نقول: (في الجملة) لأن ثمة من أوجب الفطر في السفر إلى أخره، لكن في الجملة عند السلف الأول من الصحابة أجمعوا عَلَى أنه إنما يقضي من أفطر أليس كذلك؟

بخلاف من صام، وقد صام رَسُولُ اللهِّ في بعض سفره، وصام معه الصحابة -رضي الله تعالى عنهم-، وصام رسول الله وأفطر وهذا متواتر عند أهل الحديث، أن النبي -عليه الصلاة والسلام- في السفر صام وأفطر؛ ولذلك لم تطرد سُّنته في السفر ولا في الصيام في السفر، بل تواتر أنه صام وأفطر، ولهذا اختلفوا في الفقه في مسألة التفضيل بينهما مع اتفاقهم عَلَى جواز ذلك كله.

المقصود أن الآية (فأفطر) من حيث التقدير، وإن كان هذا ليس في الآية ولكنه يقول: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ تقديره في المعنى: (فأفطر) فيقول: إن هذا التقدير هو لحن الخطاب.

هذا تسميته لحن الخطاب اصطلاحًا، لا نقف عنده كثيرًا، بعضهم يُسميه لحن الخطاب، وبعضهم يقول: إنه عبارة في الخطاب، وبعضهم يقول: غير ذلك، وبعضهم يُسميه المنطوق، وبعضهم يُسميه دلالة المنطوق إلى أخره.

المقصود: أنه حذف، وهذا راجع لما سبق الكلام فيه في أول الكتاب في مسألة المجاز وهو أنهم يحذفون، أليس كذلك؟ وذكر هو في باب المجاز حتى ذكر هذه الآية فيما نذكر،

ذكر أن هذا من باب إيجاز الحذف، ذكر أن هذا من باب المجاز مع أن تسميته مجازًا ليس كذلك كما سبق.

لكن المقصود أن هذه الآية هي مما يجوز في لغة العرب بل وفي جميع اللغات، وهو حذفُ المعلوم.

المتن:

قال: «**وقد يلحق بذلك ما ليس منه، وهو ادعاء ضمير يتم الكلام دونه، نحو استدلالنا على أن العظم تحله الحياة بقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس:٧٨]، فيقول الحنفي: المراد بذلك من يُحي أصحاب العظام، فمثل هذا لا يجوز فيه تقدير مضمر إلا بدليل استقلال الكلام دونه**».

الشرح:

إذًا ما اقتضاه الكلام ضرورةً هو عند المُصنف لحن الخطاب، وأما ما كان الكلام يقع دونه كقول الله سبحانه: ﴿**قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ**﴾، فإنه يُمكن أن يُمضى دون تقدير، فهذا مُترددٌ أيُدخل فيه أو لا يُدخل؟

وأما ما احتمل الثبوت وعدم الثبوت فهذا لا يجعله المُصنف من لحن الخطاب، وعليه قصر لحن الخطاب عَلَى ما كان من باب الحذف المعلوم ضرورةً، وهذه الدرجة في الجُملة غير مؤثرة، وإنما نقول غير مؤثرة باعتبار أنه ليس فيها خلاف بين أهل الأصول أنها عَلَى هذا المقصود في الجُملة إلا بعض المنازعات لبعض أهل الظاهر التي لو تُتبعت ما انفك القول في الأصول عن الاختلاف.

وسقط الإجماع في مسائل الأصول بتتبع آراء أهل الظاهر ولاسيما غرائب آراء أهل الظاهر.

المتن:

قال: «**فصلٌ:**

وأما الضرب الثاني فهو: فحوى الخطاب، وهو ما يُفهم من نفس الخطاب من قصد المتكلم بُعرف اللغة، كقوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا﴾، فهذا يُفهم منه من جهة اللغة المنع من الضرب والشتم، ويجري مجرى النص عَلَى ذلك في وجوب العمل به والمصير إليه».

الشرح:

هو فحوى الخطاب جعلها المُصنف درجة بعد لحن الخطاب، وأيضًا قوله في فحوى الخطاب: "هو اصطلاحٌ لطائفة من الأصوليين".

وهذا المُصطلح وهو فحوى الخطاب تكلم به أكثر أهل الأصول المتأخرين، ولكنهم يتفاوتون في حده والمقصود به، لكن هذا من أوجه المقصود به عند أبي الوليد وطائفة، أنهم يقصدون بفحوى الخطاب: هو ما اقتضت اللغة أنه داخلٌ في المعنى ولكنه لم يُسم لفظًا، وهذا بوجهٍ لغوي وهذا الذي عليه الجماهير، ولهذا فحوى الخطاب مُعتبرةٌ باللفظ عَلَى هذا المعنى لها معتبرةٌ باللفظ عند الحنفية والحنابلة والمالكية، أن هذا بوجه اللغة ليس بالاعتبار العقلي؛ ولهذا لا يُسمون ذلك من باب دلالة القياس.

وأما في مذهب الشافعية فعندهم قولان مشهوران؛ لأن الإمام الشافعي إنما اشتهر كلامُ الشافعية في هذا، لأن الشافعي في بعض كلامه يربط ذلك أو يتصلُ عنده الأمر

بكلام العرب، فإذا ذكر مثل ذلك أو مثل هذا النوع من جهة آحاد خطاب الشارع رده إلى كلام العرب، وله كلامٌ آخر -أعني الإمام الشافعي- يقول: إن هذا من باب القياس، أو يُسميه القياس الجلي؛ ولهذا تنازع أصحابه من بعده هل هذا من باب اللفظ أو من باب القياس؟

فصار بعض مُحققيهم يقول: إنه من باب اللفظ، وإن قول الشافعي: إنه قياس، مراده بذلك أن القياس يؤكده لا أنه يُنشأه، وإنما نشأ من اللفظ إضرارًا، أي: بضرورة دلالة اللفظ، وبعض أصحابه يقول: إنه اعتبارٌ وقياس، وجعله من باب الاعتبار والقياس بعيد، وإن رَّجح بعض المتأخرين من الشافعية أنه أخر قولي الشافعي عملًا بما قاله في الرسالة.

والسبب في أنه ليس كذلك، أي: أنه بعيد؛ لأنك إذا قلت: إنه قياس فإن الخطاب في ذاته ما دل عَلَى ما زاد عَلَى ذلك، أي: عَلَى قوله: (أُف)، حتى استُعمل الاعتبار والقياس فدخلت هذه الفروع مقيسةً عَلَى هذا الأصل، وهذا بعيدٌ عن نظام كلام العرب الذي نزل القرآن به، فإنهم إذا ذكروا ذلك نبهوا بالأدنى عَلَى المُساوي ومن بابٍ أولى عَلَى الأعلى، والشافعي لا يُنازع في هذا كله؛ ولهذا هذا ليس محل خلاف، هذا ليس من محال الخلاف عنده، ولكن أهو مأخوذٌ باللغة أو مأخوذُ بالاعتبار؟

وعامة أهل الفقه والأصول وأهل اللغة أن هذا يؤخذ باللغة، أن هذا من دلالة اللغة، وأن الاعتبار الذي دخل هو ما سميناه في باب المنطوقات ماذا؟ الإدراك المدرك الكُلي للعقل؛ ولهذا ما احتاج ذلك إلى استعمال وتردد في أجزاء ما يدخل وما لا يدخل فهذا كله من باب اللفظ.

وأما القول بأن الضرب يُقاس عليه؛ حتى لو قيس بما يصطلحون عليه في علم النظر بقياس الأولى، فإن هذا تتميمٌ للألفاظ، وتأكيدٌ للمعاني، وإلا فالأصل يقال: العرب لما نزل عليهم ذلك فقهوا منه ماذا؟ فقهوا منه الكل والشمول أو ليس كذلك؟ فقهوا منه الكل والشمول دون أن يحتاجوا إلى مسألة القياس إلا عَلَى معنى الإدراك العقلي الضروري لأي خطاب، هذا بابٌ لا ينفك عنه خطاب، لكن هل هذا من باب القياس والاعتبار والرد إلى المقدمات؟

هذا ليس كذلك، هذا إقحامٌ عَلَى القياس هذا ليس من باب القياس، واللغة فيها هذا الكمال في بيانها، بل هذا من أشرف المقامات التي امتازت بها لغة العرب وهو مُطرد في جميع اللغات؛ ولهذا من يدرسون هذه العلوم أو العلوم المُسماة بفقه اللغة أو باللسانيات من المُسلمين وغير المُسلمين، من أهل العربية الذين يدرسون العربية أو من يدرسوا غيرها من اللغات، يبحثون في هذه المسائل وما يتصل بها، وهذه علوم معروفة اليوم وتُدرس في علوم اللغة وفي الجامعات ولاسيما في تخصصات اللغة يبحثون هذا بحثًا بعيدًا.

وهنالك بعض المستشرقين الذين كتبوا في هذا كتابًا أو كلامًا كثيرًا في مثل هذه المسائل والدلالات وأتوا بنظرياتٍ لها عناية.

إنما نُشير إلى هذا –وليس مقصودًا لمجلسنا– ليُعلم أن علماء المُسلمين وأن علماء أصول الفقه، قد سبقوا أولئك كثيرًا في دراسة أبعاد الخطاب، ومنطق الخطاب، وتسلسل دلالات الخطاب؛ لأن بعضهم يقود هذه التسلسلات إلى آثارٍ كثيرة، وهذا كله إذا تتبعت باب الدلالات ونظام الدلالات الذي بحثه علماء أصول الفقه، وجدت أنهم أصلَّوا لهذا العلم ولهذا المنطق بنظامٍ متصلٍ بعيد يكاد أن يكون ما قيل بعدهم هو عيالٌ عليهم، وأن

هذا ليس من بدع أولئك المتأخرين ممن درسوا هذه المسائل واللغويات ولعلماء أصول الفقه في ذلك بحثٌ جلدٌ وعميق وتوصيفٌ بعيد لا يقفون عند يعني قدرٍ مقتصد بل يبحثون في ذلك.

ولعل من الشواهد القريبة وليست المُستتمة في ذلك: النظر عندهم في المفهوم مثلًا لما قسَّموا المفهوم إلى الأقسام المعروفة، وبعضهم جعل المفهوم عشرة أقسام ليس الخمسة المشهورة، بعضهم جعله عشرة، وبعضهم فصل التوصيفات وهذا قديم حتى الإمام الشافعي -رحمه الله- فرَّق في الزمان والمكان، مفهوم المكان ومفهوم الزمان في كلامه، وهو ما يدخل عند المتأخرين فيما يُسمونه مفهوم الصفة أليس كذلك؟

مفهوم الصفة اشتهر لما قالوا: المفهوم والمُخالفة مفهوم الشرط والصفة واللقب والعدد، والتقسيم، الصفة عندهم هنا أوسع، الإمام الشافعي يذكر الصفة عَلَى معنى أضيق، ولذلك يُفرق بين الزمان والمكان، عند المتأخرين من الأصوليين كل ذلك داخل في الصفة، فالحال التي تُسميها النحاة حالًا، وما يُسميه النحاة تمييزًا، كل هذه وما يُسميه النُحاة نعتًا، كلها عند علماء الأصول المتأخرين تدخل فيما؟ في مفهوم الصفة، طريقة الشافعي فيها تفصيل.

المقصود: أن علماء المُسلمين -رحمهم الله- من أهل الأصول وأهل اللغة، في استقرائهم للغة ولخطاب الشريعة لما جاء عَلَى لغة العرب، بيَّنوا هذه الأبعاد لدرجات الخطاب ولاسيما أن بين يديهم لغةً تحتملُ هذا التنوع وهذا الاطراد، لا يوجدُ لغةٌ تُحاكيها، ولاسيما أن بين يديهم الكتاب المُبين الذي هو كلام رب العالمين ما نزل أبيَّن منه خطابًا، ولا أتم منه حُكمًا؛ ولهذا استطاعوا أن يرسموا هذه الدلالات المُستقرأة تارةً من جوهر اللغة ونظامها،

وتارةً من المدارك العقلية المقصودة في بيان اللغات، فإن اللغات إنما يُراد بها بيان الأحكام سواءً الأحكام العقلية أو الأحكام الشرعية.

فالمقصود كنتيجة: أن علماء الأصول وعلماء المُسلمين سبقوا سبقًا بليغًا في توصيف هذه الدلالات وهذا كثير، ولذلك صار عندهم المنطوق والمفهوم وصاروا يقولون: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، واقتضاء الخطاب.

أنظر هي الآن: وإشارة الخطاب، وإيماء الخطاب، ونص الخطاب، وعبارة الخطاب، كلها مُضافةٌ إلى ماذا؟ إلى الخطاب.

ولكنها مترقية أو غير مترقية؟ مترقية ترقيًا لا يترك جهةً من اللغة ولا جهةً من الاعتبار، ما لاحقوا صمت اللغة فقط وسماع اللغة فقط، ولا لاحقوا فرض المدارك العقلية المحضة، بل جعلوا هذا اللحن وهذه الفحوى تارةً متصلةً بالاعتبار اللغوي أو باللغة السماعية، وتارةً متصلةً بالاعتبار والمدارك، وهذا من امتياز هذا العلم عند علماء المُسلمين الذين هم أئمته وسادتهُ.

المتن:

قال: «**فصلٌ:**

وأما الضرب الثالث فهو: الحصر، وله لفظٌ واحد..».

الشرح:

ترى أن الضربين الأولين أن لحن الخطاب وهو تقدير ما يلزمُ تقديره ضرورةً، وفحوى الخطاب وهو ما يُعلم في اللغة ثبوته ضرورةً، وكنتيجة لهذا لما كان تقديرُ هذا وثبوت هذا كلاهما ضرورة في اللغة وفي المدرك الكلي أصبح الحكم وجوب ذلك أو ليس وجوبه؟

أصبح الحكم وجوب ذلك ولا خلاف فيه البتة، إلا ما يُحكى نظريًا في بعض كلام أهل الظاهر، لكن من حيث القواعد لا يوجد مُخالفٌ في ذلك.

ولهذا فهم خطاب القرآن الذي فيه مُقدرٌ حُذف فهم عَلَى تقدير الْمُقدر أو ليس كذلك؟ فهم عَلَى تقدير الْمُقدر إجماعًا، بل وكلام العرب الذي فيه حذفٌ وتقدير فُهم عَلَى تقدير الْمُقدر باتفاق السامعين له والعارفين به، ولا يُخلُ بذلك إلا من نقص مدركه العقلي أو فهمه للخطاب الذي سمعه.

وأما من كان ذا معرفةٍ بالخطاب الذي سمعه ومدركه العقلي عَلَى البسيط من الصحة، فضلًا عن التقدم من الصحة فإنه لا يستريب أن الكلام فيه ماذا؟ أن الكلام فيه حذفٌ؛ لأنه معلومٌ ضرورةً؛ ولهذا أجمعوا عَلَى جوازه في اللغة بل وفي جميع اللغات، لا يوجد أهل لغةٍ يمنع نُظارهم أو نحاتهم أو اللغويون منهم الحذف في اللغة؛ لأن هذا يمتنع في العادة البشرية، في العادة البشرية لا يوجد لغة تتكلم بكل الْمُقدرات في اللغة الأخرى، مهما زاد لأن الضرورة البشرية تسبق ضرورةً إلى الحذف.

وهو من جنس المثال الساذج الذي ذكره ابن ملك -رحمه الله- لما قال لك:

وَفِي جَوَابِ كَيْفَ زَيْدٌ؟ قُلْ دَنِفْ فَزَيْدٌ اسْتُغْنِيَ عَنْهُ إِذْ عُرِفْ

وإلا هل يُستغنى عن المبتدأ؟ المبتدأ عمدة أو فضلة عند النُحاة؟ هو من أول العُمد، بل هو سيدُ العمد عندهم في اصطلاح النحو أليس كذلك، لكنه تُرك هنا أو لم يُترك ذكره؟

ترك ذكره أو لم يُترك لما ترك ذكره؟ قال لك: "فزيدٌ اسُتغني عنه إذ عُرف"، ولذلك لما يكون الشيء يبعد تقديره يقل حذفه، ولما يكون يُعلم تقديره يكثر حذفه.

مثل ماذا؟ مثل النعت والمنعوت، إذا قلت: جاء كريمٌ فتصدق عَلَى الفقراء؟ الآن الصفة موجودة لكن الموصوف؟ رجل أليس كذلك؟ المنعوت حُذف لأنه يُعلم ضرورة، بخلاف يقول: جاء رجلٌ فتصدق عَلَى الفقراء، لا يلزم أن يكون كريمًا ولكنه أراد الإحسان او أراد كذا أو أراد كذا، ولذلك قد تقع الصدقة من الكريم ومن البخيل؛ لأنها أعلى اعتبارًا من الكرم والبُخل هي يُبتغى بها ماذا؟ وجه الله؛ ولهذا تجود بها نفسُ المؤمن ولو كان في نفسه شُح في جُملة حاله أليس كذلك؟ ولذلك فرقوا أم لم يُفرقوا لغةً؟ فرقوا، ولهذا ابن مالك يقول هنا:

"وما من المنعوت والنعت حُذف"، يعني المنعوت يدخله حذفٌ، والنعت يدخله ماذا؟ حذفٌ، لكن أيها الأكثر؟ هو حذف المنعوت أما النعت لأنه قد لا يُقدر، أما إذا عُلم تقديره حُذف.

المقصود في هذا أن الضرب الأول والضرب الثاني كلاهما بيَّن الحُكم، الضرب الثالث.

المتن:

قال: «**فصلٌ:**

فأما الضرب الثالث فهو الحصر، وله لفظٌ واحدٌ وهو (إنما)، وذلك نحو قوله -صلى الله عليه وسلم-: «إنما الولاء لمن أعتق»، قال: فظاهر هذا اللفظ يدل عَلَى أن غير الْمُعتق لا ولاء له».

الشرح:

الحصرُ: هو معنى من معاني اللغة، وجاء في خطاب الكتاب والسُّنة في خطاب القرآن وفي كلام النبي -عليه الصلاة والسلام-، وهنا مسألتان:

المسألة الأولى: هل الحصر مقصورٌ عَلَى (إنما) كما أشار له الْمُصنف أم أن الحصر يقعُ بغيرها؟ هذا فيه طريقتان لأهل الأصول:

الذي عليه الجمهور: أن الحصر يقع بغير (إنما)، و(إنما) هذه الأداة من أقوى أدوات الحصر أو بعضهم يجعلها أعلى أدوات الحصر، ولكن الحصر يقعُ بغير ذلك، وهذا هو الْمُختار عند أكثر النُحاة وأهل العربية، والجمهور من أهل الأصول عليه، وسياق اللغة يدل عَلَى ذلك، وسياق القرآن يدل عَلَى ذلك؛ لأن بعض المحصورات في كتاب الله لم تأت بـــ(إنما) وإنما جاءت بغير ذلك.

وبعضهم يقول: إن الحصر يكون بـــ(إنما) خاصة، فهذان طريقان والأول هو الراجح، وهو أن الحصر لا يقتصر عليها، ثم إذا قيل: بما يقع الحصر بغيرها؟ قيل: هذا فيه اختلاف وفيه أقوال، كالجزاء والشرط مثلًا وكالاستثناء مثلًا بعده الاستثناء المتصل؛ فهذا كله يدل عَلَى الحصر.

لكن هل المقصود الجمع المحصور أو المؤدي أو ما يُعلم به الحصر؟ هذا فيه تتبع واختلاف بين علماء الأصول واللغويين كذلك.

ولكن المسألة الأهم: هل الحصر مقصورٌ عَلَى (إنما) كما قال المُصنف؟ فيُقال: الجمهور عَلَى خلاف ذلك بل يثبت بغيرها، فإن قيل: بما يثبت؟ قيل: يثبت بغير ذلك من السياق وفيه اختلاف.

مثل ما قال ابن مالك -رحمه الله-:

وَخَبَرَ الْمَحْصُورِ قَدِّمْ أَبَدَا كَمَالَنَا إلاَّ اتِّبَاعُ أَحْمَدَا

هذا حصر أليس كذلك؟ لكنه ما جاء بطريق (إنما) فالمقصود أنه في اللغة يقع الحصر، هذه مسألةٌ يسيرة.

المسألة الأجل من ذلك: أن الحصر سواءً قدرته بـ(إنما) كما قدره المُصنف وحدها، او قلت: إنه يثبت بـ(إنما) وبغيرها مما درج في اللغة عَلَى إفادة الحصر، كل ذلك لا ينفك عن ترك الحصر في كلام العرب بل وفي القرآن، ما معنى هذا؟ معناه أنه قد يأتي السياق عَلَى سياق الحصر ولا يُراد به ماذا؟ محضُ الحصر، وإنما يُراد به ماذا؟ التنبيه عَلَى علو هذا الوصف أو التقرير لأصل، هذا بحسب الخطاب.

فإذا جئنا لما هو المقصود في هذا المجلس وهو البحث في كلام الله -جل وعلا- تقدس اسمه وفي كتابه -سبحانه وتعالى-، فيأتي في كتاب الله سياقُ حصرٍ ولا يُراد به الحصر.

مثل ماذا؟ مثل ما جاء في قوله سبحانه: **﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ**

بِهِ﴾[الأنعام:١٤٥]، فهذا عَلَى طريقة الجماهير يعدونه من أقوى طُرق الحصر لغةً وأصولًا من حيث التجريد، وهذا أُشير له أكثر من إشارة إلى أن التجريد شيء وقانون اللغة الواسع شيءٌ أوسع منه.

فإذا جئناه عَلَى التجريد فهو ماذا؟ سياقُ حصرٍ أو ليس سياق حصر؟ قيل: هذا سياقُ حصر بلا شك، عند الجماهير من أهل اللغة ما خلا من يقول بأن الحصر مقصورٌ عَلَى (إنما)، ثم إنه درَّج كثيرٌ من المُحرمات مما لم يُذكر في هذه الآية.

حتى اضطر البعض من أهل الفقه والأصول أن يقول: لما أمضى الحصر عَلَى بابه الأول جعلهم يقولون: إنما زاد بعد ذلك نسخٌ، لما قرروا الحصر عَلَى محضه وعلى ماهيته في الآية من جهة الحكم الشرعي قالوا: فتحريم لحوم الحُمر مثلًا، وتحريم كل ذي نابٍ من السباع، وكل ذي مخلبٍ من الطير، قالوا: هذا من باب النسخ، لما كان من باب النسخ؟

قالوا: لأن الآية قُرر فيها ماذا؟ أخذت حكم الحصر الشرعي، لما أخذت حكم الحصر الشرعي؟ لأنها جاءت عَلَى صورة الحصر اللغوي، وصورة الحصر اللغوي هل تُفيد الحصر لغةً ولا بد؟ الجواب: ليس كذلك.

العرب في كثير في كلامها صورة الحصر ولا يريدون بها الحصر في كلامهم، وإذا كان ذلك في كلام العرب المُجرد، فهو في ميزان الشريعة التي لها إشاراتٌ في كلامها أبلغ بما لا يُمكن تقدير نسبةٍ فيه مما يقع في كلام العرب في كلامهم.

ولهذا لما جاء قوله: **﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾**، هو لنصب سعة المُباح في الشريعة، وأن الأصل في المُباحات، وأن الأصل في هذه الأعيان والمطعومات خاصة، أن الأصل في الأطعمة هو ماذا؟ الإباحة، حتى إن الشريعة أعلت

هذه الإباحة حتى جعلتها عَلَى هذا الإطلاق وعلى هذا العموم الذي أفاده الحصر أنها عامةٌ بالإباحة إلا ما استثني.

ولئلا يقع الفوات بأن الاستثناء هو أعيانٌ فيكون ما بعدها خارجًا عنها فيُسمى نسخًا، مضى ذكرها عَلَى أوصافٍ مؤثرة تطرد في نظائرها، فقال: «**إلا أن يكون ميتةً**»، وكل ذي نابٍ من السباع هو ميتة، ولهذا صار الأرجح من جهة فحوى خطاب الشريعة، وفحوى اللغة أن الآية جاءت لتقرير الحصر، الذي تم فيه حكم الله أنه لا يُحرم من الأعيان أو من المطعومات إلا هذه الأربعة المُسماة وما بعده مُباح ثم طرأ نسخه بعد ذلك، هذا تقديرٌ قدره من قدره من الفقهاء وأهل الأصول، ولكن التحقيق لغةً وأصولًا عَلَى خلاف ذلك لما؟ لأنه قد استقر في كلام العرب أنها تأتي بصورة المحصور ولا تريد به ماذا الحصر.

هذ لا يُنازع فيه أحد يعرف اللغة، بل حتى في (إنما) يأتي في كلام العرب الحصر بـــ(إنما) ولا يريدن بذلك الحصر التام، يعني الذي هو تطبيق ماهية الحصر عَلَى المحل، يُراد بذلك بلاغات، يعني أوجه من بلاغات اللغة.

وإذا جئنا لمقاصد الشريعة والتسبيب فيها صار المحل أوسع من ذلك بكثير، ولكن هذا يحتاج إلى حسن استفسار بمقاصد الشريعة، ولهذا الصحيح أن قوله سبحانه: ﴿**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا**﴾ لم ينسخه حديث ابن عباس الذي جاء في الصحيح من حديث عبد الله بن عباس، قال: «**نهى رسول الله عن كل ذي نابٍ من السباع، وكل ذي مخلب من الطير**»، أو ما جاء في حديث عليّ بن أبي طالب وغيره في تحريم لحوم، أو جابر بن عبد الله وغيرهما في تحريم لحوم الحُمر الأهلية، كل ذلك ليس من باب الناسخ والمنسوخ.

ما الذي قاد إلى التوهم الأول أو الظن -حتى تكون العبارة أليق-؟ الذي قاد إلى الظن الأول صورة الحصر، وهو أن صورة الحصر اللغوية توجب الحصر اللغوي، ثم يُعد ذلك إلى الحصر في أحكام الشريعة، هذا الترقي يقع لكنه ليس بلازم، لا يلزم من صورة الحصر في اللغة أن يقع الحصرُ في اللغة، ولا يلزم إذا وقع الحصر في كلام لعرب عَلَى باب أن يطرد ذلك في سائر الخطاب عندهم.

ولذلك لو نظرت في كلام العرب في المدح بالغوا في الحصر في المدح لماذا؟ ليُظهروا الممدوح، ليظهروا ماذا؟ ليُظهروا شأن الممدوح؛ لأنه إذا حصر في المدح أظهر شأن الممدوح أو لم يُظهره؟ أظهر شأن الممدوح.

يعني هم يقولون مثلًا: من الحصر أن يأتي بالعموم في الخطاب، بعضهم يجعل هذا من طُرق الحصر، ألفاظ العموم يجعلها من طُرق الحصر وأنها حصرت جميع أفراد العام، هل أراد بذلك في كلام العرب مدحت أو إذا ذمت أن ذلك المدح لا يكون في الحقيقة إلا عَلَى هذا الوصف، ليس كذلك.

فهذا لا بد أن يُرعى في قواعد اللغة وفي فقه اللغة، لا بد أن يُرعى في فهم اللغة؛ لأن اللغة العربية هي التي جاء بها القرآن: **﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾[الزخرف:٣]**.

المتن:

قال: «**وقد يرد مثل هذا اللفظ لتحقيق المنصوص عليه لا لنفي ما سواه نحو قولك..**».

الشرح:

إذا قيل في الحصر، فقد يقعُ سؤالٌ هو: أليس هذا الذي ذُكر في أثر اللغة عَلَى الحصر وأنها تُخرجه عن مقصوده، أليس هذا يؤدي إلى نقض الحصر في كلام العرب أو أن هذه الأدوات لا يقع بها الحصر؟ ما هو الجواب عن ذلك؟

هذا سؤال ضعيف أو إيراد ليس بوارِدٍ في التحقيق، ولكن لو قُدر فرضه أو ذكره فيكون جوابه أن هذا دلاله عَلَى الحصر أبلغ من ضده؛ لأنهم لما ذكروا الحصر في كلامهم وأمضوه عَلَى وجهه، ثم استثنوا منه ما استثنوا، لما وقع الحصر عَلَى بابه ثم استُثني ما استثني لتحقيق غرضٍ يُشابه غرض الحصر؛ دل عَلَى أن هذه السياقات تُفيد الحصر أو لا تُفيده؟ تُفيده وإلا لم يقع هذا المقصود البلاغي.

يعني لو كانت (إنما) وجودها وعدمها سواء ما احتاجوا إلى أن يستعملوا هذا أليس كذلك؟ فهذا يدل عَلَى إثباته، لكن البحث ليس في هذا، إنما البحث هل كل حصرٍ هو عَلَى بابه ضرورةً؟ الجواب ليس كذلك، بل العرب لها أغراضٌ في كلامها، وإن كان الحصر له حقيقة وهذه أدواته عندهم.

وكذلك في الشريعة الأصل أن ما جاء في القرآن أو في كلام النبي عَلَى سياق الحصر في كلام العرب أنه عَلَى الحصر، لكن قبل أن يُمضى عَلَى الحصر يجب أن يُلتفت إلى أنه ماذا؟ لازال عَلَى هذا الباب أو عَلَى قصودٍ أخرى؛ لإعلاء رُتبة مقامٍ من مقامات الشريعة، فسُمي بسياق حصرٍ ولا يُراد به محض الحصر، وهذا كثير في رد باب الشريعة إلى بابٍ آخر، مثل ما ترد المُطلق إلى المُقيد، ومثل ما أن ترد العام إلى الخاص والتخصيص إلى أخره.

فهذا حتى لا يُظن أن هذا يؤدي إلى إسقاط القول بالحصر، هو لا يُسقطه، بل يُحكمه ولكنه يُميزه؛ لأن لغة العرب واسعة.

وسبق أن الإمام الشافعي -رحمه الله- وهو عليمٌ بلغة العرب يقول: "لغة العرب لا يجمعها جامع"، وشبهها بكلام النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول: **«لا يجمعه واحدٌ من الناس»**، وكذلك لغة العرب لا يجمعها واحدٌ من الناس، ولهذا نزل القرآن وذكر من لغة العرب القريبة منهم والموجودة في بعض أنحاء العرب التي لم تكن مشهورةً في كلام قُريش، ومن بُعث النبي -صلى الله عليه وسلم- فيهم وهم قومه -عليه الصلاة والسلام-، فهذا لا بد من اعتباره في باب الدلالات.

يبقى عندنا بعد ذلك الدلالة الرابعة وهي: دليل الخطاب أو مفهوم المُخالفة، والجمهور عَلَى إثباتها في الجُملة، والأحناف عَلَى نفيها في الجُملة، وسيأتي أن في كلام الجمهور تقييدًا، وأن في كلام الحنفية في نفيهم تقييدًا بمعنى أنهم يُمضون بعضًا منها، لكن لا يُسمونه من باب المفهوم أو دليل الخطاب.

ولكن في الجُملة الظاهر أو المشهور في مذهب الأحناف وهذا شأن أصبح شائعًا في كلام أهل الأصول أن الأحناف ينفون دليل الخطاب أو مفهوم المُخالفة، وهذا يُبين لك أن الإمام أبا حنيفة وأصحابه عندهم تقييدٌ كثير في الدلالات، وعندهم تقييدٌ كثير في الأقيسة بعكس ما قد يُتوهم عليهم.

(٣١)

فينعقد هذا المجلس في الأول من الشهر الخامس من سنة أربعٍ وأربعين وأربعمائةٍ وألف من الهجرة النبوية الشريفة، على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-، لشرح شرح كتاب الإشارة للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي المالكي -رحمه الله-.

وكنا أتينا عَلَىٰ كلام المُصنف في الدلالات وأنواعها وما ذكره -رحمه الله- من هذه الأنواع الأربع التي أشار بها إلى أصول بعض الدلالات وإن كان ليس حاصرًا لها.

المتن:

قال المُصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في كتابه **[الإشارة في معرفة الأصول].**

قال -رحمه الله-: «فصلٌ:

ومما يلحق بذلك ويقرب منه عند كثير من الناس دليل الخطاب، وهو: أن يعلق الحكم على معنى في بعض الجنس فيقتضي ذلك عند القائلين به نفي ذلك الحكم عما لم يكن به ذلك المعنى من ذلك الجنس، نحو قوله - صلى الله عليه وسلم-: «في سائمة الغنم الزكاة»، فيقتضي ذلك نفي الزكاة في غير السائمة، فهذا النوع من الاستدلال يسمى عند أهل النظر دليل الخطاب.

وقد ذهب إلى القول به جماعة من أصحابنا وأصحاب الشافعي، ومنع منه جماعة من أصحابنا وأصحاب الشافعي وأبي حنيفة، وهو الصحيح؛ لأن تعليق الحكم بصفة في بعض الجنس يفيد تعليق ذلك الحكم بما وجدت فيه تلك الصفة خاصة، ويبقى الباقي في حكم المسكوت عنه، يطلب دليل حكمه في الشرع.

ويدل على ذلك ما روى البخاري عن الشيباني عن عبد الله بن أبي أوفى قال: «نهى النبي -صلى الله عليه وسلم- عنه الجر الأخضر»، قلت: أنشرب في الأبيض؟ قال: لا، فوجه الدليل منه أنه نص على الجر الأخضر، ثم ذكر أن حكم الأبيض حكمه وهو من أهل اللسان، ولو جاز التعلق بدليل الخطاب؛ لوجب أن يُحكم له بالمخالفة، وأن لا يعلق الحكم بالجر الأخضر خاصة».

الشرح:

هذا ما يتعلق بدليل الخطاب كما وصفه المُصنف -رحمه الله-، ودليل الخطاب هذا هو المُسمى عند كثيرٍ من أهل الأصول بمفهوم المُخالفة، فإنهم يُقسمون المفهوم إلى وجهين أو نوعين وهما مفهوم الموافقة ومفهوم المُخالفة.

وبالاتفاق أن مفهوم المُخالفة أدنى من مفهوم الموافقة، ومفهوم الموافقة في الجُملة عليه اتفاق في إعمال ما هو منه، وإن كانت بعض الأنواع المقولة في كلام أهل الأصول من مفهوم الموافقة لا يقول بها كثيرٌ منهم، وإنما هذا قدرٌ مُجمل لأنك تعمل أن تتبع هذه الدلالات وما تفرع عنها من مولداتها وأقسامها هذا شأنٌ طويل، ولهذا إذا نُظر في هذه الدلالات فإنها لا تنحصرُ بعدد؛ لأنها بحسب تقسيم المُقسمين كما هو معلوم.

وإذا كان كذلك فإن الأحكام المُجملة تكون نافعةً للناظر في هذا العلم، وهو أن حكم مفهوم الموافقة أعلى رُتبةً من مفهوم المُخالفة، وأنه مُسلمٌ به في الجملة عند أهل الأصول، وإن كان ما هو منه عندهم فيه خلافٌ مشهور، فهو درجاتٌ في ذلك؛ لأن المُصطلح إذا اصطلح استطاع باصطلاحه هذا أن يجعل أبعد المُخالفين موافقًا له فيما سماه وإن كان لا

يوافقه في التسمية، فإنه مثلًا إذا ذُكر القياس فقد يُسمى بعض الشيء قياسًا، حتى أنك تعلم أن الظاهرية مثلًا يقولون به، لكنهم لا يُسمونه قياسًا.

من الذي رفع أهل الظاهر إلى هذه الموافقة؟ الذي جرهم إلى هذه الموافقة هو الاصطلاح، فيقال: إنهم وافقوا في هذا المعنى مع أنه قياس، ولهذا تغليط المُخالف بمثل هذه الطريقة ضعيف، إلا فيما كان مُستقرًا من المعنى الذي نفاه، أما تغليطه فيما لم يقل به فهذا وجهٌ من النظر غيرُ صحيح، وإلا ابتُلي به الظاهرية، فيقولون: إنهم يقولون بكذا، ويقولون بكذا، وهي عند الأصوليين من القياس، ولكنها عندهم ليست من القياس

فالمقصود: أن الاصطلاح تنجر إليه المعاني حسب اصطلاح المُصطلح، وعلى هذا يُعلم هذا القدر الكلي مما أُشير إليه؛ لأن فهم مقاصد المتكلمين من كلامهم من سائر أنواع العلماء وأنواع أهل المعارف هذا لا بد منه؛ ولهذا يُغلطُ أحيانًا بمثل هذا السبب كما سبق معنا مثلًا في الحصر بـــ(إنما)، فإن كثيرًا من متأخري النُحاة يحكون أن الجمهور من النُحاة يقولون: (إنما) لا تُفيد الحصر.

وهذا يُقرره بعض علماء اللغة المعروفين كأبي حيان مثلًا في كلامه وفي تفسيره يقول: إنها لا تُفيد الحصر، ويُحكى ذلك عن جمهور النُحاة، فإذا نُظر في مسألة الحصر قيل: وعلى هذا طائفة من أهل الأصول كالحنفية وهو قول الجمهور من النحاة.

وإذا نظرت في كتب النحاة وجدت بعض النُحاة كأبي عليّ الفارسي مثلًا يقول: "إن النحاة أطبقوا عَلَى أنها تدل عَلَى وقوع الحصر بها".

هذا التمانع في الوجهين يدل عَلَى أن ثمة أمرًا لا بد من تحريره، لا يكون ذلك من الاضطراب في الاستقصاء أو في المعاني.

أبو حيان ومن ذكر ذلك ممن قالوا: (إنما) لا تُفيد الحصر أرادوا معنى (ليس) ومحل البحث عند الأصوليين، وإنما أرادوا أن (إنما) بمحض الوضع لا تُفيد الحصر؛ ولهذا تجد أنه يستدرك أحيانًا فيقول: "والحصر يقع في جملة السياق التي جاءت فيه (إنما).

وهذا السياق الذي وقع به الحصر لولاها لما كان حصر، فيجعلون الحصر مُركبًا، قالوا: لأنها لو كانت تقتضي بأصل الوضع الحصر لاطرد كلام العرب فيها عَلَى الحصر وليس كلامهم كذلك، ولا في كتاب الله كذلك.

وهذا التعليل وهذا التوجيه كما ترى وجيه، هذا التوجيه توجيهٌ وجيه، وهو أنها بمحض الوضع لا تُفيد ذلك، هذا يحتمله البحث من جهة اللغة أو من جهة تطبيق الشريعة.

لكن الأصوليون في كلامهم عنها لا يقصدون هذه الجهة اللغوية المحضة، وإنما يقصدون: أن الجُملة التي جاءت عَلَى هذه الصفة تكون جملةً دلالاتها دلالة الحصر، وهذا لا يصح أن يُنسب لجمهور النحاة عدم القول به، فالتفريق في مقاصد المتكلمين في كلامهم هذا لا بد منه.

دليل الخطاب كما سماه الشيخ هنا ويسميه الكثير بمفهوم المخالفة، وهو: أن يكون المسكوت عنه يعطى من الحكم ما يكون مقابلًا للمنطوق به، وهذه الجملة التي وصف بها مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب، هي جملة فيها تجوّز؛ لأن عليها سؤلات:

فالسؤال الأول: المقابل، هل هو الأضداد من جهة وضع اللغة، أو هي الأضداد في سياق الشريعة؟ فإذا قلت: إنها الأضداد في سياق الشريعة، فإن العلم بكونها أضدادًا في

الحكم يكون بعد معرفة حكم الشريعة فيها، وإذا كان كذلك سبق بها حكم المنطوق ولم تكن محتاجةً إلى تعليم المفهوم.

فإن الله -سبحانه وتعالى- مثلًا قال في كتابه: **﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل:٨]**، **﴿لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾**، فهل الحكم هذا يدل عَلَى أن ما لم يكن كذلك يخرجُ عنها كالأكل، وتكون الآيةُ دالةً عَلَى نفي الأكل لها؟ هذا استعمله بعضهم احتجاجًا إما بالمفهوم عَلَى هذه الطريقة، وإما باعتبار أن هذا من طُرق الحصر في اللغة، وهذا ذكره المالكية، وذكروا أن مالكًا -رحمه الله- جعل هذا من أوجه الحصر، فإن (اللام) هنا ويسمونها في بعض الاصطلاح اللغوي ب(لام) كي، قالوا: إن مالكًا استدل بالآية عَلَى تحريم الأكل؛ لأن الآية مسوقةٌ مساق الحصر.

إذا كان كذلك فإن هذه الأنواع مما يُسمى بمفهوم المُخالفة كما سيأتي ذكره، هذه الأنواع أنواعٌ مقولة عند أهل العلم، ولكن لا يلزم من أحكامها الاطراد، حتى في أعلاه الذي شاع نفيه وتركه وهو ما يُسمى عند الأصوليين المتأخرين بمفهوم اللقب.

فالصحيح: أن مفهوم اللقب استُدل به عند كثير من أهل العلم، بل ما من مذهب من المذاهب إلا استدلوا بما هو من مفهوم اللقب، والإمام الشافعي -رحمه الله- لما ذكر المفهوم سمى منه الزمان، والزمان تارةً يقع في كتاب الله اسمًا.

وإذا كان كذلك كان هذا استدلالًا بما هو داخلٌ في المفهوم الذي يُسمى بمفهوم اللقب؛ لأنه اسمٌ؛ ولهذا إذا قلت: مفهوم اللقب فهل المقصود به العلم المحض كقولك: "جاء زيدٌ"؟ فيقال: لا يُراد به نفي المجيء لعمرٍ وغيرهم ممن يُسمون بالأعلام، هذا بيِّنٌ

من المثال؛ ولهذا الأمثلة الساذجة لا تُكملُ مقصود المعاني؛ فإنه إذا قيل: مفهوم اللقب ليس مرادًا.

ومثاله إذا قلت: "جاء زيدٌ"؛ فإنك لا تنفي المجيء عن عمرٍ وغيره، هذا مثالٌ صحيح، وتطبيقٌ صحيح ولا يعمل به أحد، هذا لا يعمل به أحد، لا يُفيد ذلك في الدلالة اللغوية؛ ولهذا لما أثنى الله عَلَى أعيانٍ من الأنبياء بالتفصيل في كتابه لم يدل ذلك عَلَى الحصر بهم **﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل:١٢٠]**، لا يتبادر بأي وجهٍ من الاعتبار والنظر والشرع واللغة أن هذه الأوصاف تنحصر فيه، ولا تتعدى إلى أنبياء الله عليهم الصلاة والسلام.

هذا بيَّن من هذه الدرجة إذا قُصد بمفهوم اللقب هذا النفي فهذا بإجماع أهل العلم وأهل اللغة والمعارف لا أحد يقول باعتباره، أي: بتنزيل مفهوم المُخالفة وإعماله.

ولكن مفهوم اللقب يتعدى إلى فوق ذلك، فيدخل في ذلك بعض الأسماء من النوع، ويدخل في ذلك بعض أسماء الزمان التي ردها كثيرٌ من أهل الأصول لما وجدوا ذلك وهم يقولون: إن مفهوم اللقب لا يُحتجُ به، أدخلوا هذه الأسماء الزمانية والمكانية أدخلوها في الصفة؛ ولهذا يقولون: مفهوم الصفة مُعتبر، ومفهوم اللقب ليس مُعتبرًا.

هذه المفهومات قسمها كثيرٌ من أهل الأصول إلى خمسة، والإمام الشافعي وهو من أوائل من قال فيها ذكر خمسة، وإن كانت هذه الخمسة التي ذكرها الشافعي تجتمع عند المتأخرين في ثلاثة، فإن الشافعي -رحمه الله- ذكر ما يكون عَلَى معنى الحد، وذكر ما يكون عَلَى معنى العدد، وذكر ما يكون عَلَى معنى الزمان، وذكر ما يكون عَلَى معنى المكان، وذكر ما يكون عَلَى معنى الصفة؛ فهذه خمسةٌ: الحد، والعددُ، والصفة، والزمان،

والمكان، فهذه أمضى الشافعي -رحمه الله- في كلامه وبعبارةٍ أدق: أمضى الشافعي في أكثر كلامه أن مفهوم المُخالفة هنا معتبر، هذا الذي عليه أكثر كلام الإمام الشافعي.

وللإمام الشافعي بعض الكلام الذي لم يُمضي فيه هذا المفهوم بأحد هذه الأوجه الخمسة التي سماها، وإن كان العامة من أصحابه يقولون: بأن الشافعي يعتبر بمفهوم المُخالفة الذي سماه عَلَى هذه الأوجه الخمسة، ثم تختلف أجوبتهم عن هذه الأعيان التي لم يُجري فيها الشافعي ذلك، يختلف جوابهم عنها.

ولكن هذه الأجوبة هي أجوبةٌ مقطوعة، والمقصود بأنها أجوبة مقطوعة، أي: أنها لا ترفع القاعدة في مذهب الإمام الشافعي، فيجعلون قاعدته مُطردة من حيث كونها قاعدة، أن مفهوم المُخالفة بهذه الأوجه الخمسة وإنما نقول: "بهذه الأوجه الخمسة"؛ لأن بعض الأصوليين بعد ذلك توسع في مفهوم المُخالفة، وذكره حتى من أصحاب الشافعي توسعوا في عده، وعدوه إلى عشرةِ أوجه، فزادوا عن ما ذكره الشافعي -رحمه الله- نحو سبعة؛ لأن الشافعي لما ذكر تلك الخمسة هي مُجملةٌ في ثلاثة عندهم، وزادوا بعد ذلك سبعةً، فتوسعوا في مفهوم المُخلفة وصوره، إنما صوره الأولى عند الشافعي يعلمُ أصحابه ولاسيما من نظر ودقق في فقه الإمام الشافعي وتتبعه يعلمون أن الإمام الشافعي ترك بعض ذلك في بعض آيات القرآن في بيانها، أي: لم يُجري فيها هذه القاعدة.

هذا -كما أشرت- تنوعت أجوبتهم، ولكن العامة من أصحابه يقولون: بأن قاعدة الشافعي في ذلك مُطردة من حيث كونها قاعدة، ولكن في هذه الأعيام السياقات التي لم يُمض فيها الشافعي ذلك قالوا: صار في ذات السياق المُعين ما يرفعُ هذه الدلالة عَلَى التعيين، وهذا التخريج والجواب تخريجٌ وجيه؛ لأنه يتفق والأصول، ما وجه كونه يتفق والأصول؟

هذا التخريج لأصحاب الشافعي تخريجٌ وجيه لأنه يتفق والأصول، ويتفق وطريقة الإمام الشافعي؛ لأن الإمام الشافعي -رحمه الله- في رسالته وفي الأم وفي كُتبه الأخرى، لا يطرد في هذه الأنواع المُشتركة من الأسماء والمعاني عَلَى وجهٍ واحد كما سبق الإشارة إلى ذلك، وتركه الاطراد مع استتمام القواعد عنده وانتصابها، فانتصاب القواعد لا يستلزم الاطراد، وهذا هو التوهم الذي قد يتبادر لضعيف النظر، أن موجب نصب بالقواعد يوجب أن تطرد هذه القواعد في كل تطبيق، والأمر ليس كذلك.

فما من قاعدةٍ من هذه الأسماء المُسماة في الدلالات أو من المعاني المُشتركة إلا ويدخلها من الاستثناء ما يدخلها، فإذًا هذا يتفق والأصول التي مضى عليها الشافعي.

بعض أصحاب الإمام الشافعي وهذه طريقة ثانية، بعض أصحاب الشافعي كالصيرفي يقولون: بأن الشافعي يشترط للعمل بمفهوم المُخالفة أن يُقارنه زائدٌ، ولهذا قال بعض الشافعية قالوا: إن هذا من التلطف من أبي بكر الصيرفي في مُخالفة الشافعي في هذه المسألة، أو في مُخالفة أصحاب الشافعي في وصفهم لمذهب الإمام الشافعي، كأنهم يقولون: إن هذا التخريج يعني أن الشافعي لا يقول به؛ ولذلك قالوا: يُشترط فيه زائد، والصحيح: هي الطريقة الأولى، وعليها الجماهير من أصحاب الإمام الشافعي أنه يعملُ به وإن كان يتركهُ في موارد بحسب ما يقتضيه السياق.

أما طريقة الإمام أحمد -رحمه الله- فالمشهور عند الحنابلة كذلك هو إعماله، ولكن يُصيب هذه الطريقة عند الحنابلة ما أصاب الطريقة عند الشافعية وهذا هو التحقيق، وكذلك عند المالكية، فهذه المذاهب الثلاثة هي عَلَى هذا الوصف، وأول من حقق النظر في هذه الطريقة هو الإمام محمد بن إدريس -رحمه الله-.

الطريقة المقابلة وهي: المشهورة عند الأحناف، وصار يُحكى أن مذهب الأحناف هو عدم القول بدليل الخطاب، المشهور بمفهوم المُخالفة، هذا قول للأحناف، أما أنه مذهبٌ لجميع الأحناف فليس كذلك فإن الخلاف عند الحنفية في ذلك معروف عندهم وعند غيرهم.

المسألة الثانية: أن بعض الفروع عند الأحناف بُنيت عَلَى هذا الوجه، فإما بُنيت عَلَى هذا الوجه في كلام كبار أصحاب الإمام أبي حنيفة كمحمد بن الحسن فإنه في بعض مناظراته مع الشافعي، وافق الشافعي عَلَى إعمال مفهوم المُخالفة، ولم يوافقه في مسائل أخرى.

فصار بعض الحنفية يقولون: إن هذا هو أحد القولين عند قدماء أصحاب أبي حنيفة، والأظهر أن طريقتهم في ذلك قائمة، ولكنهم يستثنون في الإعمال، قالوا: فإذا فسر القياس أو فصل أصلٌ يُصاحب دل عَلَى أن مفهوم المُخالفة مُعتبر، ولهذا لك أن تقول: أن جميع المذاهب الأربعة عملت بما هو من مفهوم المُخالفة حتى الأحناف، هذا مُسمى في كلام الحنفية -رحمهم الله- وفي كلام من تتبع كلام الأحناف من الأصوليين المتتبعين لأقوال أهل المذاهب.

هذه الاختيارات إن صح التعبير أو هذه المفردات من طريقة الحنفية يكون قد صاحبها ما يُوجبها، فيصير الأصل عند الأحناف أن مفهوم المُخالفة أو دليل الخطاب ليس بحُجة هذا هو الأصل وهو الذي يُسمونه في سواد كُتبهم.

ولكن وقع لبعض أئمتهم كمحمد بن الحسن في مناظراته مع الشافعي القول به، فصار بعض الأحناف يذهب إلى هذا ويُرجحه باعتباره أحد القولين لأئمة الحنفية، ولكن

التحقيق في هذا في طريقة محمد بن الحسن الشيباني -رحمه الله- أنه ينتزع منه مثل ما ينتزع الشافعي من تركه.

هذا هو التحقيق في المسألة: أن محمد بن الحسن -رحمه الله- وهو إمام كما تعلم من كبار أئمة الفقه، ويُعد هو من أخص أصحاب الإمام أبي حنيفة وهؤلاء الثلاثة هو والقاضي أبو يوسف وزُفر بن الهُزيل، هم أئمة الأحناف الأولى بعد الإمام النعمان -رحمه الله-.

الشاهد: أن محمد بن الحسن والشافعي باعتبارهما إمامين متقدمين تناظرا في المسائل وبحثا في المسائل، هذا يدع منه وهذا يأخذ منه، مع أن أصل هذا العمل به وتقريره لهذا الأصل معروف -أعني الشافعي-.

ومع أن أصل هذا أنهم لا يعملون به، وتقرير الأحناف لذلك منضبطٌ معروف، والأحناف إذا دققوا في مذاهب أئمتهم هم أمتن الناس، وأمتن المذاهب ضبطًا لأقوال أئمتهم؛ لأنهم أكثر أهل المذاهب اقتداءً بأئمتهم، بالإمام أبي حنيفة ثم بكبار أصحابه، ولهذا عنوا بالفروق التي اختلف فيها القول بين الإمام وبين الصاحبين، وعنوا بالفروق في المسائل التي اختلف فيها قول القاضي وقول محمد بن الحسن كما هو معروف، وصاروا يتتبعون ذلك ويُميزونه؛ لأن التقليد عندهم أو الاقتداء عندهم رفيع.

وهذا لا يزال في الحنفية كما هو معروف، وهذا له من المصالح الشرعية شيءٌ كثير؛ ولهذا اعتصم كثيرٌ من المُسلمين في المذهب عن كثيرٌ مما يُضاد أصول السُّنة والجماعة، وصار هذا من المصالح الشرعية العظيمة لمذهب هذا الإمام العظيم وهو الإمام النُعمان بن ثابت -رحمه الله-.

المقصود بذلك أن الأحناف لا يقولون مُطلقًا بإسقاط العمل بهذه الدلالة، لماذا تنازع الأصوليون في هذه المسألة؟ مفهوم المُخالفة -كما ترى-: هو ضدٌ مُقابل، بعضهم يقول: هو ضدٌ، أي القول في الضد ليس القول في الأول، القول في الأول هذا قد انتهى إثباته أليس كذلك، وإنما القول في المقابل.

قالوا: هذا المُقابل فهو ضدٌ أو مقابلٌ، قالوا: والعلم بأن الشريعة تمضي في المتقابلات بالنفي علمٌ منقطع من جهة إثباته، قالوا: وأما الاستقراء فإنه يمنعه، يعني أصل البحث في هذه المسألة عَلَى هذا الأصل، هم يقولون: أن المقابل ما ذُكر في الآية وهو ضدٌ، لا يدخل من باب الأولى أو من باب المُساوي كما في قول الله: **﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾[الإسراء:٢٣]**، هذا ظاهر لأنه يدخل في ضرورة اللغة أليس كذلك عند الجماهير، خلافًا لما نسبه بعض الشافعية للشافعي من أنه قياس وهذا قاله الشافعي، لكن لعله لم يُرد به القياس الاصطلاحي.

لكن إذا جئنا لمفهوم المُخالفة فدرجته أعلى من جهات طُرق الإثبات، أي: يحتاج إلى إثبات من الأدلة يُصححه أعلى، قالوا: فإن الشريعة لم تدل عليه بدليلٍ يُصححه، قالوا: وأما استقراء الشريعة فإنه يتأخر من جهة اطراده وعدم اطراده، بمعنى أن ثمة مسائل لم يُعمل فيها بمفهوم المُخالفة بإجماع العلماء، وهي داخلةٌ في مفهوم الصفة مثلًا أو نحو ذلك، ومع ذلك أجمعوا أنه لا يُعمل فيها بمفهوم المُخالفة.

ومن مثال ذلك: ما سبق في مناظرة الإمام الشافعي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- وكلامه في هذه المسائل.

قالوا: فلما كان هذا ليس بينًّا، الذي هو ماذا؟ الذي هو الحكم في المقابل، قالوا: لما كان ليس بينًّا هنا صار منهم من يقول: إن هذا وجهٌ من إعمال الأقيسة واللغة لا توجبه، وهو لا يتصل به عِلةُ موجبة؛ لأن العلة لا تجتمع بين المتضادات.

قالوا: فلما تأخر إثباته من جهة اللغة، قالوا: فاللغة لا توجبه، قالوا: وأما القياس فيتعذر فيه؛ لأنه أحكام في المُتقابلات والمتضادات، فلا توجد فيها العلة الجامعة، هذا هو الذي غلب عَلَى تسبيب الأحناف بتركه؛ لما لم يجعلوه من جهة اللغة؛ ولهذا الأحناف لما صححوا مفهوم الموافقة بنوه عَلَى اللغة، كما بناه الجمهور عَلَى اللغة، لكن هذا هو المذهب عند عامة الحنفية وعند عامة أهل العلم، أنه مأخوذٌ -أعني مفهوم الموافقة من جهة اللغة.

وأما من قال بأنه حُجة قالوا: فهذا الاستقراء ولو فات منه ما فات، فإن كمال خطاب الشارع يوجب أن الضد المُقابل يكون مُخالفًا بالحكم، وإلا لما كان لتسمية الأول بالتخصيص لما كان له معنى، هل هذا يطرد أو لا يطرد، هل هو يستقيم أو لا يستقيم هذا فيه وجاهة، ولكن يُعلم بمثل هذا أن هذه المسائل إنما أُثبتت بمثل هذه الطُرق، وإنما أُثبتت بمثل هذه القواعد، وعلى هذا فلا يكون الجزمُ فيها شديدًا.

وإذا قيل: لا يكون الجزمُ فيها شديدًا هل المُراد أنه لا يُرجح فيها؟ الجواب: أنه يُرجح فيها، والراجحُ فيها مذهب الجمهور وهو أن مفهوم المُخالفة يُعمل به، هذا هو القول الراجح وعليه الأكثر من أهل العلم، من المذاهب الثلاثة وبعض الحنفية كما سبق.

لكن إذا قيل: لا يكون الترجيح فيه شديدًا، بمعنى: عند الاستدلال عَلَى أعيان المسائل، إذا كان أعلى الأدلة في هذا الفرع هو مفهوم المُخالفة، فيكونُ هذا الخلاف خلافًا شديدًا، يعني لا يكون الترجيح فيه بينًّا؛ ولهذا كلُ ترجيحٍ يُبنى عَلَى دليله، فكل ما قوي

الدليل قوي الترجيح، وإذا ضعُفَ الدليل ضعُفَ الترجيح، فأمر مفهوم المُخالفة هو عَلَى هذا الوجه.

المسألة التي بعد ذلك: ما هي أنواعه؟ قالوا: مفهوم العدد وهو أنه إذا جاء عدد فإن المُقابل لهذا العدد لا يكونُ مرادًا، كقول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة:١٩٦]**، فإن السبعة تنفي ما يُقابلها، والثلاثة تنفي ما يُقابلها، وكذلك مفهوم الصفة ويدخل فيها الحال والتمييز والزمان والمكان عندهم، هذا أيضًا معمولٌ به.

وكذلك مفهوم الشرط، كقول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾** [النساء:١٠١]، فهذا شرط.

ولكن هذا من الشرط الذي لم يُعمل فيه بمفهوم المُخالفة، لما؟ لأن هذه الأوصاف من الزمان والمكان والشرط ونحو ذلك، وقبل ذلك أدوات الحصر تأتي (هنا ٣٣:٠٤) في أصل دلالة اللغة لبيان السياق، وإما لبيان أصله تارة أو لتأكيده تارةً أخرى، ولهذا كل ما في جُملة الكلام في كلام العرب، يعني كل ما في جُملة سياق، فهو وجهان:

- إما أن يكون لبيان أصل المقصود بالخطاب.

- وإما يكون من باب التأكيد.

فإذا قلت: "جاء زيدٌ"، فهذا ليس فيه تأكيد، لكن إذا قلت: "إنما جاء زيدٌ" فهذا قد دخله تأكيد، وإذا قلت: "إن زيدًا قد جاء"، فهذا أيضًا دخله تأكيد؛ ولهذا عبر عن ذلك النُحاة بقولهم: "العُمدة والفضلة".

فإذا تتبعت ذلك وجدت أن كل ما يتعلق بمفهوم المُخالفة يتجاذبهُ هذان، فأحيانًا يكون اقتضاء الشرط، أو العدد، أو الزمان، أو المكان على وجهٍ من العمدة في الكلام.

فأحيانًا يكون اقتضاء الزمان، أو المكان، أو العدد، أو الشرط أو الصفة، أو إذا فصلنا عَلَى اصطلاح النُحاة الحال أو التمييز، يكون الاقتضاء عمدة في الكلام، أي: وهو المقصود.

فإذا كان عُمدةً في الكلام صار مفهوم المُخالفة العملُ به قائمًا، وإذا كان فضلةً في الكلام، وإنما جاء للتأكيد -كما يُقال- عند أهل العلم والنُحاة يقولون: الفضلة، إذا جاء تأكيدًا تأثر به أمر مفهوم المُخالفة وصار مفهوم المُخالفة ليس معمولًا به، لما؟ لأن الشرط هنا جرى مجرى الغالب، أو لأن الشرط هنا جرى مجرى الإشارة إلى مقام الامتنان عليهم، أو لأن الشرط هنا جرى مجرى إثارة السبب.

كما في قول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء:١٠١]**، **﴿وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ [النساء:٢٠]**.

فكل هذا يخرج عن مفهوم المُخالفة كما تعلم، بل واجمع العلماء عَلَى تركه أليس كذلك؟ أجمعوا عَلَى أنه لا يحل له أن يأخذ من زوجه شيئًا أراد استبدالًا بطلاقها أو لم يُرد استبدالًا، وأجمعوا عَلَى أنه يقصر الصلاة إذا كان مُسافرًا، سواءً أكان ذلك في حال الخوف أو كان ذلك في حال الأمن، فهذه أعيانٌ صريحة في مفهوم المُخالفة أجمعوا عَلَى تركها، لما؟ لأن السياق هنا لم يأتِ عَلَى بيان العُمدة في الكلام، وإنما هي تنبيهات الشريعة في خطابها.

ولا يُستعمل في سياق القرآن ما يقوله النُحاة من العُمدة والفضلة وإنما يُستعمل العمدة والتأكيد، العُمدة أو الأصل والتأكيد، أما كلمة الفضلة فإنها تُتقى وإن عبر بها النُحاة، مع أن النُحاة يقصدون بالفضلة معنى ترى، أوسع مما يُشار إليه هنا، ولهذا يجعلون المفعولات كلها من باب الفضلة إلى أخره، ويجعلون الحال كذلك، ويجعلون التمييز كذلك، ويجعون أصل الجُملة إما الفعل والفاعل، وأما المبتدأ والخبر، هذا تأسيس في علم النحو كما تعلم.

إذا تبين لك ذلك تبين أنه ليس البحث أن يُقال مفهوم المُخالفة حُجة أو ليس بُحجة أو أنه حُجةٌ في ما عدا مفهوم اللقب، بل يتحقق أن جميع الفقهاء يعملون بها هو منه، وأن جميع الفقهاء يتركون ما هو منه، أما إذا أُريد تطبيق القواعد عَلَى الاقتصاد مع استصحاب هذه القيود.

فيقال: إن الجمهور يقولون -وهو مذهب الفقهاء الثلاثة في مذاهب أصحابهم- يقولون بأن مفهوم المُخالفة حُجة وأن الأحناف لا يقولون بذلك، ولكن كل فريقٍ يُقيدُ كما سبق، هذا خلاصة البحث في مفهوم المُخالفة ولعله أتى عَلَى المقصود منه.

المصنف كما ترى وهو رأيٌ لبعض المالكية لم ير العمل بمفهوم المُخالفة أو ما سماه هنا دليل الخطاب، لم ير العمل به؛ قال: لأنه مسكوتٌ عنه وهذه مُقدمة فيها نظر، هل الشريعة سكتت عنه بهذه الطريقة أم يكون التنبيه بالمنطوق هو إفادة لحكم المفهوم؟ هذا له نظائر في الشريعة مُجمعٌ عليها فالإطلاق بأنه مسكوتٌ عنه ليس بمتجه.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «**باب أحكام القياس.**

وأما الضرب الرابع من معقول الأصل فهو معنى الخطاب، وهو القياس».

الشرح:

القياس هذا الباب من أجلِّ أبواب النظر في أصول الفقه بل وفي أحكام الشريعة وفقهها، وهو جوهرٌ في علم أصول الفقه، وهو أعلى الأدلة مقامًا بعد الكتاب والسُّنة والإجماع، وأوسعها حالًا، وأطولها بالًا، بمعنى أن القياس واسعُ الأخذ، عظيمُ القدر، دقيق المنازل؛ ولهذا كثر كلام علماء الأصول فيه وفصلوا فيه تفصيلًا بليغًا.

والقياس منهجٌ قديم للاعتبار ومعرفة المعارف؛ ولهذا تكلم فيه أصناف أهل المعارف، فإذا جئت الأولين من أصحاب المعارف فلهم كلامٌ معروفٌ في الأقيسة عندهم، وأصحاب الصناعات المقولة ف المنطق لهم كلامٌ معروف، ولهذا لما جاء بعض المُلخصين عنهم ذكروا القياس عَلَى هذا المعنى كما يذكره أبو حامد وغيره، فيجعلون القياس أنواعًا في هذا العلم، فيقولون: إنه سبعة، وبعضهم يقول: ثمانية، ويُسمون مثلًا القياس الحملي، قياس الخُلف، القياس الشرطي المتصل، القياس الشرطي المنفصل، قياس الاستقراء.

وبعضهم يقول: إن طُرق التحصيل في المدارك العقلية ثلاثة: التمثيل، والقياس، والاستقراء، ويُفرق بين التمثيل وبين القياس.

والنحاة -كما تعلم- يتكلمون عن القياس، وأهل اللغة يتكلمون عن القياس فهذا اسمٌ شائعٌ في الكلام، هذا إشارة إلى تنوع هذا العلم من جهة مُشتركه، ولهذا هذا ليس من باب المُشترك اللفظي، هنالك قدرٌ مُشترك في دلالة القياس بين هذه العلوم والمعارف، أما إذا جئناه عند أهل الأصول فإن مداره في الجُملة عَلَى ما يُعرف بقياس التمثيل، وهو إلحاقُ فرعٍ بأصلٍ لعلةٍ جامعةٍ بينهم.

وبعضهم يقول "نقلُ حكم الأصل إلى الفرع"، أو يقول: "إعطاء الفرع حكم الأصل"، التعبير بالنقل هنا ليس الأحكم، وإن كان يصح تجوزًا فإن الحدود عند التحقيق مبنية عَلَى التجوز، ولكن التعبير بالإلحاق كما عبر به بعض علماء الأصول هو الأجود؛ لأن هذه الكلمة تُعطي الناظر فيه والمُستعمل له أنه اجتهاد فهو إلحاق، وليس أنه ترتيبٌ رياضي؛ لأنه إذا وضع عَلَى باب الترتيب الرياضي وصارت النتيجة تقتضي ذلك ضرورةً ظهر كثيرٌ من الخطأ.

ولهذا أشار شيخُ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- في الرد عَلَى أهل المنطق بأن كثيرًا من خطأهم يقع عن هذه الطريقة، وهي أنهم إذا رتبوا المُقدمتين لم ينظروا في صحة النتيجة؛ لأنهم يرون أن صحة النتيجة يكون ضرورةً.

يقول شيخُ الإسلام -رحمه الله- أو في تتبع شيخ الإسلام للمنطق وما اعترض به عَلَى المنطق، وقد سبق الإشارة إلى أنه لم يعترض عَلَى كله، وإنما اعترض عَلَى معاني منه، وصحح بعض المعاني ولكنه يقول: إنهم لا يختصون بها، -أعني ما صححه-.

إنما المقصود هُنا أنه يقول: بأنهم في باب القياس الذي يُسمونه بالقياس البُرهاني لأنهم في الصناعات الأولى، يقولون: الأقيسة خمسة: البُرهاني، والجدلي، والخطابي، والشعري، والسُفسطائي، ويجعلون البُرهاني الأول وهو المبني عَلَى المُقدمات، فيقول: بأنه لا ينظرون في النتيجة من جهة صحتها أو عدمه؛ لأنها عندهم تكون صحيحة ضرورةً بانتظام المُقدمتين.

هذا الخطأ الذي وقع فيه أولئك ورتبوا عليه مسائل كبار، ينبغي استدراكه والاحتياط فيه في مسألة قياس التمثيل مع وجود الفرق، لكن بينهما قدر مُشترك؛ ولهذا احتجنا إلى

هذا التنبيه، وقيل: بأن التعبير بالإلحاق أجود من التعبير بالنقل؛ لأنك إذا نقلت النتيجة إلى المحل فصادفت هذا المحل الذي لا تكون مُلائمةً له لأسبابٍ من أسباب الشريعة وأسباب الشريعة كثيرة، عُلِمَ أن إجراء القياس لم يكن صحيحًا، فليس الشأن في إثبات العلة ثم إدخال هذه العلة بين الفرع والأصل، بل لا بد أن تكون المُناسبة متحققة من جهة استعداد الفرع لقبول حكم الأصل.

وهذه الكلمة مقصودة لذاتها من جهة استعداد الفرع لقبول حكم الأصل، الفرعُ له استعداد وهذا الاستعداد يعني قد يكون عَلَى سبيل المجاز، لكن ما المقصود أو لماذا اختيرت كلمة الاستعداد حتى يُعرف المقصود بالقياس عندهم؟

الاستعداد أن يكون هذه العلة التي تورد عَلَى الفرع لتجلب له حكم الأصل، لا يوجد في الفرع ما يُضادها أو يردها، ولهذا لعلو أمر الاستعداد هذا ماذا صار الأصوليون إليه بعد أن ذكروا مسالك العلة وطُرق إثبات القياس؟ صاروا إلى طُرق ذكر مسألة القوادح والاعتراضات أليس كذلك؟ وبعضهم أوصل هذه القوادح إلى عشرين، وبعضهم أوصلها إلى ثلاثين، وبعضهم يذكر مثل الزركشي في البحر المُحيط يذكرها ما يُقارب الخمسة عشر.

لكن إذا نظرت إلى تقاسيمه وجدت أنها تزيد عنده عَلَى العشرين: الكسر، والقلب، والنقض، وغير ذلك من ما يجعلونه من ماذا؟ القوادح عَلَى العلة، مع أن هذه القوادح التي يذكرونها في الجُملة هي القوادح العقلية.

وقد كان بعض المتقدمين من الأئمة لسعة إحاطتهم بعلم الشريعة كالإمام أحمد وكالإمام مالك -رحمه الله- وأمثال هؤلاء يتركون بعض الأقيسة دون هذا النظام، بمعنى

يتركون هذه الأقيسة لأن هذا المحل لا يُلائمه القياس، وهذا المعنى بيانًا يُسمى بالنوع عند العلماء، بل حتى عند كبار أرباب القياس، أليس أن الأحناف وهم أجلَّ وأعلى المذاهب الأربعة عنايةً بدليل القياس، ومع ذلك صار أكثر أئمتهم يقولون بأن الحدود لا يدخلها القياس، وإن الكفارات لا يدخلها القياس، وإن المُقدرات لا يدخلها القياس، وبعضهم يقول: وإن الرُخص لا يدخلها القياس، هذا تسميةٌ بالنوع.

ولكن ما خلا هذه الأربعة لو فُرض أنهم أرادوا الحصر بهذه الأربعة، مع أنهم ما أرادوا ذلك، ما خلا تلك فتكون النتيجة أنها يدخلها القياس، لكن أيتأخر القياس في أفرادها أحيانًا؟ الجواب: نعم يتأخر، لذلك إمضاء القياس لا بد أن يكون من أعلى أبوابه وفقهه أن يُعلم استعداد الفرعِ لتلقي حكم الأصل.

أما إذا كان الفرع ليس مُستعدًا، هذا يقتضي كثيرٌ من النظر في الأسباب، ولهذا لكثرة هذه العوارض التي تحتاج إلى سعة استقراء، صار بعض الأئمة -رحمهم الله- كالإمام أحمد وأمثاله يُقدمون كثير من أقوال الصحابة عَلَى القياس؛ لأنه ما لم يكن رفيعًا أو جليًا أو ظاهرًا أو متين الظهور من جهة اتصال الفرع بحُكم الأصل، فإنهم لا يتكلفون إثباته مع قولهم بالتعليل.

هذا خلاف التسبيب عند الظاهرية الذين لم يجعلوه قبل أن ينظروا في القوادح الواردة عليه، بنوا ذلك عَلَى عدم ثبوت مسألة التعليل، قبل أن ينظروا في مسألة القوادح أو الاعتراضات.

لكن صار كثير من المتقدمين من السلف وهذه طريقة مشهورة ليست فقط للإمام أحمد كما يُتوهم عند بعض الباحثين أو الناظرين، هذه لجميع الأئمة الأربعة، حتى للإمام أبي

حنيفة -رحمه الله- قيد القياس بأبواب أو قيد القياس عن أبواب، -وتأمل هذا-، وقال الإمام أبو حنيفة -رحمه الله- بالاستحسان تقييدًا للقياس، كيف تقييدًا للقياس مع أنه فيما يبدو توسعٌ في القياس؟ لا، هو تقييد للقياس من جهة أن بعض الفروع عنده تكون في ظاهرها عَلَى تلقي الفرع لحكم الأصل.

ولكن هذا الاستعداد عنده يكون متوهمًا، وأن هذا الفرع يستعدُ لقياسٍ أبعد، أو أن هنالك دليل منع من تنزيل حكم الأصل عَلَى هذا الفرع، فيجعله الإمام أبو حنيفة مع أنه في الظاهر عَلَى قواعد القياس يجعله مكفوفًا عن القياس، كفه عن هذا القياس الظاهر بما سماه ماذا؟ بما سماه الاستحسان؛ ولهذا ذكر بعض أصحابه كالإمام محمد بن الحسن بأن مُناظري أبي حنيفة يقفون إذا أجرى مسائل الاستحسان؛ لأن مسائل الاستحسان عنده في الجُملة خروجٌ عن القياس الظاهر، إذًا هذا شيءٌ أو قدرٌ بيِّنٌ من تقييد القياس إما بالأبواب أو بطرُق التحصيل.

وإذا جئت للإمام مالك فكذلك، وللإمام أحمد فكذلك، وللإمام الشافعي يرى ذلك كما سبق أنه ختم رسالته بكلمةٍ تدل عَلَى هذا، مع أنه أوسع الأدلة عنده -أعني الإمام الشافعي- لأنه إنما يُثبت هذه الأدلة الأربعة في مذهبه الجديد، الكتاب والسُّنة والإجماع والقياس.

وهذه هي الأدلة المنضبطة عند الإمام الشافعي -رحمه الله- في أخر مذهبه أو في أخر مذهبٍ له، ومع ذلك فإنه عبر في أخر الرسالة بأن القياس في منزلة الضرورة، ولهذا لما نظر أحد كبار علماء الشافعية في مجلس أبي الوفاء بن عقيل الحنبلي، فسمع أبا الوفاء بن عقيل يقول: بأن الإمام أحمد يقول: "ضعيفُ الأثر أحب إليَّ من كبير القياس" أو "من رفيع النظر"، في بعض العبارة المنقولة.

"ضعيف الأثر أحب إليَّ من رفيع النظر"، استنكرها بعضُ المالكية، وبعض الفقهاء من غير الحنابلة كابن العربي فيقول: وهذه وهلةٌ من الإمام أحمد مع علو منصبه في العلم، قال: لأن ضعيف الأثر متروك، وهذا خطأٌ في فهم كلام الإمام أحمد كما ترى؛ لأنه لا يُريد بالضعيف هنا ما تُرك، وإنما ما كان عندهم مما يُسمى ضعيفًا مما هو فيه بعض التأخر إما لاختلاف راوٍ أو لتفردٍ يُصاحبه احتمال أو نحو ذلك، فهذه أسباب الضعيف عندهم أوسع من أسباب الضعيف عند المتأخرين -رحمهم الله-.

الشاهد في ذلك: أن هذا العلم وهو علمُ القياس إن جازت العبارة وهو علمٌ عند أهل النظر، هو علمٌ هذا الباب في أصول الفقه من أرفع الأبواب، ولهذا سماه أبو المعالي الجويني بأنه هو مناطُ الاجتهاد، قال: "القياس هو مناط الاجتهاد"، بمعنى أن: الاجتهاد يدور كثيرًا مع هذا الأصل وهو إلحاقُ الفرع بالأصل لعلةٍ جامعةٍ بينهما.

لماذا العمل بدليل القياس؟ العمل بدليل القياس يتفق مع قواعد الشريعة وأصولها؛ لأن الشريعة لا تُفرق بين المتماثلات، واستدلوا لإثباته بأدلةٍ مشهورة في كتب الأصول من أظهرها في ذكرهم ما جاء في قول الله سبحانه: **﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر:٢]**، قالوا: والاعتبار هو: الأخذ بالمثال، وهذا يذكرونه عن بعض أئمة اللغة في تفسير الاعتبار كثعلب وأمثاله.

وشيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- احتج للقياس بمثل ما استُدل به في الجُملة، ولكنه عُني بذكر آيةٍ في كتاب الله يجعلها من الدليل عليه وهي قول الله سبحانه: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ [النحل:٩٠]**، قال: فإن العدل الذي أمر الله به كما يقعُ في الأحكام فإنه يقعُ في تنزيل أحكام الشريعة؛ لأن أحكام الشريعة تمضي عَلَى قاعدة العدل.

وبكل حال فإنه يُعلمُ بالنص والإجماع علمًا ضروريًا، أن هذه الشريعة شريعةٌ من عند الله، وأنها مُبرأةٌ من الاختلاف، وأن الكتاب الذي جاء بها مُبرأٌ منه كما قال الله -جل ذكره-: **﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢]**.

فلما عُلم براءتها من الاختلاف جرت أحكامها عَلَى الانتظام، وهذا الجريان إمضاؤه بالاجتهاد، هذا الجريان إما أن يمضي بالنص، وإما أن يمضي بالاستنباط، فإذا جرى هذا بالاستنباط عَلَى هذه الطريقة وهي الإلحاق بالأصل، فإن هذا هو المُسمى بدليل القياس عند علماء الأصول.

والعامة من أهل العلم يقولون به وهو مذهب الأئمة الأربعة والسواد من الفقهاء، ولا يُعلم عن أحدٍ من الصحابة أنه ترك العمل به، فإن قيل: فإن هذا الاسم لم يكن معروفًا زمن الصحابة، قيل: هو كذلك ولكن الصحابة تناظروا وتكلموا في فقه الفروع والمسائل بما هو مشهور ولم يُعلم أن أحدًا منهم رد وجهًا مما يُسمى في المعاني وفي الاصطلاح المتأخر إنه من باب القياس.

فعُلم إطباقُ الصحابة عَلَى ذلك، وهذا مما استدل به الإمام الشافعي -رحمه الله- في إثبات هذا الدليل، فالمقصودُ أنه دليلٌ رفيع القدر ولا يستغني عنه المجتهد، ولكن الشأن في مسألتين: المسألة الأولى: في فقهه، والمسألة الثانية: في معرفة الصحيح منه.

الشأن في القياس ليس في إثبات حُجيته، فإن إثبات حُجيته بيِّن، وإنما الشأن فيه في مسألتين:

المسألة الأولى: في فقهه، ما المقصود به؟

والمسألة الثانية: في درجاته؛ لأنه درجاتٌ متعددةٌ كثيرة، بعضه مُحتمل وبعضه غريب، ولهذا لا تجد مذهبًا مضوا عَلَى قياسٍ واحد، بل يختلفون فيه.

وتجد أهل الطبقة الواحدة منهم من يقصرُ فيه، ومنهم من يتوسعُ فيه؛ فإذا جئت إلى أصحاب الإمام أبي حنيفة الأوائل وهم الثلاثة المعروفون: وجدت أن أقصرهم عنه هو محمد بن الحسن؛ لكثرة ما عرفه من الآثار والسُنن بمُصاحبته لأهل الحديث.

ويليه بعد ذلك وهو المتوسط القاضي أبو يوسف، فإن القاضي يتوسط في هذا بين مُحمد وبين زُفر بن الهُزيل، وأوسعهم عنايةً بالقياس حتى قال بعض أصحاب الإمام أبي حنيفة، بأنه زاد عَلَى طريقة الإمام أبي حنيفة في القياس هو زُفر بن الهُزيل، ولهذا كان كثيرٌ من الأحناف يتقون تفردات زُفر في الأقيسة لأنه توسع فيها.

هذا المثال في أئمة الحنفية -رحمهم الله- يدلك عَلَى أن إمضاء القياس وتطبيقه ليس شأنًا منتظمًا، فضلًا عن كونه شيئًا يسيرًا؛ ولهذا يدخله منازعاتٌ ويدخله أوجه وهو في الجُملة فقهٌ، ليس حدًا رياضيًا بحيث يُقال يُجمع بين فرعٍ وأصل ثم تثبت علة بينهما بأحد مسالك إثبات العلة من السبر أو التقسيم، السبر والتقسيم، أو النص، أو الفعل للنبي -صلى الله عليه وسلم- مثلًا، أو الاستقراء أو غير ذلك من طُرق مسالك إثبات العلة؛ لأن كل طريقٍ من هذه الطُرق حتى أعلاها وهو النص، يردُ عليه أن الشارع أراد بذلك تعيين هذه العلة التي تطرد إلى الفرع.

أن الشارع أراد أن هذه العلة يطرد حكمها إلى الفرع؛ لأنها هي ليست علة الفرع أليس كذلك؟ يعني أعلى درجات العلة ما هو؟ العلة المنصوصة أليس كذلك؟ العلة المنصوصة هي علةٌ مُسماةٌ بالنص لما للأصل أم للفرع؟ للأصل ليست للفرع أليس كذلك؟

فيكون قابلية الفرع لها واتصال هذه العلة التي جاءت في النص انتقال هذه العلة إلى الفرع يرد عليه ما يرد، ليس الذي ورد عليه ما يرد هو النص، النص معصوم أن يرد عليه ما يرد، ولكن أن هذه العلة التي هي علةٌ في الأصل اضطردت إلى ماذا؟ إلى الفرع.

ولهذا تجد أن من يتحوط في هذه المسائل يقصرون في كثيرٍ من هذه المسائل عن مسألة تسمية العلة المنصوصة، ويُسمون عللًا مُستنبطة هي عند بعض الذين قد يأخذون القياس عَلَى طريقةٍ رياضية إن جازت العبارة، قد يُسمونها علةً منصوصة وهي في واقع الحال من العلل المُستنبطة.

فالمقصود: أن مُعالجة القياس طويلة، وإذا أردت أن تتبين هذا كمثال، فانظر في هذا الإمام الجليل وهو الإمام الشافعي، فإنه ردد كلمة القياس في رسالته وبحثها وفصل كلامًا فيها وأمضى استدلالًا فيها ومع ذلك تنوع كلامُ الشافعي في هذا؛ حتى اختلف أصحابه في درجة القياس عنده ما هي؟ فتارةً يُسمي أعلى درجات الإثبات قياسًا، وهو ما يُسمى بمعقول الأصل، وتارةً يُسميه بمنزلة الضرورة، هذا تفاوت بلا شك هذا التفاوت سببه كما سلف هو أن الإمام الشافعي يعرف هذا العلم ويعرف أنه درجات، وأن القياس درجاتٌ واسعة ولو كانت أركانه أو حده منحصرًا في جُملٍ معينة.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: **«وحده: حمل أحد المعلومين على الآخر في إثبات حكمٍ، أو إسقاطه بأمر جامع بينهما، وهو دليل شرعي عند جميع العلماء»**.

الشرح:

تعبير أبي الوليد بأنه **«حمل»**، هذا تعبيرٌ رفيع، فيقال: **«حملٌ»**، أو يُقال إلحاقٌ، هذا أولى من التعبير بالإعطاء أو بالنقل؛ لأنك إذا قلت: نقلٌ أو إعطاء شابهت طُرق أهل المنطق، وطُرق أهل المنطق يجعلون النتائج تجب ضرورةً؛ ولهذا لا بد من نظر النتيجة بعد توفر أركانه، فإذا توافرت فيه الأركان لا بد أن يُنظر في النتيجة ليتبين سلامة التطبيق.

قال -رحمه الله-: **«وهو دليل شرعي عند جميع العلماء»**، عبر -رحمه الله- بقوله: **«جميع العلماء»** ثم قال: **«وقال داود»**، أي: هذا عَلَى سبيل الاستدلال، يعني عند جميع العلماء ولم يقل: عند جهور العلماء، فإن قيل: كيف عبر بـــ **«جميع العلماء»** وهي صيغةٌ تدل عَلَى العموم، ثم قال: **«وقال داود»**، فذكر خلاف الظاهرية؟

قيل: لأنهم لقوة هذا الأصل وهذا من اللطافة اللفظية في التعبير؛ لأن هذا الأصل يرونه أصلًا رفيعًا لا يستغني عنه الفقه، صاروا يتركون طريقة الظاهرية في طُرق، فبعضهم يُنكر طريقة الظاهرية إنكارًا في باب القياس، أو يقول فيها قولًا شديدًا كما هي طريقة أبي المعالي الجويني، فيقول: هؤلاء ليسوا فقهاء فلا يُعد قولهم مثلًا، هذه فيها زيادةٌ ومُبالغة كما هو معلوم.

لكن هذه الطريقة التي طبقها القاضي أبو الوليد -رحمه الله- هي طريقةٌ لطيفة، قال: **«عند جميع العلماء»**، ولك أن تقول: بأن أهل الظاهر قد خالفوا الإجماع القديم؛ لأنه فيما يظهر أن الإجماع القديم مضى عَلَى إثبات مادةٍ من القياس، وإن كان الإجماع القديم هي في الأقيسة.

(الإجماع القديم)، ويُقصد به ما مضى في عصر الصحابة والتابعين، والقرون الثلاثة، الأقيسة الأولى هي الأقيسة الرفيعة الأقيسة العالية، أما كثير مما عده أهل الأصول من

القياس كقياس الشبه بدرجاته وبعض قياس العلة المُستنبطة في أوجهه كذلك، فهذه في الجُملة أن المتقدمين ما كانوا يأخذون بها، ولا سيما من أهل الحديث لكثرة الآثار عندهم.

إنما داود وأصحابه، داود بن عليّ الأصبهاني وأصحابه كابن حزمٍ لا يقولون بالقياس، فإن قيل: فكيف عملوا في المسائل لما قالوا: إنها مقصورةٌ عَلَى النص؟ قيل: عملوا بالنص وما جعلوه قواعد في فهم النص، وهي سبعُ صورٍ عدها ابن حزمٍ، ويُسميها النص ودليل النص، فما لا يثبت عنده بصريح النص يثبت عنده بما؟ بدليل النص كإعمال العموم ونحو ذلك.

ولهذا مما اعتُرض به عليهم أن بعض الصور التي قالوها في دليل النص هي داخلةُ في معنى القياس.

أبو محمد بن حزم -رحمه الله- يقول: إن النصوص من الكتاب والسُّنة مُغنيةٌ عن كل دليلٍ فوقها، يعني يزيد عليها وهذا صحيح، والجمهور لما قرروا القياس لا من باب أن هذا لم يؤخذ من دليل الكتاب والسُّنة؛ لأن الأصل ودليل الأصل إنما هو دليلُ الأصل من الكتاب والسُّنة أليس كذلك؟

ولهذا لا يزال العمل ماضيًا بالكتاب والسُّنة، فإن الله -سبحانه وتعالى- جعل هذا الكتاب، وما أوحى إلى رسوله -صلى الله عليه وآله وسلم- هو جماعُ الدين كله أصولًا وفروعًا، فما من مسألةٍ في أصول الدين أو في فروعه إلا وحكمها في كتاب الله وسُّنة نبيه -صلى الله عليه وسلم-، لكنهم في الفروع سموا هذه الطُرق لا باعتبار أنها أدلةٌ زائدة، فهذا ما قال به أحد حتى يوردهُ أو حتى يوردهُ أبو محمد بن حزم ويحتاج إلى دليل، هذا ما قاله

به إمام ولا قال به فقيه، وإنما كل ذلك راجعٌ إلى الاستدلال بالكتاب والسُّنة، فهذه طُرقٌ مُحصلةٌ عنها.

ولكن كما يُحصلون بالأفراد فإنهم صاروا يُحصلون بالأنواع، وجعلوا هذه الأنواع معايير لفهم الشريعة، فجعلوا القياس معيارًا لفهم الشريعة لكن أصله مُحصلٌ من الكتاب والسُّنة، أصله من حيث الإثبات الكلي له وكذلك من حيث الإثبات للقياس المُعين؛ ولهذا لولا ذلك لما ذكروا القوادح عَلَى القياس أليس كذلك؟ ولذلك إنما ذكروا هذه القوادح لعلمهم أن القياس ليس وجهًا عقليًا مُطردًا يُنزل عَلَى الشريعة كيفما اتفق.

<u>المتن:</u>

قال -رحمه الله-: «**وقال داود: يجوز التعبد به من جهة العقل إلا أن الشرع منع منه، والدليل عَلَى ما ذهب إليه..**».

<u>الشرح:</u>

«**الشرع منع منه**» قال: لكمال الكتاب، ولعدم وجود الدليل عَلَى إثبات القياس، ولأن من رُكنه العلة، والعلم بالتعليل فيه تعذر، وفي إثباته تعذر، إلى غير ذلك، هذه هي الأسباب التي يُعلل بها أهل الظاهر، وأقوى ما يُعللون به مسألة العلة.

وكان بعضُ قدماء المتكلمين يمنعونه في الشريعة كإبراهيم بن سيار، ولكنه يقول: إنه يقع في الشرائع الأخرى، ولكن هذه الشريعة لكمالها مصونةٌ عنه، وبهذا يختلف عن طريقة أهل الظاهر في التسبيب.

لكن كل هذه مذاهب متروكة، والمعتبر ما عليه الأئمة الأربعة، وهم أبو حنيفة ومالك والإمام أحمد والإمام الشافعي، وأهل المذاهب الأربعة كلهم يقولون بالقياس، وعلى هذا

السواد من أهل العلم، وهو ظاهر الإجماع عند المتقدمين من السلف في الأقيسة العالية الدالة عَلَى إثبات صحة هذه الطريقة من جهة أصلها، فإن أبا حنيفة لم يبدأ القياس وإنما تلقاه عن أئمة الكوفة، وأئمة الكوفة أخذوه من فقه عبد الله بن مسعود، وكان هذا من الفقه السائر.

وفقه ابن مسعود في الجُملة يتفق مع فقه عُمر -رضي الله تعالى عنه-؛ ولهذا أصولهم واحدة في ذلك، أصولهم واحدة ومخالفات ابن مسعود لعُمر قليلة، وطريقة عُمر، مع أن عُمر ممن يُقيد الرأي كما هو معروف، ولكن أراد بذلك الرأي المُخالف لأصول الشريعة.

المتن:

قال -رحمه الله-: «**والدليل على ما ذهب إليه جماعة أهل العلم قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر:٢].**

والاعتبار في اللغة: هو تمثيل الشيء بالشيء، وإجراء حكمه عليه، ولذلك يقال: عبرت الدنانير والدراهم، أي قايستها بمقاديرها من الأوزان، ويقال لمفسر الرؤيا: معبر.

وعبرت الرؤيا، أي: حكمت لها بحكم ما يماثلها، وقستها بما يشاكلها، وعبرت عن كلام فلان إذا جئت بألفاظٍ تطابق معانيه وتماثلها، وتقاس بها».

الشرح:

الدليل الأول في قوله: **﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾**، والاعتبار فيه مُقايسةٌ وفيه إلحاقُ شيءٍ بشيءٍ، وهذا الاستدلال بالآية كما تعلم ليس في عين مسألة القياس، ولكنه يُصحح هذا الأصل من حيث هو كليٌّ في أن الشريعة تعتبرهُ، في أن الشريعة تكون مُصححةً لك أو

معتبرةً له، ولا يقع الاعتبار فيما يتصل فيه الثاني بالأول تصالًا ضروريًا، ما يتصلُ الثاني، وهو هنا في القياس الفرع بالأول اتصالًا ضروريًا هذا لا يقع به اعتبار.

وإنما الاعتبار هو في إلحاق ما كان أجنبيًا في الأصل ولهذا يُعتبر بحال قومٍ كالأمم السالفة التي عذبها الله -سبحانه وتعالى-، أُمرت هذه الأُمة أن تعتبر بحالها، مع أن الأمتين بينهم من الفرق ما هو معروف فهذه أمةٌ مؤمنة، وتلك الأُمة التي عُذبت من قبل أمةٌ كافرة، فهذا الاعتبار يكون بما يلائمه من الوجه وهو الخوف من الله -سبحانه وتعالى-.

فالمقصود: أن هذه الآية يكثر ذكرها في كلام أهل الأصول، بل تكاد تكون أكثر الأدلة ذكرًا في كلامهم.

المتن:

قال -رحمه الله-: «**دليل ثان**»، أو قال: «**دليلٌ ثاني.**

ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[الأنعام:٣٨]، ونحن نجد أحكامًا كثيرةً ليس لها ذكرٌ في القرآن ولا في سنة النبي - صلى الله عليه وسلم- ، مثل: رجل له دينار وقع في محبرة لغيره فلم يستطع إخراجه، ومثل: ثوب أبيض برحل رجل وقع في قدر للصباغ، فكمُل صبغه وحسن، وغير ذلك.

فلا يجوز أن يراد بالآية أنه نص على حكم كل حادثة في القرآن، وإنما أراد به أنه نص فيه على بعض الأحكام، وأحال على سائر الأدلة فيه، فكان ذلك بمنزلة أن ينص في القرآن على جميعها، فمن الأدلة التي أحال على الأحكام بها: القياس؛ لأننا نجد أحكامًا كثيرة لا طريق إلى إثباتها إلا بالقياس والرأي كالأحكام التي ذكرناها وما شاكلها».

الشرح:

هذا الاستدلال إذا رُجع إلى قواعد النظر يدخلهُ كما يُسمى الدور، فإنه يقول: إن الله -جل وعلا- قال في كتابه: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾، وهذا كما تعلم بين السلف فيه خلاف، هل المقصود بالكتاب هو القرآن أم المقصود هو الكتاب اللوح المحفوظ؟ هذه مسألة عند أهل التفسير معروفة وفيها قولان مأثوران للأئمة والمتقدمين من السلف وفيها كلامٌ للذين بعدهم عَلَى هذه الطريقة.

إذا قيل: بأن المقصود بالآية هو القرآن وهو في بيان أحكامه وشرعه في قوله سبحانه: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾، فإن هذا الدليل يستدلُ به نُفاة القياس، ولهذا هذا من لطيف استعمال أبي الوليد أنه ذكر دليل النُفاة ماذا؟ دليلًا للإثبات أو للاحتجاج، وهذا ما يُسمى بقلب الدليل، ولكن الطريقة التي استعملها في هذا القلب فيما يظهر ليست تامة، وما وجه أنها ليست تامة؟

من جهة أنه يقول: إن مسائل الكتاب، أن الأحكام التي في القرآن ليست عَلَى جميع الأحكام التي تقع للمُكلفين، فمن الأحكام ما لا ذكر له في القرآن، قال: فلما لم يُذكر في القرآن والله يقول: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾، علمنا بذلك أنه أحال إلى الأدلة الأخرى، فيقال: الأدلة الأخرى التي يمكن أن يُحيل إليها لا بد أن تكون مُسماةً فيه حتى يُحيل إليها أليس كذلك؟

كما أحال إلى السُّنة في قول الله سبحانه: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾ **[الحشر:٧]**، فهذا دليل مُنتظم في إثبات السُّنة والعمل بها، أما في القياس فهو دورٌ هذه جهة.

الجهة الثانية: من عدم الاستتمام أنه -رحمه الله- يقول: **«ونحن نجد أحكامًا كثيرة ليس لها ذكرٌ في القرآن ولا في السُّنة، مثل: رجل له دينار وقع في محبرة لغيره»**.

هذه ليست حكمًا، هذه ليست أحكامًا، هذه وقائع ومسائل، والقرآن لم يذكر الوقائع من جهة تصرفات المُكلفين بأنواعها عَلَى الانفراط، بمعنى كل ما يُقدرٍ من مكلفٍ أن يفعله، وإنما ذكر الأحكام التي تُنزل عَلَى هذه الوقائع، إلى غير ذلك من السؤالات.

فالمقصود: أن الطريقة التي استدل بها أبو الوليد بهذه الآية عليها سؤالات وليست طريقةً تامةً فيما يظهر مع أن فيها جهةً من الحُسن وهي أنه جعل هذا الدليل الذي هو من عُمدة الظاهرية في نفي القياس، جعله من الدليل المُثبت للقياس، فهذه جهةٌ رفيعةٌ في الاستدلال، وأما أن هذا الدليل يتم في تصحيح القياس، فهذا ينقطع لدخول الدور عليه.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: **«ومما يدل على ذلك من جهة السُّنة قوله -عليه السلام- لعمر حين سأله عن..»**.

الشرح:

هذه المسألة التي ذكرها هي لها تأصيل أبعد بعض الشيء أشار له بعض المتكلمين من أهل الأصول، قالوا وهم يقولون بالقياس، أوردوا سؤالًا وهو: هل الأحكام التي عُرفت في القياس تكون مأخوذةً من هذا الدليل الذي هو القياس باعتباره دليلًا شرعيًا وتكون مُحصلة من الشريعة أو باعتبار الضرورة العقلية في اطراد هذه الأحكام؟

هذا البحث ذكره بعض المتكلمين، ولكن الصحيح: أن جميع الأحكام المقولة بالقياس الصحيح هي أحكامٌ مأخوذةٌ من الكتاب والسُّنة، وأخذها بطريق القياس من جنس

معرفة دخول أفراد العام في العموم، ومن جهة إعمال مفهوم الموافقة، ومن جنس إعمال مفهوم المُخالفة عند من يُصححه، ومن جهة إعمال المُطلق والمُقيد، ومن جنس إعمال الاستصحاب، ومن جنس إعمال العمل بأقوال الصحابة، كل ذلك لا بد أن يعود في الاستقراء إلى الكتاب والسُّنة، وإلا لو لم يعُد من الكتاب والسُّنة لما صح أن يكون ماذا؟ لما صح أن يكون دليلًا، هذا أصل مُحكم.

المتن:

قال -رحمه الله-: «**ومما يدل على ذلك من جهة السُّنة قوله --صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- الله عليه وسلم- لعمر حين سأله عن القُبلة للصائم: «أرأيت لو تمضَمَضَت هل كان عليَّ من جناح؟ قال: لا، قال ففيم إذا؟ وقوله للخثعمية: أرأيت لو كان عَلَى أبيكِ دين أكنتِ قاضيتهُ؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحق أن يُقضى**».

الشرح:

الأولى: «**أرأيت لو تمضَمَضَت**»، الخطاب لعُمر وليس أن النبي يُقدره في خطابه لنفسه.

المتن:

قال: «**وقوله للذي أنكر لون ابنه: هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: فما ألوانها؟ قال: حمر، قال: هل فيها من أورق؟ قال: نعم، قال: فأنى ترى ذلك؟ قال: عرق نزعه، قال: فلعل هذا عرق نزعه وغير ذلك مما لا يحصى كثرة، ومما يدل على ذلك علمنا...**».

الشرح:

إذًا هذه الآثار من السُّنة احتج من احتج بها عَلَى صحة دليل القياس، وبعضها في الأحكام الشرعية، وبعضها في الكونيات كقول النبي -صلى الله عليه وسلم- لهذا

الأعرابي لما قال: «**يا رسول الله، إن امرأتي ولدت لي غُلامًا أسود وإني أنكرته، فقال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: هل لك من إبلٍ؟ قال: نعم، قال: فما ألوانها؟ قال: حُمرٌ، قال: هل فيها من أورق؟ قال: نعم، قال: فأنى هو؟ قال: يا رسول الله لعله أن يكون نزعه عرقٌ له، فقال النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-: «وهذا لعله أن يكون نزعه عرقٌ له**».

ولكن هذا في الكونيات، لكن المقصود عندهم بالاستدلال بمثله: هو أن أصل هذا المعنى يُعتبر بمثله في خطاب الشارع.

ومثل هذا الاستدلال استدلال الشافعي للقياس في قول الله سبحانه: ﴿**قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ**﴾[يس:٧٩].

واستدل كذلك في الأحكام بمثل قول الله: ﴿ **فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ** ﴾[المائدة:٩٥]، قال: الشريعة ماضية بإمضاء النقل وإمضاء التقدير والقياس إنما هو كذلك، ولكن اشترطت له أهلًا، في قول الله: ﴿**يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾، وقوله: ﴿**ذَوَا عَدْلٍ**﴾، أي: معرفة، ﴿**ذَوَا عَدْلٍ**﴾، وليس العدل هنا عَلَى محض الصدق والبراءة من الكذب، وإنما هو العدل هنا يجمعُ ذلك وزيادة، وهو أنه يكون من أهل المعرفة، ولا يكفي فيه تمحض العدالة التي هي عَلَى معنى الصدق والصلاح، ولهذا قوله سبحانه: ﴿**يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾، مما استدل به الإمام الشافعي عَلَى صحة دليل القياس.

فالمقصود: أن الأصول الشرعية شاهدةٌ بإمضائه، وأنت تعلم أنك إذا عَرَفت أن القياس هو ردٌ واستنباطٌ لدليل الكتاب والسُّنة، كاد أن يُقال بأنه لا حاجة إلى كثرة تكلف الاستدلال عَلَى إثباته؛ لأنه ليس أصلًا منفكًا، فهو وجهٌ من الاستنباط، وإن كان هذا الاستنباط يُرتب عَلَى معيار الأدلة، يُرتب عَلَى معيار الأدلة.

ولذلك عدهُ بعض العلماء من طُرق الاستدلال وليس من الأدلة، كما هي إحدى الطريقتين عند الشافعية، وأشار لها الإمام الشافعي؛ ولهذا الإمام الشافعي في الرسالة صرَّح فقال: الاجتهاد هو القياس، فساوى في بعض كلامه بين القياس فساوى في بعض كلامه بين القياس وبين الاجتهاد.

ولهذا مال أبو حامد الغزالي مال أبو حامد إلى أن القياس هو جوهر الاستدلال وليس في الأدلة؛ لأنه إلحاقٌ عَلَى الدليل، والحكم مناطه ومحله ما هو؟ الأصل أليس كذلك، الحكم ثبوته في الأصل والفرع هو الدليل الأول من الكتاب والسُّنة.

المتن:

قال -رحمه الله-: «**ومما يدل على ذلك علمُنا بأن الصحابة -رضوان الله عليهم- اختلفوا في مسائل كثيرة جرت بينهم فيها مناظرات كبيرة، ومنازعات مشهورة ومراجعات كثيرة كاختلافهم في توريث الجد مع الأخوة، واختلافهم في الحرام والعول، والظهار، فلا يخلو ذلك من ثلاثة أحوال:**

- إما أن يكون في هذه الأحكام المختلف فيها نص لا يحتمل التأويل.

- أو ظاهر يحتمل التأويل.

- أو لا يرد ذكر لحكمها جملة.

ويستحيل أن يكون فيها نص لا يحتمل التأويل؛ لأنه لو كان لسارع المخالف إليه الموافق له، وانقطع، الخلاف، وثبت الإجماع على الحق.

ويستحيل أن يكون فيها نص فيذهب عن جميعهم، لأن ذلك إجماع منهم على الخطأ ولا يجوز هذا، ولو جاز ذلك لجاز أيضًا أن تذهب عليهم شرائع وصلوات وصيام وعبادات قد نص عليها صاحب الشرع، وهذا باطل باتفاق المسلمين.

ويستحيلُ أن يكون في ذلك دليل يحتمل التأويل، لأنه لو كان ذلك لوجب بمستقر، العادة أن ينزع كل مخالف إلى الظاهر الذي تعلق به، ويبين احتجاجه منه، ولا يحتج بالرأي والقياس؛ لأن المُستدل والمحتج إنما يحتج بما ثبت عنده به الحكم ولا يعدل عند المناظرة، وقصد إثبات الحق إلى ما ليس بدليل ولا حجة عنده ولا عند خصمه.

ولما رأينا كل واحد منهم احتج في ذلك بالرأي والقياس دون منكر ولا مخالف علمنا إجماعهم على القول بصحة القياس والرأي».

الشرح:

هذه طريقة في الاستدلال مُركبة، ابتدأها المُصنف -رحمه الله- بأن الصحابة عملوا بالقياس، واستدلوا به في أجوبتهم وتراجعهم، فإن الصحابة تراجعوا في المسائل بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم-، وفي مسائل تراجع الصحابة فيها تراجعًا ظاهرًا، وكان ذلك بحضرة كبارهم كالخلفاء وأمثال ذلك.

فيقول: إن هذه المسائل التي تراجع بها الصحابة بعضها يستدلون فيه بما هو من الطُرق المُسماة في الاصطلاح بعد ذلك بالقياس، وهذا من حيث الاستقراء ثابتٌ ومنتظم، وهو من أقوى الأدلة عَلَى أن القياس سُّنةٌ عند السلف معمولٌ بها؛ لكن القياس هنا هو القياس العالي، وتؤكد هذه الكلمة لأن الأئمة -رحمهم الله- أيضًا لهم كلام في رد القياس، ولهذا الإمام أحمد له كلامٌ في قبوله وله كلامٌ في رده من جنس كلامه في الإجماع.

فإن الإجماع كذلك منه ما يُقبل ومنه ما يُتكلف في دعواه وهو لا ينضبط، وهي بعض الفروع الضيقة التي يُدعى فيها الإجماع، وإلا أصل الإجماع حُجةٌ معلومة في الكتاب والسُّنة وأجمع عليها السلف وهي من أصول دينهم التي بنوا عليها الأحكام، وهو العمل والاعتصام في جماعة المُسلمين المذكور في قول الله: **﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء:١١٥]**.

إذا عُرف الإجماع عَلَى هذه الرُتبة ومثله القياس إذا عُرف عَلَى هذه الرُتبة فهو سُّنةٌ عند الصحابة، أي: طريقة معروفةٌ عند الصحابة، والمقصود بالسُّنة هنا: الطريقة، وهي تأتي كما تعلم عَلَى هذا في كلام العرب.

من معشر سنوا لهم آباءهم سُننًا، ولكل قوم سُنةٌ وإمامها

كما قال لبيد في مُعلقته.

السُّنة بمعنى ماذا؟ الطريقة، فهذه سُّنة الصحابة وطريقتهم، هذا مُقدمةٌ ثابتة، وهذا ينصُ عليه بعض الكبار، كالشافعي وبعض المُحققين من المتأخرين، كشيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- في انتصاره للقياس، أن هذا معروفٌ عند الصحابة ولا يُدفعُ عند أحدٍ من الصحابة في المراجعة وجهٌ من القياس المنتظم أو القياس العالي.

الطريقة الثانية في كلامه أو الوجه الثاني في كلام المُصنف: أنه بنى عَلَى ذلك منهجًا فقال: إن الأحكام عَلَى تقدير دليلها ثلاثة:

- إما أن يكون فيه النص الذي لا يحتمل التأويل.

- أو الظاهر الذي يحتمل التأويل، قال: فإنه لو كان مدار الأحكام عَلَى هذين لما عملوا بالقياس، وهم يعملون بالقياس، فدل ذلك عَلَى أن هنا في المسائل عندهم ما يكون مما لا دليل عليه نصًا ولا ظاهرًا.

وفي عبارته الثانية توسع عن كلمة الظاهر بقوله: «**ويستحيلُ أن يكون في ذلك دليلٌ يحتمل التأويل**»، ولم يُقيده بالظاهر، وفي هذا الكلام في المناظرة توسعٌ من أبي الوليد -رحمه الله-؛ لأنه يُقال بأن جميع المسائل التي قال فيها الصحابة بل والتي قال فيها الأئمة من بعدهم هي دائرةٌ بين النوع الأول والثاني.

والقياسُ وجهٌ من التحصيل لأعلى المحتملات، ولا يُفك عَلَى أنه قسمٌ مختص، فإن قيل: فما وجه الاعتراض عَلَى تسميته قسمًا ثالثًا؟ قيل: لأنه جعل الثاني ما يدخله ماذا؟ الاحتمال، ولو قصره عَلَى اللفظ الأول وهو الظاهر لكان فيه بعض الاتجاه، لكنه عاد عليه بقوله: «**ويستحيل أن يكون في ذلك دليلٌ يحتمل التأويل**»، هذا الإطلاق فيه تجوز، أراد بذلك أنه انفك عن الدليل بوجهيه: المُحتمل وغير المحتل.

فلما عُدمَ اقتضى ذلك عندهم ضرورة الرجوع إلى القياس لئلا تنقطع الأحكام، هذا تحصيل لم يبتدأه القاضي أبو الوليد -رحمه الله- قاله، وقاله بعض الأصوليين وهم قد أخذوه من الطُرق الكلامية، هذه طريقة المتكلمين أو طريقة المتكلمة المحضة في مسائل الأصول يبنون عَلَى مثل هذه المنازل.

والصحيح: أن هذا لا يُستعمل، ولهذا بعضهم يقول: أدلة الشريعة متناهية، وبعضهم يقول: أحكامها متناهية، هذا غير صحيح، ليست متناهيةً من جهة دلالتها عَلَى الأحكام البتة؛ ولهذا النبي -عليه الصلاة والسلام- سمى بقاء الأحكام إلى قيام الساعة أنه عَلَى

الحق الصريح: «**لا تزال طائفة من أمتي عَلَى الحق ظاهرين**»، والحق الظاهر لا يصح أن يُرد إلى درجاتٍ متأخرة.

فهذه الطريقة التالية في كلام أبي الوليد، وأما صدر احتجاجه بعمل الصحابة فهذا مُتجه، وقد احتج به الكبار من غيرهم، من غير المتأخرين أو من غير المالكية أيضًا، أي: من جميع المذاهب، الاستدلال بعمل الصحابة بالقياس هذا معروف.

ولكن الاستدلال بالطريقة الثانية ما كان لها حاجة، والصحيح: أنها لا تصح، أن يُقال إن المسائل دائرةٌ بين دليل لا يحتمل أو دليلٍ يحتمل، وقد يُعدم فيُصار إلى غيرهما، فهذا التقدير تقديرٌ لا وقوع له في الشريعة، بل كلُ حكمٍ فإنه إما أن يؤخذ من غير المحتمل وإما أن يؤخذ من حكمٍ يحتمل، وهذا هو المُقرر في أصول الدليل في القرآن، فإن الله -جل وعلا- قال في كتابه: **﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩]**، فهذا ما يدخله الاحتمال في الفهم.

﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ﴾ [النساء:٦٥]، قوله: **﴿ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ﴾** هذا إيمانٌ وعلم وليس إيمانًا وحسب، فإن الشريعة توجب عَلَى من علمها أن لا يجد في نفسه حرجًا مما قضى الله ورسوله، فإن الشريعة توجب لمن علمها أن يُسلم بها إيمانًا وأن يُسلم بها قبولًا وتصديقًا، فإنه لا جبر في هذه الشريعة.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«ومما يدل على ذلك إجماع الصحابة على أحكام كثيرة من جهة القياس والرأي، كإجماعهم على إمامة أبي بكر -رضي الله عنه- بالقياس والرأي»**.

الشرح:

إمامة أبي بكرٍ الصديق هل هي بالقياس؟ صاروا يتوسعون فيجعلون الاستدلال قياسًا، وإذا ثبت القياس كأحد الأدلة عَلَى مسألة، فلا يوجب ذلك أن يكون هو الدليل المنتصب الأول، ولهذا صار بعضهم يمنع الاستدلال بمسألة إمامة أبي بكر، قال: لأن إمامة أبي بكر أو لأن خلافته ثابتة بالنص.

وإنما قالوا بالقياس أرادوا بذلك أن النبي -صلى الله عليه وسلم- جعله عَلَى الصلاة إمامًا فسيكون -رضي الله عنه- إمامًا عَلَى الخلافة من بعده -عليه الصلاة والسلام-، وهذا قد قاله الصحابة بالفعل، واحتجوا به بالفعل، لكن هل هذا من باب النص أو من باب القياس؟ إذا قيل: إنه من باب القياس فلا يُرادُ به أن خلافة أبي بكر قياسية، أي: دليلها المنتصب هو القياس، وإنما يُرادُ بذلك أن خلافته ثبتت بالنص، ولما جاءت بالنص صارت طُرق الاستدلال بعد ذلك متضافرة.

وكثيرٌ من المسائل كذلك، فإن النص إذا جاء استدعى الأقيسة الصحيحة وإن كانت ليست لازمةً له، وإن كانت ليس بحاجةٍ لها، لكن هذا إذا صرَّح النصُ بالحكم عَلَى الفرع الذي لو قُدر عدم ورود النص فيه لثبت حكمه بما؟ لثبت حكمه بالقياس.

ولهذا إذا صح الاجتهاد ثم عُلم النص من السُّنة الذي يُصدقه، صار هذا أكمل للاجتهاد ولا يعني أن أوجه الاجتهاد الأولى لم يكن لها حاجة، أو لم يكن لها صحة، وإن كانت بعد النص لا حاجة لها.

مثل لما استدل الصحابة عَلَى الرجوع في مسير عُمر -رضي الله عنه- إلى الشام ثم وقع الطاعون، واستدل الصحابة عَلَى الرجوع وهم جمهور الصحابة خلافًا لبعضهم بأنهم قالوا: "يا أمير المؤمنين معك بقية الناس وأصحاب رسول الله، فلا نرى أن تُقدمهم عَلَى هذا الوباء"، هذا استنباط من الشريعة أليس كذلك؟

ثم لما جاء عبد الرحمن بن عوف والحديث في الصحيح من حديث ابن عباس لما جاء عبد الرحمن بن عوف وحدَّث عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «**إذا وقع الطاعون بأرضٍ فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرضٍ وأنتم بها فلا يُخرجنكم الفِرار منه**»، وفي وجهٍ آخر: «**فلا تخرجوا فرارًا منه**». جاء هذا في حديث عبد الرحمن بن عوف وأسامة بن زيد -رضي الله عنهما-.

الشاهد: أن هذا النص الذي حسم الخلاف أليس كذلك؟ وإلا كان المُهاجرون قد اختلفوا، والأنصار قد اختلفوا، وإنما الذين أجمعوا هم مُسلمة الفتح، واختار عُمر رأي الجمهور من الأنصار والمُهاجرين الذين اجتمع معهم مُسلمة الفتح.

فهذا الاجتهاد لا يُقال: إنه سقط؛ لأنه ليس رأيًا محضًا حتى يُقال: إنه يسقط مع النص، وإنما هو مأخوذٌ من قواعد الشريعة، وما أُخذ من قواعد الشريعة وتصديقها فإنه يكون من شواهد إثبات أحكامها، وكلما تواتر الدليل وعلا صار أبلغ من الأدلة المفردة، ثم إنه إذا ورد مع الدليل المفرد قيد التأويل في الأدلة المفردة؛ ولهذا تنوع الأدلة مما يقطعُ التأويل

سواءً التأويل الفقهي أو التأويل الذي يُقال في مسائل الأصول، أي: في مسائل أصول الدين.

ولهذا في صفات الرب -سبحانه وتعالى- جاء ذكرها متنوعًا سياقهُ في القرآن، وهذا التنوع في السياق يمنع صحة التأويل؛ لأنه لو فُرض جوازه في مُعين لم يطرد مع اختلاف تصرفات اللغة في بيان هذا السياق الذي جاء به القرآن في صفات الله، وهذا وجهٌ قويٌ في الاستدلال لمنع التأويل ذكره شيخُ الإسلام -رحمه الله- وذكره غيره أيضًا.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«وإجماعهم على إمامة عثمان، وغير ذلك مما أجمعوا عليه، ومن ذلك خبر عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-»**.

الشرح:

كذلك إمامة عُثمان مُجمعٌ عليها، وهذه الخلافات الأربع الراشدة كلها مُجمعٌ عليها، أولها خلافةُ أبي بكرٍ الصديق -رضي الله تعالى عنه-، ثم خلافة عُمر -رضي الله تعالى عنه-، ثم خلافة عُثمان بن عفان -رضي الله عنه-، ثم خلافة عليَّ بن أبي طالب -رضي الله تعالى عنه-، وعن بقية أصحاب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآله وسَلَّمَ-، هذه الخلافات الأربع كلها خلافاتٌ راشدة.

وهي التي قال فيها النبي في حديث العرباض بن سارية المُخرج في السُنن والمسند وغيرها في قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: **«عليكم بسُنتي وسُنة الخلفاء الراشدين»**، فسُنتهم هديٌ يُقتفى، وهم أئمة الصحابة -رضي الله عنهم- وهم هؤلاء الأربعة، ثم بعدهم جاءت إمارةُ مُعاوية بن أبي سُفيان -رضي الله تعالى عنه-.

إنما الأولى هي خلافة، وهي خلافة نبوة، ولهذا لهم هديٌ ولهم اقتداء وإن كان هذا لا يعني العصمة في آحادهم، وإنما المقصود أن لهم سُّنة ولهم اقتداء وهم أئمة الصحابة - رَضْيَ اللهُّ تعالى عَنْهُم أجمعين-.

(٣٢)

فينعقد هذا المجلس في الأول من الشهر الخامس من سنة أربعٍ وأربعين وأربعمائةٍ وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-، استكمالًا لشرح كتاب الإشارة للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي المالكي -رحمه الله-.

وكنا أتينا عند قول المُصنف وهو يذكرُ الأدلة المقولة في القياس وقد ذكر لها أوجهًا، فبدأها بالأدلة من الكتاب، وأدلةٍ بعد ذلك من السُّنة، ثم ذكر هدي الصحابة -رضي الله تعالى عنهم-، وهذه الأصول الثلاثة التي استدل بها المُصنف عَلَى حُجية القياس، هذه الأصول الثلاثة كلها شاهدةٌ عند عامة الفقهاء والأئمة ومن لحقهم بعد ذلك من أصحابهم كلها شاهدة عَلَى العمل بالقياس.

فإن الأدلة من الكتاب والسُّنة وعمل الصحابة شاهدةٌ بذلك، ولكن يُنبه في ذلك إلى أن هذا يرعى الاستدلال بالأقيسة العالية، وأما ما كان دون ذلك فإنه لا يُلحق بهذه القاعدة، ولعل هذا يأتي بعضه في الكلام عن أنواع القياس وأقسامه، هذا من جهة.

ومن جهةٍ أخرى فإن الاستدلال المفصل الذي يذكره المُصنف أو يذكره غيره من علماء الأصول في الاحتجاج بالقياس فإن بعض الأدلة من جهة أعيانها إذا احتجوا بها قد لا يكون الاحتجاج بها متجهًا فهذا مقام.

ولكنه إذا لم يقع الاستدلال بدليلٍ مُعين موجبًا لصحة دليل القياس لم يجب بذلك أن تكون سائر الأدلة كذلك، فإن انتفاء الدليل المُعين لا يستلزم انتفاء المدلول لكونه يثبت

بغيره، فإذا روجعَ أحد الأدلة التي استدل بها أحد الأصوليين عَلَى إثبات القياس، فهذا يقع فيه زيادة تارة، فإما أن يُستدل بما ليس بدليل ظاهرٍ عَلَى إثبات القياس.

وقد يُستدل بدليل ثم يُلحقُ بزيادة فتكون هذه الزيادة مما لا يحسنُ الاستتمام بها، وإن كانت مُتممةً للانتصار، فإن تتميم الانتصار الذي يستعمله أكثر المتأخرين جروا عليه أو جروا فيه عَلَى قواعد علم النظر.

والمقصود بتتميم الانتصار أنهم إذا انتصروا لطريقة أرادوا من إحكامها وضبطها أن يُجيبوا عن كل ما يدفعها مما يقوله مُخالفوها، فإذا أرادوا هذه الإجابة صار في هذه الإجابة لتحقيق هذا الاستكمال من الانتصار، صار في هذه الإجابة من الزيادة التي هي عند التحقيق ليست من الفقه المقصود في الشريعة، فإن دفع الأدلة التي يقول بها المُخالف إنما تُغلق مادتها ويُذهب أثرها إذا كان هذا في باب الأصول، في باب أصول الدين، فإنه في باب أصول الدين لا بد أن يُحكم الاستدلال، وأن يُحكم الإجابة، حتى يستتم الدفع لما كان السلف إذ ذاك يُسمونها الشُبهات، أو طُرق أو كلام أهل الأهواء، ولا ينصبونها أدلةً.

فهذا في باب أصول الدين هو المتجه بل هو المتعين، وهو أن تُدفع الأدلة المُخالفة، أو الحُجج المُخالفة التي يحتج بها من يُخالف أصلًا من أصول السُّنة والجماعة كما في أبواب الصفات وأمثال ذلك.

فإن تلك الحُجج واجبة الدفع عَلَى أهل العلم حتى لا يفتتن بها من يفتتن من ذوي التأويل أو من أتباعهم، هذا في باب الأصول.

هنا تنبيه؛ وأما طردُ هذا المنهج عَلَى مسائل الفقه، وعلى مسائل أصول الفقه فهذا عند التحقيق ليس من الحكمة، هذا عند التحقيق ليس من الحكمة الفقهية هذه الدرجة من التتبع.

فإن قيل: فكثيرٌ من الأصوليين يصيرون إليه في مسائل الأصول خاصة، وهو في استعمال أهل الأصول أكثر منه في استعمال أهل الفقه، -أعني استتمام الانتصار للأقوال- ، هو عند أهل الأصول أكثر منه عند أهل الفقه، بل تجد أن الأصولي الفقيه يستعمله في مقام الأصول، ثم إذا جاء إلى كلامه في كتابٍ له في الفقه لم يستعمل هذه الطريقة، فإنه يغلب في كلامهم في الفقه أنهم يقصدون إعلاء الاحتجاج لما يختارونه من الأدلة من الأقوال، دون أن يتتبعوا ما يُقابل ذلك بالتمحيص والإغلاق عَلَى التمام.

لكن في مسائل الأصول كثروا هذا الانتصار، وصاروا يصيرون إلى إغلاقه، ولاسيما في المسائل ذات الشأن، كهذه المسألة التي بين يدينا وهي مسألة القياس، فإن المُصنف -كما ترى- صار إلى هذا الانتصار وأراد الإغلاق وهذا له أسبابه، ومن أسبابه: أنهم درجوا في علم الأصول عند المتأخرين عَلَى ذلك وإلا عُد وجهًا من الانقطاع.

فصاروا يقصدون إلى هذا الإحكام، وصار هذا كالعُرف ولاسيما عند نُظار الأصوليين إلى أنهم لا بد أن يُجيبوا، فإذا تركوا بعض الجواب صار هذا كأنه يُعد وجهًا من أوجه الإنقطاع؛ ولهذا صاروا يستتمون.

والحكمة الفقهية: ألا يُزاد في هذا الانتصار في مسائل الفروع وقواعده المُفصلة بخلاف أصوله الكُلية، كالاستدلال بالكتاب والسُّنة ونحو ذلك فهذه أصولٌ كلية، أما في هذه

المُفصلات كالقياس أو كالدلالات المُفصلة فهذه مما لا يحسُن فيها هذا الاستكمال من الانتصار.

فإن قيل: لما ذلك؟

قيل: لأن هذه الأقوال إذا خالف فيها مُعتبرٌ من أهل العلم والأصول فإن هذه المُخالفة في الجُملة لا بد أن يكون فيها مادة، إذا خالف فيها مُعتبرٌ من أهل الفقه والأصول، فإن هذه المُخالفة لا بد أن يكون فيها مادةٌ صحيحة وهذا مُطرد في جميع المسائل التي هي عَلَى هذه الصفة.

إذا خالف مُعتبرٌ في ما هو من مسائل الفقه والأصول فإن هذه المُخالفة وإن كانت مرجوحةً عند التحقيق من جهة جُملة حكمها، فإنه يكون في هذه المُخالفة مادةُ صحيحة، واعتبر ذلك مثلًا في التطبيق ليتضح المقصود بهذا الدليل، فإن الراجح المُعتبر عند الجماهير والسواد من أهل العلم هو أن القياس حُجة خلافًا للظاهرية.

ولكن هذه المُخالفة لداود بن علي ومن بعده لأبي محمد بن حزم فيها مادةٌ صحيحة، لكن هذه المادة لا توجب تصحيح هذه المقالة التي هي القول بعدم حُجيته مُطلقًا، ولكنها توجب عَلَى الآخذين به أن يرعوا أثر هذه المادة في ضبط القياس.

وإلا فإن هذه المسائل التي ليس عليها فصيحٌ من أصول الشريعة البيِّنة القطعية المُحكمة، لا يختلفُ فيها أولئك الفقهاء وأهل الأصول إلا ويكون في كلا القولين شيءٌ من المادة الصحيحة، فتكون هذه المادة الصحيحة التي استصحبوها مؤثرةً بالأحكام المُطلقة، فتكون مراجعتهم في دفع أقوالهم هو في دفع الإطلاق، وليس في دفع أصل هذه المقالة التي بُني عليها هذا الدفعُ المُطلق؛ ولهذا ما من قولٍ إلا وفيه مادة صحيحة من

حيث هذا التجرد، لكن هذه المادة الصحيحة هل يجب أن تكون موجبةٌ للحكم؟ لا يجب أن تكون موجبةٌ للحكم.

ولذلك إذا رجحت مثلًا مذهب الجمهور في مفهوم المُخالفة عَلَى جملة مذهب الحنفية فلا يُتوهم أن من التحقيق هو الإجابة عن كل ما استدل به الأحناف في الدفع؛ لأن جُملةً من هذه المادة التي سبب بها الأحناف لعدم القول بمفهوم المُخالفة أو ما سموه دليل الخطاب هي مادةٌ صحيحة.

فهذا المُشترك هو موجب الاختلاف، هذا المُشترك عند التحقيق هو موجب الاختلاف، بل إن شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- في بعض كلامه ذهب مذهبًا أبعد من ذلك في إثبات هذا المُشترك، وهذا له ما يُناسبهُ من المجلس، لكن التنبيه عَلَى أن هذه طريقة معروفة عند الكبار من أهل العلم، وهي: أن الانتصاب لدفع الأقوال في مفصلات الفقه أو مفصلات مسائل الأصول المُحتملة هذا ليس من الحكمة الفقهية؛ لأنه يقطع تعديل المادة، ولهذا تعديل المادة عَلَى الآخذ بالقول المُقابل.

فتكون هذه المادة في القول المُخالف هي مادةٌ توازنُ حسن الأخذ بالقولِ الأول الذي رُجح وبان اختياره أو بان ترجيحه، كترجيح القياس عند الجمهور عند قول أهل الظاهر، فإن بعض الكلام الذي قاله أهل الظاهر في هذا التسبيب كلامٌ صحيح، لكنه هل يوجب إسقاط القياس جملةً؟ لم يجب ذلك، وهذا إذا كنت تتردد في فهمه أو إثباته في المركبات العقلية الشرعية، هذا ينبغي أن لا يكون هذا التردد لثبوته في ما تجرد عن حكم العقل، فيكون إثباته في الثاني من بابٍ أولى.

ومن مثال ذلك مثلًا: أنه إذا جئنا إلى اللفظيات البعيدة عن القياس، وسبق معنا هذا في الحصر، فإنهم يقولون: إنما هي الجامعة للحصر حتى قصر بعضهم كالمُصنف الحصر بـــ(إنما) أليس كذلك، وكاد أهل اللغة أن يتفقوا عَلَى أن العرب يستعملونها للحصر، بل هذا يكاد أن يكون مما لا خلا ف فيه في جُملته، أن العرب تستعملها للحصر.

ولكنك إذا نظرت وجدت أن أهل الفقه وأهل اللغة يُجمعون عَلَى أنها تأتي لغير الحصر، هذا التنوع في ورودها في كلام العرب، ثم في ورودها في كلام الله في الكتاب المُبين أوجب هذا الاشتراك مادةً من الاختلاف، أليس كذلك؟

فصار من يستدل لإثبات أنها للحصر يحتجُ بهذا الأصل الأول، وصار من يستدل لخلاف ذلك يحتجُ بما يقابل ذلك.

وأنت إذا نظرت مثلًا إلى ورودها في كتاب الله، وجدت أنها تأتي في سياق هو أعلى درجات الحصر، ولا يُنازعُ في كونه حصرًا أحد، لا من الأحناف الذين نُسب إليهم أنهم يقولون بأنها لا تُفيد الحصر عَلَى الإطلاق من بعض الأصوليين، وهذا الإطلاق فيه نظر عَلَى مذهبهم، ولا من أهل اللغة.

كقول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾[طه:٩٨]**، أليس هذا من الحصر المقطوع به، هذا حصرٌ مقطوعٌ به لا يُنازعُ فيه أحد، أليس كذلك؟ أن الإله هو ربُ العالمين سبحانه وهو الله وحده لا شريك له: **﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ﴾**، هذا خوطب به الناس ليعرفوا أنه -سبحانه وتعالى- هو الواحد، وهو الإله المعبود وحده لا شريك له، لا في إلاهيته ولا في ربوبيته، ولا في أسمائه وصفاته: **﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾**.

ولكن جاءت (إنما) في القرآن في مثل قول الله -سبحانه وتعالى-: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾[التغابن:١٥]، فهل هذا عَلَى سبيل الحصر المحض؟ أي أن المال والولد إنما هو محضُ فتنة ولا يكون عَلَى معنى آخر، هذا ليس كذلك.

فإذا بان لك هذا التنوع في موارد الخطاب فتنوعه في المُركبات من بابٍ أولى، وإذا كان كذلك صارت النتيجة لعلها بيِّنة أنه ليس من الحكمة العقلية استتمام الأجوبة عن المواد المُخالفة في مسائل الفروع في أصول الفقه وفي مسائل الفقه؛ لأن هذه يدخلها جهاتٌ من الغلط:

- الجهة الأولى التكلف، أو الدعوى بغير حقٍ عَلَى أهل القول الثاني.

- أو إذا برأت من هذين صار فيها عدم استفادةٍ من المادة المؤثرة عندهم؛ ولهذا العلمُ بالخلاف وأسبابه مقامٌ رفيعٌ في الفقه، ولا يكون في الأقوال المتقابلة الإجابة المُطلقة في فروع الشريعة؛ ولهذا لم يدرج عَلَى هذه الطريقة الصحابة -رضي الله عنهم-، ولم يدرج عَلَى هذه الطريقة الكبار من أئمة القرون الثلاثة المعروفين بالعلم والفقه والدين، وإنما كانوا يستدلون ويحتجون.

وأما دفع ما يُقابل ذلك عَلَى الإطلاق من الطُرق المتوسطة في الاستدلال فهذه طُرقٌ لا يحصرها حاصر ولا يجمعها جامع، وإنما يُرجح بأقوى الدليلين، ولهذا ما كانوا يُبطلون الأقوال المُقابلة بل كانوا يحتملونها ويُقرونها في مثل هذه المسائل.

المتن:

قال المُصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «**ومما يدل على ذلك إجماع الصحابة على أحكام كثيرة من جهة القياس والرأي، كإجماعهم على إمامة أبي بكر بالقياس والرأي، وإجماعهم على إمامة عثمان، وغير ذلك مما أجمعوا عليه، ومن ذلك خبر عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-**».

الشرح:

هذا سبق الإشارة له وهو إجماع الصحابة عَلَى إمامة أبي بكر وأنها ثابتة بالنص كما هو معلوم، ولكن هذا من توسع الاستدلال عندهم.

المتن:

قال -رحمه الله-: «**ومن ذلك خبر عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، إذ خرج إلى الشام بأصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فلما بلغ سرغ، بلغه أن الوباء وقع بالشام، فاستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا عليه، "فمنهم من قال له: أرى أن لا نفر من قدر الله، ومنهم من قال: لا تقدم ببقية أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عَلَى الوباء"، ثم دعا الأنصار فاختلفوا.**

ثم دعا الأنصار فاختلفوا كاختلاف المهاجرين قبلهم، ثم دعا من حضر من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح، فلم يختلفوا عليه وأمروه بالرجوع، ولم يكن أحدٌ منهم ذكر في ذلك آية من كتاب الله، ولا حديثًا عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، بل أشار كل واحد منهم برأيه وبما أداه اجتهاده إليه.

ولم ينكر عليه أحد فعله وقال عمر: "إني مصبح عَلَى ظهر، فأصبحوا عليه"، فقال له أبو عبيدة بن الجراح -رضي الله عنه-: "أفرارًا من قدر الله"؟ قال له عمر: لو غيرك قالها يا، أبا عبيدة! نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كانت لرجل إبلٌ في واد له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس إن رعى الجدبة رعاها بقدر الله، وإن رعى الخصبة رعاها بقدر الله".

فاعترض عليه أبو عبيدة بالرأي وجاوبه عمر بالرأي، ولم يحتج أحدهما في ذلك بكتاب ولا بسُّنة ولا إجماع، ثم شاعت هذه القصة وذاعت، ولم يكن في المسلمين من أنكر على أحدهم القول بالرأي، وما أعلم أن مسألة يدعى الإجماع فيها أثبت في حكم الإجماع من هذه المسألة».

الشرح:

هذا كلامهم من الشيخ أبي الوليد في الانتصار لهذه الطريقة، ولعل من سبب ذلك أنه -رحمه الله- لما كان من أئمة المغاربة المالكية، وكان سلف قبلهم مذهب أبي مُحمد بن حزم، وقد اعتصم بتلك البلاد وصار هو الشائع في تلك البلاد، ثم نُسخ ذلك بهذه الطريقة التي جاء بها أبو الوليد وأمثاله، وشاع مذهب الإمام مالك ومازال شائعًا بعد ذلك، وانحسر القول بطريقة أهل الظاهر بعد أبي محمد بن حزمٍ -رحمه الله-.

فصار هذا من أقوى الفروق في الانتصار بين الطريقة المالكية أو طريقة الجماهير وبين الطريقة الظاهرية، ولهذا عُني أبو الوليد بالانتصار؛ لأن أشهر ما كان من أعلام فقه الطريقة الظاهرية هو مسألة القياس، فإذا ذُكر فقه أهل الظاهر فأخص ما يُميزون به في

مسألة الفقه أنهم لا يقولون بدليل القياس، هذا أخص ما يُميزون به؛ لأن ما بعد ذلك محل خلاف عند غيرهم، ولذلك عُني أبو الوليد بهذا الانتصار.

هذه الطريقة التي ذكرها عن عُمر وهو حديثٌ ثابتٌ في الصحيحين وغيرهما من حديث عبد الله بن عباس، وقد اختلف المُهاجرون والأنصار في استشارة أمير المؤمنين لهم، فإنه لما بلغ عُمر ذلك هو كما ذكر المُصنف من الرواية، وفيه أن عُمر -رضي الله عنه- قال لابن عباس: **"ادعُ من كان ها هنا من المُهاجرين الأولين"**، قال: **"فدعوتهم فاختلفوا عليه"**، ثم قال: **"ادعُ من كان ها هُنا من الأنصار"**، قال: **"فدعوتهم فاختلفوا عليه"**، فقال: **"ارتفعوا عني"**، وقال قبل ذلك للمُهاجرين: **"ارتفعوا عني"**، أي قاموا من مجلسه.

واختلافهم نقله بن عباس بقوله: "فقال بعضهم: يا أمير المؤمنين، معك بقية الناس وأصحاب رسول الله، ولا نرى أن تُقدمهم عَلَى هذا الوباء، وما صرحوا بذكر القدر هنا، كما أشار المُصنف في كلامه أنهم قالوا: **"لا نفرُ من قدر الله"** هذا لم يذكره جمهور الصحابة حسب الرواية، وإنما قالوا: **"معك بقيت الناس وأصحاب رسول الله، فلا نرى أن تُقدمهم عَلَى هذا الوباء"**.

وقال بعضهم: **"يا أمير المؤمنين، قد خرجت لأمرٍ ولا نرى أن ترجع عنه"**، فقال الأنصار كذلك، ثم قال: **"ادعُ من كن ها هنا من مُسلمة الفتح"**، أي: فتح مكة، فاستشارهم عُمر فأجمعوا رأيهم ولم يختلفوا عليه، أي: أنهم أجمعوا عَلَى أنه يرجعُ.

فقال عُمر: **"إني مُصبحٌ عَلَى ظهرٍ فأصبحوا عليه"**، فهنا الصحابة عملوا بالاجتهاد الذي سماه المُصنف بالرأي، وتسميته بالرأي تسمية قديمة، تسميته بالرأي تسمية قديمة

وشائعة زمن المتقدمين، وما كان أئمة السلف يُنكرون الرأي مُطلقًا، وإنما كانوا ينهون عن الزيادة فيه، وأما أصله عَلَى الإطلاق فإنه ليس مُنكرًا.

ويقصدون بالرأي هنا: الاستنباط والاستدلال والاجتهاد، ولا يُريد فقيهٌ بكلمة الرأي لا متقدم ولا متأخر لا يريد بالرأي محض الرأي الذي هو القول الجُزاف، أو القول من تقول العقل دون براهين من الشريعة هذا لا يقول به أحد.

وهذا لا يصح سوءاً سُمي رأيًا أو علمًا أو قولًا أو حكمةً أو ما إلى ذلك، وإنما الرأي الذي كان يقوله أهل الكوفة فقد كان شائعًا هذا الاصطلاح فيهم يريدون به الاجتهاد عَلَى معتبرات الاستدلال، وهذا لم يكن يستحسنه كثيرٌ من أهل الحديث، لكنهم ما بدعوا هذه الكلمة ولا من قال بها، كما بدَّعوا في مسائل في مثل مسائل القرآن ومسألة اللفظ في القرآن ونحو ذلك.

كلام الإمام أحمد وأمثاله في ذلك معروف حتى في التوقف وفي غير ذلك، واستدرك حتى عَلَى بعض المعروفين بمقامات من العلم إذ ذاك، لأن هذا في باب أصول الدين.

حتى استدرك في الكلام عَلَى مثل يعض أصحاب الإمام الشافعي الكبار كالحُسين الكرابيسي إلى أخره.

الشاهد: أن الإمام أحمد وأمثاله ما كانوا يُبدعون بمثل هذه الكلمة فهي كلمةٌ معروفة، وإذا قيل: إنها معروفة لم يلزم أن تكون هي الكلمة الفاضلة، ولاسيما لما كثُر استعمالها عَلَى غير وجهها، ولكنها كلمةٌ سائرة، ولهذا صاروا يطردون في كتب الفقه بتسمية أصحاب أبي حنيفة تارةً كثيرة بما؟ بأهل الرأي، وقال أرباب الرأي وقال أصحاب الرأي، وذهب أبو حنيفة وأهل الرأي إلى أخره، فهذا قولٌ واصطلاحٌ مألوف وهو يُفهم عَلَى وجهه.

والرأي في جُملته لا يلزم أن يكون من محض العقل، فإن الأصل في الرأي أنه يُبنى عَلَى الحكمة، هذا في أصل استعماله، ولأجل هذا سُمي رأيًا؛ ولهذا الأصل فيه أنه مقامٌ فاضل.

فالمقصود: أن المُصنف سمى هذا رأيًا، يأتي السؤال هنا أين الاحتجاج بالقياس؟ فإنه قد يُقال: إن هذه المراجعة بين الصحابة بهذا الاجتهاد الذي سماه المُصنف عَلَى طريقة كثيرٍ من أهل العلم بالرأي هو من باب الاستدلال، لكنه ليس عَلَى نظام القياس المعروف بقياس التمثيل، هذا سؤالٌ يرد عَلَى كلام المُصنف ولكن له جواب، هذا السؤال له جواب فإنه قد يتجهُ فيه ذلك.

وقد يُقال: بأن المُصنف أراد باستعمال القياس ما قاله عُمر لأبي عُبيدة في تمام الحديث، فإن فيه لغةً قياسيةً بيِّنة، وهي أن أبا عُبيدة قال لعُمر: **"أفرارًا من قدر الله؟"**، فقال عُمر: **"نفرُ من قدر الله إلى قدَّر الله"**، ثم قال: **"أرأيت يا أبا عُبيدة لو كان لك إبل فهبطت واديًا له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جذبة أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله!"**.

لكن هذا في التحقيق ليس فيه حقيقة القياس، وإنما فيه إخبار وإنما هو مسألةٌ خبرية، وهو أن عُمر ذكَّر أبا عُبيد بعموم القدر، وأن القدَّر لا يُسبقُ بالعلم به، فإنه إن مضى فهو القدر، وإن رجع فهو القدر فما يقعُ من فعل المُكلف هو ما قدرَّه الله -سبحانه وتعالى-.

ولذلك هذا الجواب من عُمر عَلَى هذه الطريقة، ولكن هذا يصلح شاهدًا عامًا عَلَى أن الصحابة -رضي الله عنهم- استعملوا المُراجعة بلا نص فيه، واهتدوا فيه بطرق الاستنباط، والقياسُ واحدٌ منها، فإذا رُكب عَلَى هذه الطريقة صار الاحتجاج به تامًا من هذا الوجه المُشابه.

ثم إن المُصنف ختم هذا الاستدلال بقوله -رحمه الله-....

المتن:

قال -رحمه الله-: «**وما أعلم أن مسألة يدعى الإجماع فيها أثبت في حكم الإجماع من هذه المسألة**».

الشرح:

هذا الإجماع إنما استبانه المُصنف لتوافر الصحابة، فإنهم بإمرة أمير المؤمنين وهو خليفةٌ راشد -رضي الله عنه- بهذا السفر، وكذلك فيه أئمة المُهاجرين وأئمة الأنصار ومُسلمة فتح مكة، فهذا هو الإجماع الذي أراده المُصنف.

أما أن المعنى هو من صريح مادة القياس إجماعًا فليس المُراد كذلك، وإنما أراد أن هٰذَا من أخص المجالس التي توافر فيها الصحابة عند اجتهادهم، وهذا الاستقراء من المُصنف -رحمه الله- استقراءٌ تام، فإن هٰذَا المجلس يُعد من أخص المجالس التي توافر فيها الصحابةُ عند الاجتهاد؛ لأنهم كثير وفيهم أئمة المُهاجرين وأئمة الأنصار وحتى مُسلمة فتح مكة.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«فصلٌ:**

إذا ثبت أن القياس دليل شرعيٌّ، فإنه يصح أن تثبت به الحدود والكفارات والمقدرات والابدال.

وقال أبو حنيفة: "لا يجوز أن يثبت شيء من ذلك بالقياس"، وما قاله ليس بصحيح».

الشرح:

هنا مسألتان:

المسألة الأولى: هو البحثُ في هذه المسألة من جهة الأقوال والترجيح، وهذا يأتي.

المسألة الثانية: وهو ان ما ذكره المُصنف يُفيدُ أن الحنفية أو أن الإمام أبا حنيفة عَلَى الاختصاص، والمُحققين من أصحابه مع أنهم أرباب القياس، إلا أنهم أغلقوا القياس في بعض المواد أو في بعض الأبواب خلافًا لأكثر الفقهاء.

مع أن مقتضى طرد الأصول أن يتسع نظرهم في القياس حتى في هذه الأبواب، ولاسيما أن إغلاق القياس في هذه الأبواب ليس صريحًا في الشريعة؛ لأنه لو كان صريحًا في الشريعة منعه لما قال به الأكثر، ولكن هذا يدُلك عَلَى أن القياس حتى عند أرباب القياس وهم أبو حنيفة وأصحابهُ، أو من سلف الأخذ عنهم من أهل الكوفة أنهم كانوا يتقونه في بعض الأبواب وهذا مؤذنٌ ومُعلمٌ بأن مادة القياس مادةٌ فيها تقييدٌ ومراجعة.

حتى إن أرباب القياس أنفسهم ضيقوا القياس في أبوابٍ لم يُضيقها من يكون أضيق منهم في أصل دليل القياس، ولهذا قال المُصنف: **«وما قاله ليس بصحيح»** مع أنه يُعلم أن طريقة الإمام مالك والمالكية في القياس أقل من طريقة أو أضيق من طريقة الحنفية.

الحنفية القياس عندهم هو عمادُ فقههم، القياس عند الأحناف هو عماد فقههم، وعامة المسائل يردونها إلى القياس، حتى إذا استدلوا بأدلةٍ أخرى أجروا عليها وجهًا من القياس؛ ولهذا صار في كلامهم بأن ما يُخالف القياس لا يكون صحيحًا.

وقال بعض الحنفية في ذلك كلماتٍ شديدة، أخذت عَلَى بعض الأحناف في ذلك؛ بأن كل ما يُخالف المذهب فإنه يكون عَلَى كذا أو كذا مما هو استُدرك عَلَى بعض الأحناف، وإن كان مقصودهم ليس ما يظهر من ألفاظهم، ولكنها حتى لو كان ذلك ليس مقصودًا، فإن التأدب مع السُّنن والآثار واجبٌ لفظًا ومعنى.

ولا يصح لأحدٍ أن يقول لفظًا مُشتبهًا في أمر السُّنن والآثار، ثم يُفسره بمقصودٍ صحيح، حتى لو فسره بمقصودٍ مُجمعٍ عليه لم يجز استعماله عَلَى هذا اللفظ؛ لأن توقير السُّنن والآثار واجبٌ في اللفظ وواجبٌ في المعنى.

بخلاف ما قد يُفسر ويُحتمل فهذا مقامٌ مختلف كلفظ الحيل عندهم، وهذا لا يُنازع مسألة السُنن والآثار.

المقصود في هذا: أن هذه المسألة مهمة لفقه القياس، وهي أن الأحناف اشتهر عندهم القول بأن الحدود والكفارات والمُقدرات، وبعضهم يقول: والرخص لا يدخلها القياس، وأطلق بعض المذاهب أن هذه الأبواب الأربعة يدخلها القياس. هذا يدل عَلَى هذا القدر الذي سبق الإشارة له وهو تقييد هذه المُشتركات.

أما المسألة الأولى وهي المسألة الأصل من حيث النظر في كلام المُصنف فهذه مسألةٌ فيها خلاف، أُطلق في كثيرٍ من أراء الأصوليين أن القياس يدخل هذه الأربعة، وأطلق كثيرٌ من الأحناف في مذهبهم أن القياس لا يدخل فيها.

وأكثر أهل الأصول من المحققين يرون أن هذه الأبواب يدخلها القياس تارة ولا يدخلها تارةٌ أخرى؛ ولهذا صار بعضهم إلى أن الخلاف بين الحنفية وبين غيرهم تارةً يكون لفظيًا وهو كذلك، ولا يصح أن يُقال: إن الخلاف بين الأحناف وغيرهم في مسألة دخول القياس عَلَى الحدود والكفارات والمُقدرات والرُخص.

لا يصح أن يُقال: إن الخلاف بينهم وبين غيرهم خلافٌ لفظي وليس لفظيًا، ولكنه تارةً يكون خلافًا لفظيًا.

وفي الجُملة، فأصول مسائل الكفارات والحدود والمُقدرات هذه بالإجماع لا يُستعملُ فيها القياس، فإنه لا يصح أن يُفرض حدٌ عَلَى حد، ويُسمى الثاني حدًا عَلَى سبيل القياس، والحد ما حده الشرع في ذلك.

هذا من موارد ومثله في الكفارات، فلا يُقاسُ الكفارة في مسألة من المسائل البعيدة ثم يُقدر مسألة نظيرة لها ويُفرض فيها كفارة من الشريعة، فإن تسمية الكفارات موقوفٌ عَلَى الشرع، وتسمية الحدود موقوفٌ عَلَى الشرع.

لكن قد يُشاكل التعزير بحد وهذا لا يجعله حدًّا، أما أصول الحدود فهي مُسماة وأصول الكفارات فهي مُسماة وهذا مما لا خلاف فيه.

ولكن سببُ هذا الاشتباه: أن بعض المتأخرين من الفقهاء سموا الحد هنا وأرادوا به ما يُجازى به، وأصل الحد المذكور هو ما حده الله ورسوله -عليه الصلاة والسلام- من أحكام العقوبات، أما ما بعد ذلك فهو تعزير، وهو الذي إلى الإمام.

فهذا التعزير التالي لما طابق بعض الحدود في التسمية عند بعض الفقهاء صار بعضهم يُسميه حدًّا، وإلا فالأصل أنه لا يُعدُ من باب الحد، وإنما الحد هو المُسمى وكذلك الكفارة هي المُسماة.

ولذلك إذا قيل: هل الكفارات يدخلها القياس أو لا يدخلها القياس؟ فالإطلاق بين القولين لا يتجه، وإنما لا بد من فقه قدر الاشتراك أو قدر الاختلاف بين القولين وقدر الاتفاق، فإن بين القولين من الاتفاق عَلَى أن الحدود لا يدخلها القياس، وبينهما قدَّر من الأحكام التي تتصل بالقياس.

ولهذا نُقض عَلَى الحنفية في هذه الأبواب الأربعة، بعض الأصوليين -رحمهم الله- نقض عَلَى الأحناف بأنهم سموا في بعض مسائل الكفارات أو مسائل المُقدرات، أو مسائل الرُخص سموا فيها وجهًا من القياس.

قالوا: وهذا ينقض ما أغلقوه من أن القياس لا يدخل هذه الأبواب، ويكون السبب فيما أِشير إليه، لكن الأصل في مذهب الإمام أبي حنيفة الأصل ظاهر وهو أن الحدود والكفارات وهذه المُقدرات لا يدخلها القياس، والمذاهب الثلاثة أوسع منهم في ذلك، هذا الأصل.

وأقرب المذاهب الثلاثة إلى طريقة الإمام أبي حنيفة وكبار أصحابه هي طريقة الإمام أحمد، ثم طريقة الإمام طريقة الإمام مالك، ثم طريقة الإمام الشافعي؛ ولهذا الراجح في

مذهب أحمد أن الرُخص لا يدخل فيها القياس، ولهذا عمِلَ في كثيرٍ من الرُخص بآثار الصحابة.

والرواية الثانية عن أحمد أن الرُخص يدخل فيها القياس قالوا: والصحابة إنما عملوا في بعض الرُخص في دليل القياس الذي جعله أحمد دليلٌ له عَلَى هذه المسألة كالمسح عَلَى الجوربين فإن الصحابة -رضي الله عنهم- قاسوها في فتواهم المحفوظة عَلَى مسألة الخُفين المنصوصة.

المقصود: أن مسائل الرُخص في الحدود والكفارات والمقدرات هذه أضيق، حتى أطلق كثيرٌ من أهل الأصول أن القياس لا يدخلها كالأحناف، فإن هذا هو المشهور في كلامهم، والمُصنف يذهب إلى خلاف ذلك، والذهاب إلى خلاف ذلك هو مذهب الجمهور، ولكن يُنبه إلى أن مقامًا من الحدود والكفارات والمُقدرات والرُخص قد أجمعوا عَلَى أنه لا يدخله القياس.

المتن:

قال -رحمه الله-: **«وما قاله ليس بصحيح؛ لأن الآية عامة في الأمر بالاعتبار فلا يجوز أن يخص إلا بدليل»**.

الشرح:

هذا الاستدلال هو استدلالٌ كلي، فإن تصحيح أصل القياس المُصنف يقول: لما صح القياس فلا يُخرجُ من استعماله في الشريعة إلا ما دل عليه دليل ولا يدلُ دليلٌ عَلَى ذلك، وهذا يُمكن أن يُجاب عنه بأن الاستقراء حُصل كونه دليلًا لا بالنص، وإنما بالاستقراء.

والآيات التي استُدل بها هي آياتٌ في تقرير الاستقراء، وليست نصًا في إثبات دليل القياس، وهذا الاستقراء كما صح أن يثبت به أصل القياس، فيصح بالاستقراء للشريعة أن يثبت عدم دخول بعض الأبواب في القياس.

ولاسيما أنهم جعلوا في المشهور أن من طُرق إثبات العلة الاستقراء، وإذا كان ذلك كذلك عُلمَ أن الطريقة التي قالها الأحناف طريقةٌ لها أصلٌ ظاهرٌ في الشريعة، بل إن أصل هذه الطريقة يتفقُ عليه الأئمة الأربعة، ويُعلم عند أهل الفقه كافة أن باب الرُخص، وباب الحدود، وباب الكفارات في مُضي القياس فيه، حتى عند من يقول بمُضي القياس فيه ليس كغيره، وأنه أرعى عن القياس وأقصر عنه.

فهذا التساوي الذي أشار له المُصنف من حيث الاستدلال ليس متكافئًا من جهة صحته.

<u>المتن:</u>

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «**فصلٌ:**

العلة الواقفة عندنا صحيحة، نحو علة منع التفاضل في الدنانير والدراهم؛ لأنها أصول الأثمان وقيم المتلفات.

وقال أصحاب أبي حنيفة: ليست بصحيحة.

والدليل على ما نقوله: أن القياس أمارة شرعية، فجاز أن تكون خاصة وعامة كالخبر».

الشرح:

هذه العلة الواقفة وبعضهم يُسميها العلة القاصرة، والمُصنف يقول في كلامه: إنها صحيحةٌ في مذهب المالكية وليست مُعتبرةً في مذهب الحنفية، وهذا هو المشهور في مذهب المالكية وهو المشهور في مذهب الحنفية، ما ذكره المُصنف من جهة اشتهار المذاهب هو كذلك.

قال: «**وقال أصحاب أبي حنيفة: ليست بصحيحة**»، العلة القاصرة أو العلة الواقفة هي التي لا تتعدى من الأصل إلى الفرع، فهذه العلة التي يُسمونها العلة القاصرة، يرى الإمام أبو حنيفة فيما يُذكر في أصوله بأنها لا يصح أن يُثبت القياس بها.

وهذا أيضًا يعود بك إلى ما سبق، أن الإمام أبا حنيفة والأحناف يُقيدون القياس، فقيدوه في باب الحدود والكفارات كأبواب، وقيدوه في مسألة العلة القاصرة كما ترى هنا، وقيدوه في مسائل أخرى، فهذه كلها قيودٌ من الحنفية عَلَى مسالة القياس.

والجمهور يقولون: بأن العلة القاصرة يصح الاستعمال لها، ولكنها ضعيفة من جهة الاحتجاج.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «**فصلٌ:**

ذكر محمد بن خويز منداد أن معنى الاستحسان الذي ذهب إليه بعض أصحاب مالك -رحمه الله- هو القول بأقوى الدليلين، مثل تخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بخرصها للسنة الواردة في ذلك.

وذلك لأنه لو لم يرد شرع في إباحة بيع العرايا بخرصها تمرًا لما جاز؛ لأنه من بيع الرطب بالتمر، وهذا الذي ذهب إليه هو الدليل، وإن سماه استحسانًا على معنى المواضعة، ولا يمتنع ذلك في حق أهل كل صناعة.

والاستحسان الذي يختلف أهل الأصول في إثباته هو اختيار القول من غير دليل ولا تقليد.

وذهب بعض البصريين من أصحاب مالك وأصحاب أبي حنيفة».

الشرح:

هذا أصل وهو الكلام في الاستحسان، والمُصنف كما ترى اختصر المسائل المقولة في القياس، وفي القياس مسائل كبار منها مسألة مسالك إثبات العلة.

وهذه لها طُرق متعددة تثبت بها العلة أقواها النص، وهي المُسماة بالعلة المنصوصة؛ ولهذا العلة المنصوصة قد تكون علةً قاصرة تارة، وقد تكون متعدية تارةً أخرى؛ ولهذا يُفرقون في العلة القاصرة بين ما كانت منصوصةً وما لم تكن منصوصة، ويقولون: إن الخلاف مع الحنفية فيها إنما هو في العلة القاصرة المُستنبطة، قال: وأما العلة القاصرة المنصوصة فهذه لا ينبغي أن يُختلف فيها؛ لأنها قد جاءت بالنص.

وطُرق إثبات العلة بعضها مأخوذٌ من النص كهذه التسمية في قولهم: العلة المنصوصة، أو بفعل النبي -صلى الله عليه وسلم- وبعضها طُرقٌ من النظر العقلي لتحصيل أحكام الشريعة كالسبر والتقسيم، وكالاستقراء، فإن هذه طرقٌ مُعتبرة عند أكثر أهل الأصول لتحصيل مسألة إثبات العلة.

وكلما قوي الطريق عَلَى القياس، ومسالك إثبات العلة هو جوهر قوة دليل القياس، فكلما علا إثبات مسلك العلة، وتحقق، كلما علا وتحقق ولا بد من الكلمة الثانية؛ لأنه قد ينزعُ كل أحد إلى البحث عن العلة المنصوصة أو الدرجة العالية، فليس الشأن في هذا القصد، وإنما لا بد أن يكون هذا قد تحقق عَلَى وجهٍ صحيح ليحصل الملاقاة بين الفرع وبين الأصل؛ ولهذا ليس التحقيق أن يعلو الباحث إلى أعلى درجات إثبات العلة، فيتقحم دعوى أنها علة منصوصة وهي ليست كذلك، أنها عَلَة مُستنبطة من النص، أو قد تكون أقصر من ذلك.

كثيرٌ من أهل الأصول جودَّوا طريقة السبر والتقسيم في إثبات العلة في القياس الفقهي، وقال بعضهم: إن طريقة السبر والتقسيم أقوى من طريق إثبات العلة المُستنبطة من النص، واحتجوا لذلك بأن هذه طريقة مُحكمة من جهة دليل العقل.

وهذه المُقدمات محل نظر؛ لأن طريقة السبر والتقسيم ليست مُحكمة من جهة دليل العقل، وإنما هي مفروضةٌ فرضًا عَلَى دليل العقل، ومعنى هذا الكلام أنه إذا قُدرت الفروض بأربعة فهذا لم يثبت بحكمٍ صحيح؛ لأنه يُبتدأ به أليس كذلك؟ يُبتدأ به وقد يكون الفرضُ في خمسة.

فإن قيل: إن الذي دلَّ عَلَى كونه منضبطًا هو التقابل قيل: حتى لو استُعملَ أعلى التقابل كتقابل النقيضين فإن هذا لا يُمكن أن يُطرد في الشرعيات لما؟ لأنه قد يقعُ عَلَى وجهٍ مُركبٍ من وجهين من الفرض فيكون الصواب في هذا التركيب.

وبمثل هذه الطريقة من دفع طريقة السبر والتقسيم أجاب الإمام ابن تيمية -رحمه الله- وإن كان هذا ليس جوابه الواحد، ولكنه أحد أجوبته وهو أنه قد يُجاب عن هذه الفروع،

ولو استُعمل فيها باب التقابل الذي هو تقابل النقيضين، فإنه قد يُستعمل في ذلك هذا الفرضُ الخامس.

مع أن المسألة الكُبرى تلك وهي مسألة العقل والنقل لا يصح أن يُقال: إن التقابل فيها من باب تقابل النقيضين ولا الضدين ولا الخلافين في الأصل؛ لأن هذا مورد وهذا موردٌ أجنبيٌ عنه لا يورد عليه؛ ولهذا يكون داخلًا فيه تارة ويكون خارجًا عنه تارة أخرى، يكون داخلًا فيه تارة بحسب هيمنة الشريعة عَلَى أحكامه وما يصح منه وما لا يصح منها.

المقصود في هذا: أن المُصنف لم يذكر بعض المسائل لكونه ذكر المسائل عَلَى الاختصار، وإلا فقد توسع في بعض كُتبه في ذكر هذا العلم أو في ذكر هذا الباب، لكن مما يُنبه له طالب العلم هو المعرفة بطُرق إثبات العلة وهي المُسماة بمسالكها، وبعضهم يعدُها بأربعة وبعضهم يزيد، وبعضهم ذكر أنها عشرة مسالك، ثم هي تزيد، فيقولون مثلًا: المناسب، إثبات العلة بالمُناسبة، هذا مسلك من مسالك إثبات العلة أو تحصيل العلة.

ثم يجعلون المُناسبة هذه عَلَى فروعٍ أو عَلَى أوجهٍ، فإذا جمعت ذلك صارت الطُرق بعد ذلك عندك أكثر من ذلك.

وكذلك في أقسام القياس، فإن كثيرًا من أهل الأصول يجعلون أقسامه الأصلية ثلاثة:

- القياس عَلَى معنى الأصل.
- وقياس العلة.
- وقياس الطرد، ومدار البحث هو في الثاني، مدار البحث هو في قياس العلة.

- وأيضًا من أنواع القياس المشهورة عندهم هو: قياس الشبه، وهو أوجه كذلك، قياس الشبه، وقد اختلفوا في حده لكن من صوره عندهم إذا كان الفرعُ يتنازعهُ أصلان، فهذا عند أهل الشبه يجعلونه من قياس الشبه.

وبعضهم يقول: إن قياس الشبه هو ألا يكون الفرعُ مُشبهًا للأصل، ولكنه أشبه فرعًا تولد عنه تولدًا صحيحًا بعلةٍ منصوصة، فيجعلون الشبه تسلسل الفروع، فإذا ثبت الفرع الأول بالنص والثاني لا يثبت بالنص ولكنه اقتضاه الفرع الثاني الثابت صار هذا من جنس ما يُسمى القياس عَلَى القياس؛ لأنه لولا الفرعُ الأول لما ثبت الفرعُ الثاني.

هذا كثير منهم يُسمونه أيضًا قياس شبه، وكما أسلفت يجعلون من قياس الشبه ما تنازعته الأصول، مثل ماذا؟ مثل مسألة المسح عند الفقهاء عَلَى الرأس، فإن منهم من يقول: بأن من دليل كونه مرةً واحدة أن المسح عَلَى الخُفين يكون مرةً واحدة، والرأسُ ممسوحٌ كالخُفين فيكون مرةً واحدة.

ثم يقول من يُقابل هذه الطريقة بأن الرأس أصلٌ، وأن غسل اليدين أصلٌ في الوضوء، أن مسح الرأس أصلٌ في الوضوء، أي: ليس بدلًا، وأن غسل اليدين أصلٌ في الوضوء، فلما كان في غسل اليدين يغسل ثلاثًا عَلَى المشروع، وإلا فالفرضُ واحد، الفرضُ والواجب مرةً واحدة بإجماع أهل العلم، إنما البحث في المُستحب.

قالوا: فلما كان في هذا الأصل يغسل ثلاثًا استُحب له في المسح أن يكون ثلاثًا، فهذا كما ترى من الفروع التي تنازعها أصلان.

وأما من حيث الحكم: فإن الراجح فيه كما هو معروف ما ذهب له الإمام أحمد -رحمه الله-، وكثير من الأئمة من أن الرأس إنما يُمسح مرةً واحدة؛ لأنه لم يُحفظ عن رَسُولُ اللهَّ -صلى الله عليه وسلم- بإسنادٍ أو بحديثٍ صحيحٍ إليه أنه مسح رأسه ثلاثًا.

وإنما فصل أصحابه -رضي الله عنهم- وضوئه ونقلوه وذكروا أنه توضأ مرةً مرة، ومرتين مرتين، وثلاثًا ثلاثًا، وأن الثلاث إنما كانت في المغسولات، وأما في المسح فما ذكروا أنه مسح رأسه ثلاثًا، وقد فصلوا وصرحوا بأنه غسل وجهه ثلاثًا وتمضمض واستنشق ثلاثًا، وغسل يديه إلى المرفقين ثلاثًا، وغسل رجليه إلى الكعبين ثلاثًا، وما ذكروا أنه مسح رأسه ثلاثًا، فهذا الاستقراء للسُّنة هو الحُجة المُصححة لما ذهب له كثيرٌ من الأئمة من أن السُّنة في مسح الرأس في الوضوء أن يُمسح مرةً واحدةً، ولا يُشرعُ الزيادة عَلَى ذلك.

وإن كانت المسألة بين الأئمة والفقهاء خلافيةٌ معروفة، فالشافعي وجُملةٌ من الفقهاء يذهبون إلى الثلاث كما هو معروف، ولكن كل ذلك خلافٌ في المستحب، وأما الفرضُ الواجب، فإن الفرضُ الواجب مرةً مرة.

قال بعد ذلك: **«الاستحسان»**، لما ذكر المُصنف الاستحسان أصل هذا الاصطلاح نشأ في الكوفة، ونشأ في زمن الإمام أبي حنيفة -رحمه الله-، واستعمله الأحناف وصاروا يقولون به من بعده.

وأدرك الإمام الشافعي -كما تعلم- هذه الكلمة ولاسيما عند شيوعها في أهل الرأي، ولما لم ير لها وصفًا منضبطًا عندهم صار الشافعي -رحمه الله- إلى رد هذه المسألة وألّف في إبطالها جزءًا معروفًا، وقال في الرسالة وفي غيرها من كلامه ما يدل عَلَى أنه يدفعُ هذه

الحُجة، وأن القول بها تلذذٌ في الشريعة والشريعة مصونةٌ عن ذلك، أو كما يقول أبو حامد وبعض أصحاب الشافعي بأن القول به تخرصٌ والشريعة مصونةٌ عن ذلك.

أما أن الشريعة مصونةٌ عن التخرص ونحو ذلك، فهذا مُجمعٌ عليه لا خلاف فيه بين أهل الإسلام قاطبة من العلماء والعامة، فإن هذا مما لا يُحتاجُ إلى إثبات؛ لأنه معلومٌ من دين المُسلمين بالضرورة أن الشريعة العلَّية العظيمة من عند الله وأنها مصونةٌ عن ذلك.

إنما هذا الدليل الذي هو دليل الاستحسان قد قال به أبو حنيفة جزمًا، وتقلبه أصحابه من بعده، والفقهاء من بعد الأئمة المتبوعين صاروا يبحثونه ويحكون فيه المذاهب، ونسبوا للإمام مالك أنه توسع فيه، وأنه قال: إن الاستحسان هو تسعةُ أعشار العلم.

والصحيح في مذهب مالك: أنه لا يستعمل الاستحسان عَلَى مُطابق استعمال أهل الكوفة، فمالك واسع الاستدلال في القياس وفي غيره، ويتفق مع هذه الطريقة في بعض جهاتها، لكنه لا يُطابق الاستحسان الكوفي، سواءً سُمي ما يستعمله مالكٌ -رحمه الله- من الاستحسان أو لم يُسم كذلك، ولهذا ما نصبه في أدلته في الموطأ، ولكنه استعمل هذه الطريقة.

ولفظ **(استحسنُ)** إذا جاءت في كلام مالك أو في كلام الإمام أحمد، لا يجب أو لا يصح بعبارةٍ أصدق لا يصح أن تُفسر بأنها مُطابقة للاستحسان عند الإمام أبي حنيفة، وإلا فإن القاضي أبا يعلى من أصحاب الإمام أحمد كما هو معروف في العُدة لما ذكر الاستحسان قال: إن الإمام أحمد قال بالاستحسان في مسائل، ثم سمى مسائل من نصوص الإمام أحمد -رحمه الله- قال فيها الإمام أحمد: "استحسن كذا".

فهذا الاستحسان المنصوص في أجوبة الإمام -رضي الله تعالى عنه- لا يدل عَلَى مُطابقة قول الحنفية، بل يقصدون بالاستحسان أن هذا قد بان دليله، أو صلُحَ الاجتهادُ فيه، أو صلُحَ اعتباره.

هذا الصالح من الاعتبار والاستدلال قد يُشارك بعض الاستحسان الكوفي تارة ولكنهُ يفارقه تارات؛ ولهذا اللفظ من حيث هو عند المتقدمين لا يقتضي تطابق المعاني، وإلا فقد عبر الإمام أحمد بذلك في أجوبته.

دليل هو من أكثر الأدلة التي جرى فيها بحث الأصوليين واختلف فيها كلامهم؛ لأن الذي شاع في كلام الأحناف أنهم يقولون به، وشاع في كلام الإمام الشافعي وجمهور أصحابه أنهم لا يقولون به، بل عَلَى هذا العامة من الشافعية، وإنما يُقال الجمهور من أصحاب الشافعي مع أنه مُستقر عندهم؛ لأنه بعض الشافعية من المُحققين يختارون من بعض أوجه الاستحسان الذي هو استحسانٌ عَلَى الماهية في ماهية الاستحسان عند الحنفية، ولكن قد لا يُسمون ذلك استحسانًا إجلالًا لأصل الشافعي في نفيه.

وأما العمل ببعض أوجه الاستحسان التي اصطلح عَلَى تسميتها بالاستحسان، ولم تكن إذ ذاك هي الاستحسان عند أبي حنيفة، فإن هذا يقول به جميع المذاهب، كالذي سموه بالاستحسان الذي سندهُ صريح النص، فإنه إذا حُكم بصريح النص، فإنه حكمٌ سماه البعض استحسانًا فهذا من التكلف في الاسم.

كعقد السلم مثلًا فإنه ثبت بالسُّنة وهو حديثُ عبد الله بن عباس قال: **«قدِمَ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين، فقال: «مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيءٍ، فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»**، فصار

بعض المتأخرين يقولون: هذا استحسانٌ سنده النص، والأمر ليس كذلك الاستحسان عند أبي حنيفة منفكٌ عن هذا وسيأتي إن شاء الله استكمالٌ لبحث دليل الاستحسان غدًا بعد صلاة العصر.

(٣٣)

فينعقد هذا المجلس في الثاني من الشهر الخامس من سنة أربعٍ وأربعين وأربعمائةٍ وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-، لاستكمال شرح كتاب الإشارة للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي -رحمه الله-.

وكان يُظَن أن هذا اليوم يُختَم به الكتاب، ولكن لطول بعض المسائل حتى يُقال فيها بقدرٍ معتدل عن الاختصار المُخِل، فإنه سيكون إن شاء الله يوم الغد بإذن الله تعالى سيكون مُتممًا لشرح هذا الكتاب على نفس الوقت، بعدما تفضل الإخوة في الرئاسة جزاهم الله خيرًا بتمديد وقت الدرس إلى يوم الغد، فشكر الله لهم.

المتن:

قال الإمام الحافظ أبي الوليدِ الباجي في كتابه الإشارة في معرفة الأصول:

«فصلٌ:

ذكر محمد بن خويز منداذٍ أن معنى الاستحسان الذي ذهب إليه بعض أصحاب مالكٍ -رحمه الله- هو: القول بأقوى الدليلين، مثل تخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بخرصها، للسُنة الواردة في ذلك؛ وذلك لأنه لو لم يرد بذلك شرعٌ في إباحة بيع العرايا بخرصها تمرًا لما جاز؛ لأنه من بيع بالرطب بالتمر.

قال: وهذا الذي ذهب إليه هو الدليل، وإنما سمَّاه استحسانًا على معنى المواضعة، ولا يمتنع ذلك في حق أهل كل صناعة.

قال: والاستحسان الذي يختلف أهل الأصول في إثباته هو اختيار القول من غير دليلٍ ولا تقليد.

قال: ذهب بعض البصريين من أصحاب مالكٍ وأصحاب أبي حنيفة إلى إثباته، ومنع منه شيوخنا العراقيون، والشافعي.

قال: والدليل على ما نقوله: أن هذه معارضةٌ للقياس بغير دليل، فوجب أن يُبطَل أصل ذلك إن عُرِض بمجرد الهوى».

الشرح:

القول في الاستحسان أصله من كلام الحنفية، وأهل الكوفة فهُم الذين تكلموا بهذا الدليل على معنى له اختصاص من جهة نصبِه دليلًا، وأما ما كان في كلام غيرهم من أهل تلك الطبقة، فإنما تكلموا بالاستحسان على معنى كونه تصرفًا في ترتيب الأدلة.

أما الأول وهو الطريق الذي عند بعض الكوفيين، وقال به الإمام أبو حنيفة -رحمه الله- ونُقِل عنه هذا الاصطلاح والاستعمال له، فإن الإمام أبا حنيفة -رحمه الله- وهو من أئمة الفقهاء القائلين بدليل القياس قيَّد القياس بهذا الدليل، وهذا يدلك على تمامِ وعلو فقه الإمام أبي حنيفة، وأنه يُحسِن ضبط القياس، وكذلك أصحابه من بعده بالجملة، فقيدوه بهذه الطريقة، وصار الإمام أبو حنيفة -رحمه الله- يقيد القياس بدليل الاستحسان؛ ولهذا مدار الاستحسان في الأصل عند الحنفية مداره يتصل بدليل القياس، هذا الأصل في مداره عند الأحناف.

ولم يكن القدماء من الحنفية يقصدون إلى تسمية الاستحسان بمثل ما يكون السند فيه النص لمحض النص، لولا وجود القياس الذي يقتضي أصله عدم وجود هذا الفرع الذي شهد له ما شهد.

فالنتيجة هنا أن الاستحسان في مذهب الإمام أبي حنيفة من حيث الأصل هو دليلٌ دائرٌ مع دليل القياس، ويتفرع عنه، ولولا ما توسعوا فيه من القول في القياس لما تكلموا في مثل هذا الدليل بمثل هذه الصفة، وبهذه الطريقة يتبين أن الاستحسان على طريقة أولئك الحنفية أنه دليلٌ له وجهه، وأنه دليلٌ محتمل من جهة الاستعمال.

ثم جاء أصحاب أبي حنيفة وصار عامتهم يقولون بهذا الدليل، ولكن كثيرًا من متأخري الحنفية ولا سيما أنه قد كثر الطعن على طريقة أبي حنيفة في القول بالاستحسان حتى عُدَّ من القول بغير دليل، فصار كثيرٌ من الحنفية يجعل للاستحسان صورًا رفيعة لا ينفك أحدٌ عن القول بأثرها وحكمها، كالذي يسمونه الاستحسان الذي يكون سنده النص: كبيع السَّلم، وبيع العرايا ونحو ذلك.

فهذا النوع من الاستحسان الذي ذكر المصنف له مثالًا، ذكره عن بعض أصحاب مالك وهو بيع العرايا الذي جاء في حديث زيد بن ثابت وغيره، وهو في الصحيح أن النبي -صلى الله عليه وسلم- رخَّص في بيع العرايا.

وبيع العرايا هو: بيع التمر على رؤوس النخل.

مع أن الأصل أن بيع التمر على رؤوس النخل مُحرَّم، لكنه بيع التمر على رؤوس النخل بخرصه؛ وذلك للحاجة فصار هذا استثناءً، وإلا فالأصل في التمر أنه يكون مثلًا بمثل، فأما إذا بِيع التمر على رؤوس النخل بتمرٍ؛ فإنه لا يصح من حيث الأصل، فجاءت مسألة

العرايا استثناءً من ذلك؛ فجاز بيع التمر على رؤوس النخل بتمرٍ آخر، وهذا للحاجة؛ ولهذا أجازه جمهور العلماء، وقيَّده كبار الأئمة كالإمام أحمد بقيودٍ، ومنها أن يكون هنالك حاجة عند كثيرٍ من أصحابه، ومنها أن يكون ذلك بخمسة أوسق فما دون، ونحو ذلك من الأوجه التي يُقيَّد بها بيع العرايا.

المقصود أن بيع العرايا خرج عن الأصل بهذا النص، ومثله بيع السَّلم فإنه بيعٌ لمعدوم، والأصل في بيع المعدوم المنع في الشريعة، ولكنه جاز بيع السَّلم ويُسمى السَّلف كذلك.

وهذا جاء في حديث عبد الله بن عباس -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُما- قال: قدِم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- المدينة وهم يُسلفون في الثمار السنة والسنتين، فقال: **«من أسلفَ في شيءٍ فليُسلِفْ في كيلٍ معلومٍ، ووزنٍ معلومٍ إلى أجَلٍ معلومٍ»**، فهذا الذي رخَّص فيه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهو ثابتٌ بصحيح السُّنَّة كما ترى في حديث عبد الله بن عباس، وهو مُخرَّجٌ في الصحيحين عند الإمام مسلم وغيره.

وصار بعض العلماء من الحنفية وغيرهم يُسمون مثل هذا من الاستحسان الذي يكون سنده النص، ثم يقولون: والقول بالنص وما تفرع عنه والأثر قضى به وهو الحكم؛ فإنه لا بُد من القول به.

وتعلم أن مثل هذه الطريقة من جهة الإلزام بمسائل الخلاف طريقةٌ فيها تكلُّف، فإنه لا أحد يقول بترك العمل بالنص إذا صحَّ عنده وبانت دلالته، وأما أن هذا يُوجب تصحيح الاستحسان مطلقًا أو أن هذا لا بُد أن يسمى استحسانًا، فهاتان مسألتان مختلفتان لا يلزمان من لا يقول بدليل الاستحسان، فإنه قد يقول بالسَّلم كما قال كثيرٌ من الفقهاء ولا يسمون ذلك استحسانًا، بل الأصل عند القائلين به من جماهير ألائمة أنهم لا

يسمون مثل هذا استحسانًا، بل لم يُحفَظ أن الإمام أبا حنيفة -رحمه الله- كان يُسمي مثل ذلك من مسائل الاستحسان.

فتسمية ما كان سنده النص استحسانًا أو ما كان سنده الإجماع، فهذا جعل الاستحسان مُخفَّفًا عند كثيرٍ من أهل العلم، وصاروا يقولون: لا يُحتمل أن يُمنَع مطلقًا، ولكنك تعلم أن الإمام الشافعي وقد انتصب لإبطال الاستحسان على الاختصاص، حتى صنَّف فيه جزءً معروفًا في إبطال دليل الاستحسان وردِّه، واشتد في رد هذا الدليل، يُعلَم ضرورةً في نظام الفقه والأصول أن الإمام الشافعي -رحمه الله- لا يريد بذلك أن يمنع بعض ما استثنته الشريعة بنصِّها عن جملة نصِّها، فإن الشريعة فيها الاستثناء وهو مُطَّردٌ في الشريعة.

وهذا لا يمنعه أحدٌ من أهل العلم من جهة الأصل، لا من المتقدمين ولا من المتأخرين، وإن كان قد يُنَازع في بعض فروع المسائل لأسبابٍ تختص بها من جهة ثبوت الدليل أو من جهة ثبوت الدلالة، فهذا بابٌ آخر أو مسلكٌ آخر، إنما من حيث الأصل هل يكون ذلك من باب تخفيف دليل الاستحسان، وأن منع الشافعي له صار فيه زيادة؟

الجواب: لا يلزم ذلك، فإن الشافعي إنما كان يمنع شيئًا له معرفةٌ به، وتلك المعرفة التي عبَّر عنها الشافعي بالسلب، إنما عبَّر عنها بالسلب من جهة نتيجتها عنده عند من يقول بها، فإن الشافعي جعل المناط عنده في منع القول بعمل أهل المدينة، وفي مسألة الاستحسان هو أنها من جهة وصفها تقوم على نتيجةٍ سلبيةٍ عنده.

ومعنى أنها نتيجةٌ سلبية أنه أصلٌ لا ينضبط بوجهٍ، فيقول: إن عمل أهل المدينة ليس له انضباط؛ ولهذا قال ما قاله -رحمه الله- في كلامه، وما يُدري ما يُقصَد بعمل أهل المدينة أو ما يُريد بعمل أهل المدينة يعني الإمام مالكًا -رحمه الله-.

وكذلك في الاستحسان فإن سمَّاه تلذذًا، مع أنه يعلم أن بعض الصور التي قد كان يقول بها أهل الكوفة من الاستحسان هي صورٌ صحيحة، لكن وجدهم يطردون ذلك في صور ثم لا يمتاز نظام الدليل في هذه المسائل، فلما لم يره على امتيازٍ بيِّن؛ رأى الشافعي -رحمه الله- أن مثل هذا لا يصح أن يُنصَب دليلًا في الشريعة؛ ولهذا أغلق الاستحسان مطلقًا.

فإن قيل: بعض الفروع التي يقبلها الشافعي في تنوع القياس أو في تخصيص القياس أو في تخصيص العلة، فإن الشافعي يقول بذلك، وأنت تعلم أن الشافعي يقول بالتخصيص للألفاظ في العموم، والجماهير والسواد يقولون بذلك، والاستحسان من أخص فقهه ومن أخص جوهره أنه تخصيصٌ للعلم.

وهذا صرَّح به بعض محققي أهل الأصول أن الاستحسان يكون بتخصيص العلة، وهذا يكاد أن يكون مُطَّرِدًا عند القائلين بالاستحسان من سائر المذاهب، بل لا يمنعه الشافعية ولا الشافعي -رحمه الله- وإن كانوا لا يُسمون ذلك استحسانًا، فإن تخصيص العلة مُطَّرد عند سائر القائلين بالقياس.

وقد قال الإمام ابن تيمية -رحمه الله- بأن من أهل العلم والأصول من يقول بأن الاستحسان هو تخصيص العلة، قال شيخ الإسلام: وهو كذلك، فإن الاستحسان تخصيصٌ للعلة، لكن أهو مقصورٌ على تخصيص العلة؟ الجواب: ليس كذلك.

المقصود: أن هذه الدرجة وهي درجةٌ ثانية إذا تأملت الكلام، الدرجة الأولى ما جاء به نص: كالعرايا والسَّلم. وهذه بان القول فيها، حتى إذا تدرج النظر بعد ذلك إلى طرق الاستنباط، وإلى القول في القياس، فإن الشافعي يقول بالتخصيص في العلة، وكذلك

أصحابه، ولكنهم لا يسمون ذلك استحسانًا، ولم يمنع أحدٌ من أهل الفقه والأصول التخصيص في العلة مطلقًا، والعلة يدخلها التخصيص ولا سيما في طرق القياس التي هي العلة المستنبطة، فإنه يأتي ما يعارضها.

بل حتى العلة المنصوصة يأتي ما يخصُّها؛ ولهذا ظهر عندهم ما يُعرَف بالعلة القاصرة، وحقيقة العلة القاصرة كما سبق أن الحكم فيها في الأصل لا يصح تعديته إلى الفرع.

كقولك مثلًا: إن السفر هو العلة في قصر الصلاة. فيُقال: هذه العلة وهي السفر علةٌ قاصرة لا يصح أن تُقال في غير ذلك؛ ولهذا ما صح قصر الصلاة بالمرض، وما صح قصر الصلاة بالمطر، وما صح قصر الصلاة بأسبابٍ أخرى تقتضي رُخصًا في عادة الشريعة؛ ولهذا صار الجمع بين الظهرين والعشاءين أوسع، والجمع في الصلاة أوسع من القصر، فإن القصر لا سبب له عند جماهير العلماء إلا السفر.

خلافًا لمالك -رحمه الله- فإنه يرى أن القصر في الصلاة له سببٌ آخر وهو النُّسك؛ ولهذا رخَّص مالكٌ -رحمه الله- في القصر بسبب المناسك، والجماهير من الأئمة على خلاف ذلك.

المقصود أن الاستحسان إذا ترقيت في أمره ابتداءً مما سمُّوا سنده النص، ثم التالي بعده وهو ما يقولون بأن سنده الإجماع، وهذان الوجهان في تسميتهما بالاستحسان فيه نظر، ثم بعد ذلك ما يكون من باب الاستنباط أو من باب القياس، فهذا أيضًا لم يُغلَق عند الشافعي مطلقًا، ولكنه عند الشافعي داخلٌ في تتبع طريق الاستحسان، ولا يصح أن يُنصَب دليلًا منفكًا وكأنه ينقل الدلالة من حكم قضى به دليل إلى دليلٍ آخر، فإن الشافعي لم يره على هذه الرتبة من الاختصاص، ويرى أن مثل هذه الأوجه الصِّحاح من

الاستحسان الذي طريقه الاستنباط يرى أنها من استتمام النظر في صحيح القياس ولا يُطرَد لها أصلٌ يختص بها.

ولكن الإمام أبا حنيفة -رحمه الله- وكبار أصحابه كانوا يجعلون ذلك أصلًا له امتيازه وله تخصيصه، وهذه الطريقة التي صار لها الإمام أبو حنيفة في باب القياس أرجح من الطريقة التي صار لها الإمام الشافعي، فإن أصل أبي حنيفة في القياس هو أجود أصول الأئمة الأربعة، وهو أتقنهم في هذا الباب، وأخصهم فقهًا فيه، وعنايةً به، وإن كان هذا لا يترتب عليه الترجيح لآحاد المسائل؛ لأنه قد يسبق الدليل العالي على دليل الحنفية من دليل القياس.

ويُقصَد بالدليل العالي ما يكون في عادة الشريعة ونظامها مُقدَّمًا على دليل القياس كالآثار التي يستدل بها فقهاء أهل الحديث، فإن هذه الآثار مُقدَّمة في الجملة على جملة دليل القياس، ويقصد بالآثار ما ليس من أعيان صحيح السُّنَّة، وإنما هي بعض آثار الصحابة التي انتظمت أو نحو ذلك.

وإن كان الإمام أبو حنيفة -رحمه الله- لم يغلق هذا الباب -أعني باب الاستدلال- بالآثار المروية عن الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- ولكنه لم يكن عليمًا بها كعلم الإمام أحمد، وكعلم الإمام مالك وأمثال هؤلاء.

إذا تبين هذا فإن مدار الاستحسان في باب القياس على هذه الطريقة، وعليه يصح أن يقال: إنه من جهة الأسماء والاصطلاح، فإنه يقال: إن الشافعي في مذهبه بنى على إبطال القياس وهذا صريحٌ في مذهب الإمام الشافعي وأصحابه.

ولكن إذا جئنا إلى الوقوع والمعاني مع تقدير ترك الاصطلاح والتسمية؛ فإن التخصيص في القياس، وإن تركه لبعض القياس، وإن التقديم بين الأقيسة هذا لم ينفك عنه مذهبٌ من مذاهب الفقهاء الأربعة، ولكن أكثرهم عنايةً به، وأطردهم له، وأحسنهم تمييزًا فيه هو طريقة الإمام أبي حنيفة وقدماء أصحابه قبل أن يتوسع الأحناف في مسألة دليل الاستحسان، والتوسع الذي صار عند كثيرٍ من الحنفية على وجهين:

الوجه الأول: كأنهم قصدوا به إغلاق المنع لدليل الاستحسان حينما سمُّوا الاستحسان الذي سنده النص والإجماع، وهذا من باب حماية هذا الدليل، وإلا تسمية ذلك من باب دليل الاستحسان فيه وجهٌ من التكلُّف، ولكنهم وجدوا أصحابهم يجعلون ما جاء به نص أو وجدوا -أعني المتأخرين من الحنفية- وجدوا قدماء أصحابهم يجعلون ما جاء به نصٌّ على خلاف الأصل يُسمونه مخالفًا للقياس، فلما وجدوه كذلك سمُّوا هذا النوع من باب الاستحسان الذي سنده النص.

مع أن التحقيق أنه لا يقع في استثناء الشريعة ما يكون خارجًا عن الأصل أو ما يسميه مَن يسميه بالقياس، فإن المستثنى في نظام الشريعة وقواعدها فضلًا عن المستثنى بنص الشريعة لا يمكن أن يُطابق المستثنى منه.

فإن المستثنى في قواعد الشريعة واستنباطها لا يصح أن يكون مطابقًا للمستثنى منه، ويُعلَم أنه لا يسوغ للمجتهد أن يستثني مما منعته الشريعة فردًا يكون مطابقًا من كل وجهٍ لما منعته الشريعة، فهذا لا يقع في فقه فقيه، فإذا كان ذلك كذلك؛ فإنه يُعلَم أن ما جاء الاستثناء فيه بنص الشريعة؛ صار في المستثنى من الاختصاص والصفات ما لا يُطابق المستثنى منه؛ ولهذا بيع العرايا وإن طابق البيع الممنوع في بعض الصفات من جهة كونه بيع تمرٍ بتمرٍ بغير كيلٍ ولا وزن.

إلا أنه صار فيه من اختصاص الصفات التي تُقِّدر الشريعة أثرها، فإن تقدير الأثر موكولٌ إلى الشريعة نفسها، كما قضت الشريعة في الضرورات، وكما قضت الشريعة في الحاجات؛ ولهذا قال الله -جلَّ ذِكره-: **﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [المائدة:٣]**، ثم ذكر -سبحانه وتعالى- المضطر مع أن المضطر إنما يأكل عند الضرورة ميتةً.

ولكن هذه الحالة المستثناة ليست مطابقةً لحال التحريم؛ ولهذا لا يقع في الاجتهاد الصحيح فضلًا عمَّا جاء في نص الشريعة، أن المستثنى إذ تجتمع فيه جميع صفات المستثنى منه، بل هذا لا يقع في كلام أحد.

فإن الاستثناء يُقصَد منه أن المستثنى إذا كان متصلًا؛ فإنه قد خرج من المستثنى منه لاختصاصٍ له بهذا الخروج، فإذا كان هذا يُقدَّر في أحكام العقل، فهو في نظام الشريعة من بابٍ أظهر وأولى؛ ولهذا صارت هذه الكلمة عند أهل الرأي فيها توسع أن هذا جاء على خلاف القياس وليس الأمر كذلك، بل يُعلِم أن الشريعة لما نصَّت على تخصيصه بالحكم أنه لم يكن على القياس أو على الأصل الأول، بل جاءت فيه صفاتٌ تخصصه، وتُوجب له في الشريعة حكمًا، وهذا من رحمة الله وفضله على عباده فيما شرع لهم.

هذا من جهة مدار الاستحسان مع دليل القياس، وعلى هذا فإذا قيل: الشافعي أينفي هذا الدليل؟

قيل: ينفيه.

فإن قيل: هل يكون هذا من باب الخلاف اللفظي في بعض الصور؟

قيل: ليس كذلك، بل نفي الشافعي للاستحسان مُحكَم؛ لأنه يرى حتى ما يمكن التصحيح فيه لا ينتظم على وجهٍ يصح أن يُنصَب دليلًا، والشافعي ترك بعض الأصول التي يستعملها، ولكنه لم ينصبها دليلًا، فإنه لم يذكر في رسالته في مذهبه المتأخر إلا الأصول الأربعة المعروفة والتي سبق ذكرها في شرح رسالة الإمام، ونُبِّه عليها في شرح هذه الرسالة، وهي: الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والقياس.

وبعض الأصول الأخرى للشافعي عملٌ بها؛ ولهذا ما تركها أصحابه، بل صار جماهيرهم عليها كاستعمالهم لدليل الاستصحاب، وكاستعمالهم لسد الذرائع، وكاستعمالهم لما هو من الاستحسان ولا يسمونه استحسانًا إلى غير ذلك، والشافعي إنما يرى أن هذه لا تنتصب، ولكن لا شك أن الإمام الشافعي-رحمه الله- قوله في الاستحسان أشد من غيره، فإنه في بعض الأصول سكت عنها ولم يصرِّح بإبطالها، ولم يصرِّح بنصبها، في بعض الأصول سكت عنها فلم ينصبها أدلةً، ولم يصرِّح بإبطالها.

أما الاستحسان فإنه درجةٌ بعيدة عند الإمام الشافعي، ويُشبه إبطال الشافعي للاستحسان إبطال داود بن علي لدليل القياس، فإنه قد شنَّع عليه في كلامه، وإن كان الشافعي أليق عبارةً، وأقصد عبارةً، ولكنه قال فيه قولًا شديدًا، وقال فيه أصحابه من بعده، مع أنه يعلم ويعلمون أن بعض مادته القياسية مصححةٌ ومستعملةٌ عندهم في الجملة، ولكن هذا لا يجعل الخلاف بينهم وبين الإمام أبي حنيفة وأصحابه خلافًا لفظيًّا.

هذا القول هو في باب الاستحسان المقترن بدليل القياس، وهذا الأصل في الاستحسان.

القول الثاني في الاستحسان: والقول هنا الثاني ليس على معنى الخلاف، وإنما البحث الثاني في مسألة الاستحسان، وهو ما يتعلق بطريقة الإمام مالك، وهذا فيما يظهر -والله أعلم-أنه هو الأجود في دراسة هذه المسألة أو في دراسة هذا الأصل أن يُدرَس أو يُنظَر فيه على طريقة الحنفية.

وما هي الطريقة التي تلقاها من تلقاها بعدهم؟ وهي طريقة العلاقة ما بين دليل الاستحسان ودليل القياس، وهذا هو المناط الأصلي -كما أسلفت- في دليل الاستحسان عند الأحناف، وتقدم آنفًا الإشارة لطريقة الشافعي، أما طريقة الإمام مالك -رحمه الله- فإنه يستعمل من هذه الطريقة التي يستعملها أبو حنيفة ما يستعمل.

وكذلك الإمام أحمد وأصحابه يستعملون من هذه الطريقة ما يستعملون، وهم في ذلك يقاربون -في باب القياس- الطريقة التي عند الشافعية من بعض الوجوه؛ فتصير المذاهب من جهة القول بالاستحسان المتعلق بالقياس، أوسعها في ذلك هو مذهب الإمام أبي حنيفة، ثم بعد ذلك مذهب الإمام أحمد، والإمام مالك، وبينهما تقارب، وبعد ذلك يأتي مذهب الإمام الشافعي، ويشبه أن تكون طريقة كثيرٍ من الحنابلة أوسع من طريقة كثيرٍ من المالكية في هذا الأصل؛ لأن الحنابلة يكثرون من تقييد القياس بالأصول المعارضة له، فتكون المذاهب على هذا الترتيب: المذهب عند الحنفية، ثم الحنبلية، ثم المالكية، ثم الشافعية.

البحث الثاني: وهو في دليل الاستحسان على جهة العموم، والذي نقل فيه بعض أئمة المالكية عن الإمام مالك أنه يقول: الاستحسان تسعة أعشار العلم. وصار بعض المالكية يُعلُون من شأن هذا الدليل، وينقلون عن الإمام مالك، وهذه كلمةٌ ذكرها علماء المالكية وغيرهم عن ابن القاسم ينقل عن مالك، وإن كان هذا لم يُحفَظ نصًّا لمالك، أنه يقول: "إنه

تسعة أعشار العلم". وهذه نقلها أصبغ عن ابن القاسم، وأصبغ يقول: بأن الاستحسان هو عماد العلم.

فهذه طريقة لبعض متقدمي المالكية، وهذا القول الذي قالوه ترى أنه بعيدٌ عمَّا يقوله الإمام الشافعي، وكأنه يجعل طريقة الإمام مالك مساويةً لطريقة الإمام أبي حنيفة، بل ربما يُظَن أن طريقة الإمام مالك في الاستحسان أوسع وأقوى من طريقة الإمام أبي حنيفة.

القول عند الإمام أبي حنيفة مناطه في الجملة على دليل أو مداره في الجملة على دليل القياس، أما هذا الذي نُقِل عن الإمام مالك، فهكذا عبَّر بعض المالكية فيما نقله أصبغ عن ابن القاسم.

وابن القاسم -كإشارة مفيدة في هذا الطريق- لا يُستغرَب منه العناية بهذا الاسم وهو اسم الاستحسان؛ لأن ابن القاسم -رحمه الله- وهو من قدماء المالكية له عنايةٌ بالرأي، وصار بعض المالكية بعد ذلك يعدونه من أهل الرأي كما ذكر ذلك أبو عمر بن عبد البر، فإنه قال: إن ابن القاسم هو من أهل الرأي. مع أنه يعلم أنه من جِلة أصحاب الإمام مالك، إنما كان له عنايةٌ بكلام أهل الكوفة ورأيهم.

إذا نظرنا في كلام الإمام مالك نفسه ولا سيما مع هذه الكلمة التي شاعت في كثيرٍ من كتب الأصول عن مالك أنه قال: "إنه تسعة أعشار العلم". فسواءً صحَّت هذه الكلمة عن الإمام مالك أم لم تصح، فإنه على تقدير ثبوتها عنه؛ يُعلَم أنه لا يريد بذلك الاستحسان الذي كان يقول به أبو حنيفة وكبار أصحابه، ولا يريد بذلك الاستحسان الذي توسع فيه الحنفية بعد ذلك وسمُّوه الاستحسان، وسمَّاه غير الحنفية، هذا لم يختص

بالحنفية، بل صار كثيرٌ من المالكية والحنابلة يقولون: الاستحسان سنده النص، وسنده الإجماع، وسنده المصلحة، وسنده العُرف إلى غير ذلك.

ثم توسعوا في هذه الأمور فيما يُحمَد وما لا يُحمَد، كالاستحسان الذي سنده المصلحة، وجعلوا لبعض الحنابلة في ذلك كلامًا، وله قولٌ معروفٌ في هذه المسألة سواءً سُمِّي هذا من باب الاستحسان أو سُمِّي بغير ذلك.

الشاهد: أن الإمام مالك -رحمه الله- لا على تقدير أن هذه الجملة صحَّت عنده أو صحَّت عنه وهي أن الاستحسان هو تسعة أعشار العلم، فإنه لا يقع ذلك مطابقًا لطريقة أبي حنيفة والكوفيين الأوائل في مسألة الاستحسان، إذ كان عندهم مداره على القياس.

وهو عند التحقيق تقييدٌ من الإمام أبي حنيفة وأئمة الرأي لدليل القياس، حتى لا يقع في غير محله، وعن هذا قيل: بأن هذه الطريقة طريقةٌ رفيعةٌ في الفقه -أعني استعمال الاستحسان على طريقة الإمام أبي حنيفة وكبار أصحابه-.

وكذلك لا يقع كلام الإمام مالك على تقدير صحته على طريقة كثيرٍ من المتأخرين من الحنفية وغيرهم الذين توسعوا في صور الاستحسان؛ حتى عدُّوها عشرًا أو ثمانيًا أو سبعًا أو نحو ذلك.

وإنما المعروف عن الإمام مالك أنه يستعمل من التخصيص في العلة في القياس، وفي ترك بعض أوجه القياس، وفي تقديم بعض الأقيسة على بعض ما هو مما لا يختص به مالكٌ ولا أبو حنيفة، بل لا يخلو منه مجتهد؛ لأن القياس طريقٌ من طرق الاستنباط، وطرق الاستنباط كثيرة أو الأدلة الفرعية بعد الكتاب والسُّنَّة كثيرة عندهم ولا سيما عند

الإمام مالك، فهو أوسع الأئمة أدلةً من هذا الاعتبار، أي من جهة الطرق التي تقوم على الاستنباط أو الاستقراء.

وهذه الطرق التي تقوم على الاستنباط والاستقراء يدخلها التخصيص في بعض مواردها، ويدخلها التقديم والتأخير، فيُقدَّم شيءٌ منها تارة على آخر، وفي نظيرٍ قد يُتوهَّم أنه مطابقٌ له، لا يُقدَّم هذا الدليل على ذاك الدليل الذي قُدِّم عليه سلفًا، فلمثل هذه المنازع التي كان يقول بها الإمام مالك وهي كثيرةٌ عند مالك، وهو الأئمة استعمالًا لمثل هذه المنازع بتنوع أصوله، فهذا التصرف في الأدلة يكاد أن يكون هو المقصود بالاستحسان عند أئمة المالكية المتقدمين.

وإذا كان ذلك بيِّنًا من جهة المعنى؛ فإن هذَا إذا جازت عبارة الإمام مالك وصحَّت عنه فإنه يُفسَّر بمثل ذلك، فلا يُخَص بطريقة الإمام أبي حنيفة -رحمه الله-.

القول الثالث في هذا الباب: هل الإمام مالك استعمل لفظ الاستحسان في كلامه أم لم يستعمله؟ هل عبَّر الإمام مالك بهذا الاسم أم لم يُعبِّر به؟ الإمام مالك لم يُعبِّر عنه نصًّا محفوظًا عنه، وكلامه في الموطأ في جميعه لم ينطق الإمام مالك -رحمه الله-، مع أنه استعمل جملة من الألفاظ المتنوعة، حتى بعض الألفاظ التي لم تؤلف كاصطلاحٍ في الفقه؛ لأنه في زمنه لم تنتظم كثيرٌ من الاصطلاحات، فاستعمل كلمة "وهذا أحب إليَّ"، "وأحب إليَّ مما سمعته كذا"... إلى آخره، فيستعمل مثل هذا، ويستعمل المجتمع عليه عندنا، والمعروف عندنا، وما أدركنا عليه أهل العلم... إلى آخره، ولكنه لا يذكر اسم الاستحسان البتة، فما ذكره البتة.

وهذا يجعل هذه الكلمة بعيدة فيما يظهر من جهة ثبوتها عن الإمام مالك؛ لأن في شكلها ولغتها بعض التكلُّف، وهي أنه تسعة أعشار العلم، إلا أن يكون وقع جوابًا لسؤالٍ على تقدير مراد السائل، فهذا يقع؛ لأن السائل في سؤاله يبتلي المسؤول بما لم يكن منشئً له، فيقع جوابه تبعًا لسؤاله، أما أن الإمام مالك أنشأها ابتداءً، ونصبها ابتداءً، فهذا فيما يظهر بعيد.

ومن الدليل على بُعده لغة هذه الكلمة، والشمول التي اتسمت به، ومن ذلك أنه لو كان على هذه الرتبة كما قال تلك الكلمة المنقولة عنه، لذكر ذلك الإمام مالك -رحمه الله- في موطئه؛ فتكون هذه الجملة إذا قُدِّر صحتها عن الإمام مالك فإنما أراد -رحمه الله- التصرف في الطرق من جهة طرق الاستدلال، وطرق الاستدلال التصرف فيها واسعٌ، ولا يستغني عنه فقيه، وأكثر الفقه عليه.

فعلي هذا تصح هذه الكلمة بمثل هذه الطريقة، وهذا فيما يظهر هو المقصود بها على تقدير صحتها، أما أن مالكًا أراد أن الاستحسان يُنصَب دليلًا، وأن هذا الدليل في علوه هو تسعة أعشار العلم، وأنه دليلٌ مُعيَّن الصفة كما تقول: "إن عمل أهل المدينة دليلٌ مُعيَّن الصفة" .. إلى آخره، أو "إن القياس دليلٌ مُعيَّن الصفة"، ويُقصَد بكونه مُعيَّن الصفة أنه تقول في القياس مثلًا: هو إلحاق الفرع بالأصل للعلة الجامعة بينهما. فهو مُعيَّن الصفة في جملته وإن كانت أنواعه كثيرة، لكنه في جملته مُعيَّن الصفة، فهذا لا يظهر طريقًا للإمام مالك.

فإذًا مالكٌ -رحمه الله- لم يقع في موطئه وفي كلامه التصريح بهذا الاسم، وغاية لفظٍ أو وغاية اسمٍ في الموطأ أو استعمالٍ في الموطأ يُقارب ذلك، هو قول الإمام مالك عن بعض المسائل بأنه حسن.

فعبَّر مالكٌ -رحمه الله- في الموطأ بأن ذلك حسن، كقوله -رحمه الله- بأن صيام يوم الجمعة حسن. مع أن الأحاديث -كما تعلم- قد ثبت عن النبي -صلى الله عليه وسلم- في الصِّحاح وغيرها النهي عن تخصيص يوم الجمعة بالصيام، والإمام مالك في الموطأ ذكر هذه الأحاديث، ولكنه يرى أن إفراد الجمعة بالصيام ليس مما يُترَك، وله تأويلٌ في تلك الرواية.

إنما المقصود أنه في هذه المسألة في موطأه عبَّر عن الصيام يوم الجمعة بأنه حسنٌ، وعبَّر في مسائل وهي قليلة في الموطأ عبر عن بعض الرأي الذي انتهى إليه بأن ذلك حسن، أو تارةً يقول: من أحسن ما سمعته! هذا غاية ما يقارب هذا الاشتقاق الذي هو اسم دليل الاستحسان.

أما اسم الاستحسان على التصريح، فلم يرِد في موطأ الإمام مالك البتة، ولكنك إذا نظرت في المدونة التي كُتِبَت عن فقه الإمام مالك؛ فإنها استُعمِل فيها اسم الاستحسان، وتعدد ذلك في مواضع لا بأس بها، وهذه المواضع بعضها استحسان في تقييد القياس، جملةٌ منها في المدونة استحسانٌ بتقييد القياس بغيره، وبعضها بعيدٌ عن أثر دليل القياس، بل أكثرها بعيدٌ عن أثر دليل القياس، فهذا جاء في المدونة في فقه الإمام مالك.

ولكنك تعلم أن هذا الذي في المدونة هو علم الإمام مالك، ولكنه ليس بالضرورة يكون هي الحروف التي نطق بها الإمام مالك في جميعها، فهذا يدخله التجوُّز من جهة كتبة أجوبته -رحمه الله- ولكن يُعلَم بهذا الاستعمال الذي في المدونة أن هذا الاسم قديمٌ عند المالكية، وأنه معروفٌ عندهم وأن الاتصال به قديم، وهذه المسائل التي في المدونة كما أشرت طائفةٌ منها هي من تخصيص القياس بغيره، إما بقياسٍ آخر وهو قليل أو بأصلٍ أو دليلٍ آخر وهو الأكثر فيها.

وبعض هذه المسائل وأكثرها في المدونة التي ذُكِر فيها اسم الاستحسان ليست في الأصل متفقة أو متصلة بدليل الاستحسان، وهذا يدلك على أن أوائل المالكية -وهذه النتيجة للتحصيل- هذا يدلك على أن أوائل المالكية ما كانوا يقصرون الاستحسان على مدار القياس، وإنما يجعلونه ماضيًا بين أدلةٍ من أدلة الاستنباط ليس القياس واحدًا من هذه الأدلة، وهذا من أخص الفروق بين طريقة أوائل المالكية وطريقة أوائل الحنفية، أن أوائل الحنفية يجعلون الاستحسان دائرًا مع دليل القياس، وأما أوائل المالكية فلهم مسائل سمُّوا فيها الاستحسان كما في المدونة في فقه الإمام مالك -رحمه الله-، ولكن هذه المسائل كثيرٌ منها إنما هو تصرفٌ بين الأدلة في مسائل ليس القياس واحدًا من هذه الأدلة، ولكن إذا قيل: هل استعملوها فيما كان القياس واحدًا من هذه الأدلة؟ فالجواب: نعم، ووقع ذلك بمسائل من مسائل المدونة على هذه الطريقة.

وبه يُعلَم نتيجة أن الاستحسان في مذهب الإمام مالك عند قدماء أصحابه هو واسعٌ عن طريقة الحنفية، ولكن ما كانوا يستعملون ذلك على طريقة بعض المتأخرين في مسألة النص الصريح ونحو ذلك.

وعلى هذا فيصير الاستحسان على هذه الطريقة المالكية الأولى، يصير الاستحسان ليس من الأدلة المنصوبة، وإنما هو من طُرق تحصيل الأحكام، وهو أشبه ما يكون بطريقٍ من طُرق الاستدلال، وهذا فيما يظهر -والله أعلم- هو الأصلح في مذهب الإمام مالك وأئمة أصحابه الأولين، أن الاستحسان عندهم هو طريقٌ من طرق تحصيل الأحكام من جهة الاستدلال، وليس من جهة كونه دليلًا يُصار إليه ويُفرَّع عنه الأحكام ابتداءً.

هذا يكاد أن يكون فرقًا فيما يظهر بيِّنًا بين طريقة أوائل المالكية وبين طريقة الإمام أبي حنيفة، أما الإمام مالك نفسه فيُعلَم أنه كثير التصرف في الأدلة، وأما أن مالكًا كان يُسمي

هذه التصرفات بالاستحسان، فهذه مسألةٌ محتملة، وكثيرٌ من أصحابه يقول بأن مالكًا لم يقل به، وكثيرٌ من أصحابه يقول بأن مالكًا قد كان يقول به، ولكن عامة المالكية يقولون بأن الاستحسان عند الإمام مالك ليس مقصورًا على دليل القياس كما كان عليه أوائل الحنفية رحمهم الله.

ثم بعد ذلك جاءت طريقةٌ لبعض أهل العلم من غير الشافعية كبعض المالكية ومنهم المصنِّف -أعني أبا الوليد الباجي- وصرَّح بذلك هنا، فإنه لما ذكر الاستحسان، قال: أما ما كان سنده النص وذكر بيع العرايا، فقال: هذا من باب المراعاة، ومن باب التصرف الجائز أن يُسمى ذلك هذه مواضعة كما عبَّر، هذه مواضعة أي: أنها اتفاقٌ على التسمية والاصطلاح، وإلا فالمعنى لا يلزم أن يُسمى كذلك، فيُسمي هذا كأنه من باب التسمية المحضة، وهو ما يسمى بالاستحسان الذي سنده النص.

ثم أغلق أبو الوليد الاستحسان في كتابه هذا وفي بعض كُتبه، مع أنه في بعض كلامه الآخر يقول ببعض مسائل الاستحسان، لكنه هنا أغلقه، ولكنه لما أغلقه سبق إغلاقه له بقوله بأنه هو القول بغير دليل، ولا شك أن القول بغير دليلٍ ولا أصلٍ لا شك أن هذا متروكٌ عند مالك وعند غيره من الأئمة، بل وعند الإمام أبي حنيفة، وأرباب الاستحسان من أهل الكوفة.

ومثل ذلك لا يحتاج إلى أن يُسمى حتى يُنفى، فإن العلم بنفيه علمٌ مستحكمٌ في كلام أهل العلم؛ ولهذا قال -رحمه الله-: **"والاستحسان الذي يختلف أهل الأصول في إثباته هو اختيار القول من غير دليلٍ ولا تقليد"**، وهذا فيه تجوُّز في كلام أبي الوليد، فإنه لو قال: إن هذا هو الاستحسان المتروك لصح، أما أن يقول: إن أهل الأصول هذا هو محل اختلافهم، فما يُدري ما المقصود بهذا الاختلاف.

فإنه إذا كان كذلك وجب أن يكون من أهل الأصول، وهذا ليس من الأخذ باللوازم وإنما هو ضرورة العبارات، أن من أهل الأصول من يقول: بأن هنالك استحسانًا صحيحًا من غير دليلٍ ولا تقليد، هو توسع لم يقل الدليل حتى قد يُفسَّر بأنه النص.

بل ذهب إلى أدنى ما يمكن أن يُستعمَل وهو التقليد لبعض ما يصح الاعتداد بالتقليد فيه كالآثار أو نحو ذلك، فهذا فيه تجوُّز ولا يصح، وليس هذا هو الاستحسان الذي اختلف أهل العلم فيه.

وعلى هذا تكون النتيجة في هذا الدليل أن الاستحسان الذي عليه المدار الأصل هو الاستحسان المتصل بدليل القياس، وهذا يصح أن يُنصَب دليلًا ليرعى دليل القياس ويصونه عن الإخلال والسقط والغلط، وهذا هو مقصود كبار أئمة الرأي بهذا، فإنهم لم ينصبوه دليلًا سابقًا قبل النظر في القياس، ولا يجعلونه متقدمًا بين يدي دليل القياس، وإنما يجعلونه فاحصًا وكاشفًا لأهلية دليل القياس في أعيان مواضعه، فإذا لم يره كذلك تحيزوا به عن إمضاء الحكم فيه أي في دليل القياس إلى ما سمُّوه دليل الاستحسان.

وهذا له بعض الأمثلة من حيث التطبيق، ولعل من الأمثلة المصوِّرة له صورةً بيِّنة أن المشهور عند الأحناف أن سؤر سباع الطير يكون طاهرًا مع أن سؤر السباع الأصل عندهم في مذهب الحنفية أنه نجس.

ويُراد بالسؤر هو ما يبقى في الإناء بعد الشرب، وهو في العربية أي في لغة العرب يُسمى في البهيم، وفي الإنسان، وفي الطير وفي غير ذلك؛ ولهذا يقول الفقهاء: "وسؤر الآدمي طاهر".

المقصود: أن الحنفية يقولون بأن سؤر سباع الطير يكون طاهرًا مع أن الأصل في سؤر السباع عندهم أنه نجس.

قالوا: والقياس أنه نجس أي سؤر سباع الطير، ولكنه قيل بطهارته استحسانًا، لم؟ قالوا: لأن الأصل عند أبي حنيفة أو لأن القول عند أبي حنيفة أن عظم الميتة طاهر، قالوا: والطائر إنما يشرب بما يشبه العظم، فأمضين عليه الأصل في عظام الميتة وأنها طاهرة.

فكذلك إذا شرب بهذا الطاهر فيكون سؤره بعد ذلك طاهرًا، قالوا: كما لو وقع في هذا الماء عظم ميتة، فإن الإمام أبا حنيفة لا يقول بنجاسته بمحض عظم الميتة؛ لأن عظم الميتة عنده نجس، قالوا: وكذلك إذا واقعه منقار الطائر من السباع؛ فإنه لا ينجس بهذه المواقعة.

وانتهوا بذلك إلى أن هذا خرَّجوه استحسانًا على كلام الإمام أبي حنيفة -رحمه الله- فمثل هذا يصح أن يقال بمثله، وأما الترجيح في المسألة فهذا بابٌ آخر، لكن يصح أن يكون طريقًا من طرق مراجعة القياس وفحصه وإتقانه؛ ولهذا استحسن شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- الجملة التي قالها بعض الأصوليين بأن الاستحسان هو تخصيص العلة؛ لأن إطلاق القول بأن الاستحسان هو تخصيص العلة؛ لأن إطلاق القول بالقياس فيه أو يُصاحبه كثيرٌ من الغلط، والقياس لا بُد فيه من التقييد، وشيخ الإسلام اعتنى بدليل الاستحسان كما يُعرَف، وصار يُصوِّب كثيرًا من أمره وينتصر له؛ لعلمه أن الإمام أحمد -رحمه الله- كثير التقييد للقياس.

وإلا فالإمام أحمد -رحمه الله- لم يُحفَظ عنه القول بالاستحسان كدليلٍ منصوب، وإن كان جاء في نصوص الإمام أحمد أنه قال: أستحسنه. فهذا جاء في كلام الإمام أحمد -رحمه

الله- وأجوبته أنه عبَّر بأنه يستحسن كذا، ويستحسن كذا، وجعلها بعض أصحابه بابًا من باب الاستحسان كالقاضي أبي يعلى -رحمه الله- فإنه ذكر بعض هذه المسائل عن الإمام أحمد في كلامه عن دليل الاستحسان.

ولكن يُعلَم أن الاستحسان عند الإمام أحمد هنا ليس هو على معنى الاستحسان المختص عند أصحاب الإمام أبي حنيفة، ولكن الإمام أحمد -رحمه الله- يُعلَم أنه كثير التقييد للقياس، وكثير التحوط في إتيانه؛ ولهذا ناسب عند بعض المتأخرين من أصحابه كالإمام ابن تيمية أن يعتنوا ببعض الأوجه من تصحيح دليل الاستحسان على هذه الطريقة، أن يعتنوا ببعض تحسين مسائل الاستحسان على هذه الطريقة.

وعلي هذا فما قاله أبو الوليد -رحمه الله- هنا بأن تسمية الاستحسان الذي يكون سنده النص في أنها مواضعة هذا صحيح، هذه مواضعةٌ في التسمية وتسميتها بالاستحسان قد يدخله شيءٌ من التكلُّف، ولا سيما أن المعاني قاضية -كما سبق- أن المستثنى لا بُد أن يُغاير المستثنى منه في بعض صوره.

وإن كان هذا الوجه ليس هو المناط في ترك التسمية؛ لأنه حتى في باب الاستحسان القياسي يُقال: إن ما قضى الاستحسان بتركه عن القياس الأصل لا بُد أن يكون مغايرًا له ولا بُد، كما غاير الحنفية بين سباع البهائم وبين سباع الطير، فإن هذا الفرق يطَّرد حتى في القياسيات أو في العقليات، فإنه لا يتطابق محل الإثبات مع محل النفي لا في العقليات ولا في الشرعيات، وهذه قاعدة يُعلَم اطرادها أنه لا يتطابق مورد الإثبات مع مورد النفي لا في العقليات ولا في الشرعيات.

والمقصود بذلك: أنه لا يكون المنفي مطابقًا لخصائص المثبَت من وجه، لا في باب الشريعة، ولا في باب العقل، ولو صح ذلك لما قام دليل القياس أصلًا، فإن من أخص أسباب دليل القياس أن الشريعة تتطابق أحكامها إذا اتفقت الخصائص في موارد الأحكام، ولا تُفرِّق بين المتماثلات.

ولكن المتماثلات -كما تعلم- هذه في الجملة هي مركَّبات وليست مفردات، وهذه المركَّبات فيها الخصائص، فصاروا يتأملون في خصائص هذه المركَّبات، فإذا وجدوا فرقًا خرجوا به عن هذا الدليل الذي هو القياس إلى غيره، فقد يخرجون به إلى البقاء على دليل الاستصحاب أو نحو ذلك، فهذا من الطرق المستعملة عند جميع أهل العلم كما سلف، عند جميع أهل العلم بلا استثناء.

هذا خلاصة ما يمكن أن يشار به إلى كلام المصنف في دليل الاستحسان، وفي الجملة دليل الاستحسان دليلٌ شريفٌ رفيع القدر لمن فقِه المراد منه في تقييد دليل القياس، وأما ما زاد عن دليل القياس، فإن ذلك من التصرف في الأدلة ونظامها وتراتيبها، ولا يُتكلَّف بأن يُفرَض عليه اسمٌ يختص به يُسمى كل تصرفٍ من هذه التصرفات بدليل الاستحسان، فإن هذا لا يجمعه جامع، ولا ينتظم على وجهٍ بيِّن.

أما على معنى أنه يرعى دليل الاستحسان في بحث خصائص المستثنى والمستثنى منه من جهة المعرفة بما يصح أن يمضي القياس فيه، وما لا يصح أن يمضي القياس فيه، فهذا هو الفقه الذي كان عليه الإمام أبو حنيفة -رحمه الله- وكبار أصحابه، وعليه سواد الفقهاء، وإن كان سعة الإمام أبي حنيفة فيه أكثر من غيره، والتقييد في القياس هو طريقٌ معروف للإمام أحمد وفقهاء أهل الحديث رحمهم الله.

المتن:

قال: **«فصلٌ: مذهب مالكٍ -رحمه الله تعالى- المنع من الذرائع»**.

الشرح:

التقييد في القياس عند الإمام أحمد لا يتطابق مع التقييد في المذهب عند الإمام أبي حنيفة، من جهة أن الإمام أحمد وأهل الحديث أكثر تقييدًا بأصولٍ أخرى للقياس، يتوسَّع الأحناف في القياس فيها، أي في المسائل ولا يقيدون بمثل ذلك كآثار الصحابة، وكبعض الأصول الشرعية التي يمضي الإمام أحمد على حفظها أو على القيام عليها من جهة عدم التوسع بالقياس في هذه المسائل.

ولكن الأحناف -رحمهم الله- تبين لنا من طريقتهم في باب القياس والاستحسان أن الأحناف وإن كانوا أكثر المذاهب عنايةً بدليل القياس، لكنهم يقيدون فيه كثيرًا، إما التقييد بالأبواب -كما سبق- وهو أنهم أغلقوه في الجملة في باب الحدود والكفارات وبعض الأبواب، وإما أنهم يقيدونه بمثل هذا الطريق.

وأما الاستحسان الذي ليس عليه دليل، فهذا لم يكن دليلًا منتصبًا، والشافعي لما ذكره كأنه أراد بذلك أن الاستحسان يؤول إلى مثل ذلك.

ويُختَم القول في الاستحسان -مع أن القول فيه كثير- لكن يُختَم القول في الاستحسان بمسألة أن بعض المعرِّفين للاستحسان قال فيه قولًا يحرِّك المخالف إلى نفيه، كقول من يقول بأنه دليلٌ ينقدح في نفس المجتهد لا يمكنه التعبير عنه؛ فصار مثل هذا يحرِّك إلى نفي، وهذا التعبير ليس له ضرورةٌ ولازم، ولكنه عند التحقيق غوصٌ في باب القياس.

ومن جوهره -ما سلف الإشارة إليه- التخصيص في العلة الذي امتدحه أو جوَّده الإمام ابن تيمية، مع أن القائلين به بعضهم من المعتزلة في تفسيرهم للقياس كأبي الحسين البصري، وهو من أخص من ذكر هذه الجملة بأن الاستحسان هو التخصيص في العلة، ولا يخفى ذلك على شيخ الإسلام، ولكنها البحث العلمي، وإن كان هذا يذكره غيره كأبي الحسن الآمدي وغيرهم سواء من أصحاب الشافعي أو من أصحاب الإمام أبي حنيفة، فيجعلون ذلك من القول في القياس، والأحناف ذكروا هذا أن التخصيص في العلة يدخل في باب الاستحسان عند كثيرٍ منهم.

المتن:

قال: «**فصلٌ:**

مذهب مالكٍ -رحمه الله تعالى- المنع من الذرائع، وهي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويُتوصَّل بها إلى فعل المحظور، وذلك نحو أن يبيع السلعة بمائةٍ إلى أجلٍ، ثم يشتريها بخمسين نقدًا، ليتوصل بذلك إلى بيع خمسين مثقالًا نقدًا بمائة إلى أجل.

وأباح الذرائع أبو حنيفة والشافعي».

الشرح:

هذا الأصل وهو سد الذرائع، والقول فيه يُشبه القول في الاستحسان من جهة أنه اسمٌ مشتركٌ ينبغي التحرير في فقهه.

قال المصنف -رحمه الله-: «**مذهب مالكٍ -رحمه الله تعالى- المنع من الذرائع**»، أما أن هذا هو المذهب المشهور عند الإمام مالك، فهذا يكاد أن يكون من المُجمَع عليه بين أهل العلم أن الإمام مالك اشتهر في مذهبه مسألة الذرائع، وهو باب سد الذرائع؛ حتى أُلحِق

عند كثيرٍ من أهل الأصول من بعض المذاهب أُلحِق هذا الأصل بالإمام مالك وحده، وصار يُقال: إن هذا من أصول الإمام مالك، وصار بعضهم يحكي عن المذاهب الثلاثة أنهم لا يقولون بهذا الأصل، ويحكون هذا إحدى الروايتين عن الإمام أحمد -رحمه الله- فيجعلون مالكًا تفرَّد بهذا الأصل.

حتى قال القرطبي-رحمه الله-: عمل بسد الذرائع الإمام مالك وأصحابه في مذهبه عملوا بذلك. ثم قال القرطبي: وخالفه أكثر الناس تأصيلًا، وعمِلوا عليه في الفروع تطبيقًا، هذا ذكره القرطبي أنه شاع في المذاهب التطبيق والعمل بسد الذرائع.

والذرائع التي ذكرها المصنِّف هو: الاصطلاح الذي عليه أو هو المعنى والمقصود الذي عليه جماهير العلماء، فقال -رحمه الله- في وصفه لهذه الذرائع **«وهي المسألة التي ظاهرها الإباحة»**، ولكنها تُفضي إلى ما يُمنَع بالشريعة، فتقوم أوصافٌ تقتضي منعها.

إذًا هو قصر الذريعة على الذريعة التي الأصل فيها الإباحة، وهذا هو الذي عليه الجماهير من أهل الأصول الذين تكلموا في باب سد الذرائع.

وبعض الأصوليين كالقرافي من المالكية يقول بأن الذرائع تدور عليها الأحكام الخمسة، وهناك الذرائع الواجبة، وهناك الذرائع المحرَّمة، وهناك الذرائع المندوبة، وهنا الذرائع المكروهة، وهناك الذرائع المباحة، ويقول: كما يحرم سد الذرائع يجب فتح الذرائع... إلى آخره. أو كما يجب سد الذرائع فإنه يجب فتح الذرائع تارة، ويُستحب تارة، ويُكرَه تارة، ويُباح تارة.

فقلَّبها شهاب الدين على هذه الطريقة، وهذه طريقة فيها يظهر مُتعقَّبة، وتعقبه بعض أصحاب مالك وغيرهم، وليست شائعةً عند أهل العلم، وإن كانت قد تبدو في ابتدائها رفيعةً، لكنها ليست كذلك.

وبعضهم في رد مثل ذلك يقول: لأن ما كان من باب الواجب لا نرُده إلى سد الذرائع، وإنما نرُده إلى أصلٍ أو قاعدة وهو ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولكن فيما يظهر أن السبب في كون هذه الطريقة التي ذكرها القرافي ليست هي الراجحة عند سواد أهل العلم أن ما كان الأصل فيه من باب إتمام الواجب أو نحو ذلك، هذا ثبوته في الشريعة واستقراره لا يحتاج إلى منازعة، بمعنى أنه ليس فيه خروج عن الأصل.

بخلاف المنع فإن المنع لما الأصل فيه الإباحة هذا لا بُد فيه من صفةٍ لها انتظام في الشريعة؛ لأنه ورودٌ بالمنع على المباحات، وأما باب الواجبات، وباب المندوبات، فهذا بابٌ له طريقته في الشريعة؛ لأنه يثبت بنصوصها أنه تشريعٌ مُبتدأ، بخلاف باب المباحات فإنه مع القول بما يقوله الجماهير من أهل العلم وهو الراجح وهو مذهب السلف: أن الإباحة حكمٌ شرعي وليست حكمًا عقليًّا.

يُقال: إنما اختص باب سد الذرائع بالمباحات؛ لأن المباح له اختصاص، فإنه مع كونه حكمًا شرعيًّا على قول الجمهور وهو الراجح وهو مذهب السلف قاطبة؛ لأن الله -سبحانه وتعالى- ذكر الإباحة والحلال حكمًا له في كتابه **﴿وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل:١١٦]**.

وفي الصحيح من حديث عياض بن حمار المجاشعي، عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «**قال الله تعالى: «كُلُّ مَالٍ نَحَلْتُهُ عَبْدًا حَلَالٌ، وإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ، فَأَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عن دِينِهِمْ، وَحَرَّمَتْ عليهم ما أَحْلَلْتُ لهمْ»**.

فالإباحة وإباحة الأمر **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ﴾ [التحريم:١]**، فالإباحة حكمٌ شرعي، ولكن مع هذا الأصل وأنها حكمٌ شرعي إلا أنه يُعلَم أن الشريعة جاءت في عامة المباح بالجُمل، **﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾ [الأنعام:١٤٥]**، فصارت الإباحة إباحة الجُمل.

وإذا كان كذلك فإن هذا لا يقع مثله في المندوبات والواجبات، فإن الشريعة تُعيِّنها على التوصيف في الجملة أو تعين أوصافها التي تندرج فيها الآحاد بخلاف المباح، ولمثل هذا الأمر في كلي المباح قال بعض أهل الأصول بأن الإباحة حكمٌ عقلي.

والقائلون بأن الإباحة حكمٌ عقلي تارةً يبنونه على أصلٍ من الأصول الكلامية كطريقة كثيرٍ من المعتزلة، وتارةً يبنونه على دون ذلك كما هي طريقة بعض الحنفية من أهل الأصول، وبين الطريقتين فرق وإن كانوا من حيث النتيجة يقولون بأنها عقلية.

الشاهد أن الإباحة حكمٌ شرعي بإجماع السلف الأولين، وهو الذي جاء في الكتاب والسُّنَّة، ومضى عليه الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- قبل ظهور هذه المحدثات من علم النظر والكلام، وهذا الذي سلف به الكتاب والسُّنَّة كما سبق الإشارة إلى شيءٍ من ذلك، ولكن مع ذلك فهي في جملتها كلية.

وإذا كان كذلك فإن سد الذرائع مداره على باب المباح، وأما ما توسَّع به القرافي فإنه ليس كذلك فيما يظهر، وقد استدرك من استدرك عليه من المالكية وغيرهم، لكن بعض

الاستدراك يكون ليس على الدرجة الرفيعة، كقول من يقول بأن الواجب من باب ما لا يتم الواجب إلا به... إلى آخره، فهذا ليس كذلك، وإنما أن يقال: إن الشريعة مُفصِحةٌ بمُفصَّل هذه الأحكام.

أما المباح فهو الكلي، والذي الأصل فيه الفعل، ولكن يأتي في الشريعة منعه؛ ولهذا جاءت ذرائع مما الأصل فيه الإباحة جاءت ذرائع يُعلَم بالإجماع أنها مما يمضي العمل بها؛ ولهذا قسَّموا باب الذرائع إلى أقسام كما سيأتي إن شاء الله تعالى، إنما مداره على المباح؛ ولهذا قال المصنِّف: «**وهي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويُتوصَّل بها إلى فعل المحظور**».

التوصُّل بالمباح إلى فعل المحظور يقع على درجات، وهذا التقسيم ذكره كثير من المحققين كالشاطبي والقرافي، وأشار له الإمام ابن تيمية -رحمه الله- إلى أن بعض هذه المادة من سد الذرائع مما لا يُختَلف فيه بين أهل العلم قاطبة، فإذا كان التوصُّل بالمباح إلى المحرَّم في معيَّن أحوال المكلَّفين متحققًا مجزومًا به؛ صار هذا الاستعمال للمباح محرَّمًا في حق هذا المعيَّن، هذا لا يختلف أهل العلم فيه البتة بأن كل من استعمل مباحًا يتوصل به إلى محرَّم؛ فإن استعماله لهذا المباح لا يكون على إباحته الأولى الشريعة، هذا إذا تيقن أنه يستعمل هذا المباح ليجعله في محرَّم، فيكون هذا المباح في حقِّه ليس كذلك.

الصورة الثانية: إذا كان هذا المباح قد يُفضي، إذا كان هذا المباح قد يُتوصَّل به إلى محرَّم، ولكن هذا التوصُّل قليل أو نادر، فإذا كان نادرًا أو قليلًا، فإن العامة من أهل العلم بل حُكي الإجماع في ذلك على أن هذا مما لا يُستعمَل فيه قاعدة سد الذريعة.

يعني لا يحل ولا يصح في الفقه والعلم أن يُحرَّم مُباحٌ بحجة سد الذريعة، لكون هذه الذريعة من جهة اتصالها بهذا المحرَّم، أي: اتصال المباح بالمحرَّم واقتضائه له ليكون مؤثرٍ

أو سببًا في وجود المحرَّم أنه قليل الوقوع أو نادر الوقوع، فهذا لا يُلتفت إليه، ولو التُفِت إليه لضاق المباح في الشريعة، والشريعة أرادت أن يكون المباح هو أوسع الأحكام، فأوسع الأحكام التكليفية الخمسة المشهورة عند أهل الأصول بالأحكام التكليفية وهي: الواجب، والمندوب، والمحرم، والمكروه، والمباح، أوسع هذه الأحكام الخمسة -أو الوجوب والتحريم... إلى آخره- أوسع هذه الخمسة هو الإباحة أو المباح.

وهذا لا يُختَلف فيه أنه هو الأوسع، وقد جعل الله -سبحانه وتعالى- الشريعة يسرًا؛ ولهذا ما حُرِّم فيها هو معين إما بالأوصاف أو بالأسماء، وكذلك ما نُهي عنه وكُرِه، أو كذلك ما أوجبه الله -سبحانه وتعالى- فإنه موصوفٌ في الشريعة من العبادات ونحو ذلك مما يُعلَم أنه مبنيٌّ على التوقيف، أو وُصِف وصفًا في الشريعة كبعض أخلاقها الواجبة: كبِر الوالدين، وصلة الأرحام، والعدل بين الناس ونحو ذلك.

وأما المباح فإنه واسعٌ في الشريعة وهو أوسع الأبواب في الشريعة، وهذا من رحمة الله بعباده، وإذا عُلِم ذلك ورعاية الشريعة للمباح، وجعله مناط يسر الشريعة.

وإن كان يسر الشريعة لا ينحصر بالمباحات، فحتى الواجبات بنتها الشريعة على التيسير، وكذلك المندوبات، بل وكذلك تحريم المحرمات فإنها تيسيرٌ على المكلَّفين ألا يضلوا فيما لا يطيقونه من الأمور؛ ولهذا لما ذكر الله بعض ما حرَّمه قال الله سبحانه: **﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا * يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾[النساء:٢٧-٢٨]**، وقوله: **﴿وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾** إشارةٌ إلى الحكمة الإلهية في تحريم المحرمات والنهي عن المنهيات، وأن تحريمها حفظٌ لأحوال الناس، إما أنه حفظٌ لدينهم أو لأموالهم أو لأعراضهم أو لدمائهم أو لعقولهم.

ولهذا كل المحرمات راجعةٌ إلى هذا المعنى أن التحريم فيها يكون من باب حفظ الدين، أو من باب حفظ الأعراض، أو من باب حفظ الدماء، أو من باب حفظ الأموال، أو من باب حفظ العقول، وهي الأصول التي جاءت بها الشرائع السماوية كما هو معلوم.

المقصود: أن الذرائع إذا عُلِم اتصال المباح بالمحرَّم وجوبًا وضرورةً مُنِع، وهل هذا حُرِّم بسد الذريعة أم أنه في مبتدأ الشريعة كان على التحريم؟ هذه مسألةٌ فيها سعة من جهة التوصيف لها.

والصورة المقابلة إذا كان هذا لا يفضي إلا نادرًا، وبعضهم يجعل الصورة المقابلة إذا كان معدومًا، والصحيح أن هذه ليست بصورة إذا كان ذلك معدومًا، وإنما المقدَّر في السبر والتقسيم إذا كان ذلك نادرًا أو قليلًا، فلا يُعتبر ولا يُلتفت إليه بإجماع أهل العلم.

بقي صورتان وهما: إذا كان هذا المباح يُفضي غالبًا ليس لزومًا ولكنه يُفضي غالبًا، فهذه هي التي توسع فيها الإمام مالك وكثيرٌ من العلم والفقه يقولون بطريقة الإمام مالك، بل بعض أهل الأصول يقولون: إن ما أفضى غالبًا مُنِع، ويجعلون وصف الغلبة من الأوصاف المقتضية لطرد الحكم في باب سد الذريعة، وفيها بعض الخلاف فهي ليست كقوة المسألة الأولى يقينًا، ولكنها مسألةٌ ثانية.

المسألة الرابعة: وهي إذا كان ذلك كثيرًا أي أنه لم يقع عليه وصف التمام واللزوم، ولم يقع عليه وصف الغلبة؛ فلم يفضِ غالبًا إلى المحرَّم، ولكنه ليس نادرًا، ولكنه يقع تارةً، ولا يقع تارةً أخرى، وبعض النُّظَّار من أهل الأصول سمَّى هذه الصورة الرابعة قال: أن يكون مساويًا، وهذه المساواة مساواةٌ تُقدَّر لتصور المسائل، أما أنها من حيث الحقائق تقع، فإنها من حيث الحقيقة في نفس الأمر لا تقع، لا يقع المساوي في نفس الأمر.

لكن إذا ذُكِر هذا المصطلح وهو المساوي من باب تصور الحقائق، فهذا فيه اتجاه، لكن الأليق في التعبير والمناسب لعبارات الشريعة هو الكثير، مثل قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**الثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ**» والله -سبحانه وتعالى- ذكر الكثير في القرآن في أوصاف العباد.

فأما مسألة المساواة فهي لغةٌ عقلية عند التحقيق ليست واقعة، وعلى هذا يقال: الصورة الرابعة إذا كان ذلك كثيرًا ولكنه ليس ماذا؟ ليس غالبًا لا يمكن التغليب فيه؛ ولهذا عُبِّر عن الثالثة بالتغليب وليس بالأكثر، بالتغليب الذي يكون غلبةً ظاهرة، فهذا الذي فيه غلبةٌ ظاهرة جمهور العلماء يستعملون فيه سد الذرائع، وأكثرهم استعمالا لذلك الإمام مالك، والإمام أحمد، ولكن يقع من ذلك الاستعمال في مذهب الإمام الشافعي، ومذهب الإمام أبي حنيفة.

كأن الأكثر خلافًا والأكثر رعايةً أو تركًا هي الصورة الرابعة، وهو إذا كان ذلك كثيرًا ولم يظهر فيه غلبة، أما إذا ظهر فيه غلبة، فالجمهور يرعونه، وإن كان عناية مالك وأحمد به أكثر من غيرهم من الفقهاء الأربعة؛ وذلك لأن الوقائع والصور كثيرة؛ لأنه قد يكون غالبًا بحال، ولكن قامت له حاجةٌ باعتبار، فلا يضيق؛ لذلك لا يصح أن يُطلَق في ذلك قول؛ لأن الحاجة هنا تؤثر في إسقاط العمل بسد الذرائع؛ ولهذا إذا قامت الحاجة للمباح حتى لو غلبت فيه ذريعة بقي الأصل فيه الاتخاذ، لئلا يفوت محله إذا قامت له حاجة، بخلاف مباحٍ لا تتعلق به حاجة لوقوع كثيرٍ من المباحات بدلًا عنه، وسعةً بمثله وأكثر، فإن هذا إذا جاء فيه غلبةٌ قُضي فيه بالمنع عملًا بقاعدة سد الذريعة.

وبهذا يتبين أن الغلبة لا تستلزم ضرورةً التحريم؛ لأنه قد يقارنها حاجةٌ رفيعة من الحاجات التي ترعاها الشريعة، قد يقارنها حاجةٌ رفيعة كحاجة المتكسِّب في بعض تكسُّبه

بالمباح الذي قد يُتَخذ في بعض المحرَّم، فهذا فيه تفصيلٌ على كل حال للعلماء -رحمهم الله-، ولكنهم يقولون في الجملة بأنه إذا غلب استعماله في المحرَّم؛ مُنِع ذلك، وأما إذا جُزِم باستعماله في المحرَّم، فهذا لا شك في منعه، ولا يصح تركه بدعوى الحاجة إليه لا في المكاسب ولا في غيرها إذا عُلِم أنه يُستعمَل في المحرَّم؛ حرُم اتخاذه ولو كان ذلك فيه حاجةٌ يدَّعيها من يدَّعيها، والله قد قال لعباده: **﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾[التوبة:٢٨]**.

الصورة الرابعة: وهي ما يقولون فيه إذا كان كثيرًا، الغلبة وصفٌ ظاهر التأثير في الشريعة، واعتُبِرت الغلبة في مسائل، وإن كان الفقهاء في الجملة يعتبرون أمر الغلبة، ولكن يتفاوتون في هذا الاعتبار.

فأنت مثلًا إذا نظرت إلى مسألة سجود السهو مثلًا، فهل يُعتبر في الغلبة فيه أي بغلبة الظن؟ بعض الفقهاء أجرى غلبة الظن من جهة اعتبارها في أمر سجود السهو، وبعضهم ما أجراها، فقالوا: إذا غلب ظنه أنه صلى أربعًا؛ صارت أربعًا. هكذا قال بعضهم أخذًا من حديث عبد الله بن مسعود الذي رواه البخاري وغيره «**فَلْيَتَحَرَّ الصَّوَابَ**» فذكر هنا اسم التحري.

ولكن الجماهير من الأئمة يقولون بأنه لا يُعمَل بغلبة الظن في الصلاة، وبعضهم يقول: إن الإمام يعمل بغلبة الظن دون المنفرد؛ لأن الإمام له من يُنبهه، وهذا هو اختيار بعض أصحاب الإمام أحمد كالموفَّق وغيره.

لكن إذا جئنا الأئمة في باب النجاسات وجدنا أنهم يعملون بغلبة الظن في طهارة المحل أو لا يعملون؟ يتوسعون في العمل بغلبة الظن في طهارة المحل.

فإذًا العمل بغلبة الظن وإن كان متفاوتًا عند أهل العلم، وفي أبواب الشريعة، ولكن من محل العمل به، ويُعمَل بغلبة الظن في معرفة الفقير في الزكاة؛ ولهذا لا يجب أن يكون العلم يقينيًّا في كل حال، بل يكفي غلبة الظن أنه فقير؛ لأنه يجب عليه دفع ذلك إذا لم يكن فقيرًا إلى غير ذلك.

المقصود: أن هذا الأصل مُعتبر، وبعضهم يجعل من العمل بغلبة الظن الحكم بأن النوم ناقضٌ للوضوء في الشريعة، قالوا: لأن النوم ليس ناقضًا بذاته، ولكنه يغلب فيه الحدث، فجُعِل كذلك في دليل الشريعة، كما في حديث صفوان بن عسَّال، ومعاوية بن أبي سفيان وأمثالها من الأحاديث الدالة على أن النوم من نواقض الوضوء وهو كذلك، لكن أهو من باب غلبة الظن أم من بابٍ آخر؟ هذا محل بحث.

المقصود أن هذا أصلٌ مرعي، وهو اعتبار أثر الغلبة؛ ولهذا إذا استُعمِل في باب سد الذرائع، فإنه استعمالٌ على أصل، لكن يُقيَّد بما سبق الإشارة له إلى أن هذا لا يستلزم المنع مطلقًا؛ لأنه قد يقع في هذا المحل من الحاجات المؤثرة فضلًا عمَّا هو فوق ذلك وهو الضرورات التي في الأصل تورَد على المحظورات في الشريعة، ولا تورَد على المباحات.

أما ما كان كثيرًا، فأكثر أهل العلم لا يمضون فيه سد الذرائع، وهذا بيِّن في مذهب الشافعية، وفي مذهب الحنفية من بعدهم، وأوسع المذاهب في ذلك هو مذهب الشافعية بترك الأخذ بسد الذريعة في الكثير، وبعده في مذهب الحنفية، ثم في مذهب الحنابلة، ثم في مذهب المالكية يعملون بذلك كثيرًا.

ومذهب الحنابلة وسطٌ بين هذه الطُّرق أي بين هاتين الطريقتين بين طريقة المالكية وطريقة الحنفية والشافعية، وهما متقاربتان، وإن كان الشافعية أكثر تركًا للعمل بسد

الذريعة في هذه الدرجة، فهم أوسع المذاهب في باب الذرائع؛ ولهذا لم يرَ الإمام الشافعي تحريم العِينة، وكثير من بيوع الآجال مباحةٌ في مذهب الإمام الشافعي.

وباب سد الذرائع من أكثر ما سمَّى فيه الإمام مالك -رحمه الله- من الأحكام في الموطأ، وفي أجوبته في المدونة ما يُعرَف ببيوع الآجال، وبيوع الآجال هي بيوعٌ في ظاهرها أنها مباحة، ولكن قد تُفضي إلى ما هو ممنوع في الشريعة بعض هذا الإفضاء يكون منفكًا وبعض هذا الإفضاء لا يكون منفكًا.

فحيث كان الإفضاء منفكًا ولكنه إفضاءٌ في الصورة، كقولك: إن التورُّق يُفضي إلى وجود النقد مع بقاء الدَّين في الذمة ببيعٍ حاضرٍ لكنه أُجري على بيوعٍ مؤجَّلة أو في صورةٍ حاضرة، ببيعٍ أُجري على صورةٍ أو على بيوعٍ مؤجلة، فيستشكل بعضهم التورُّق بهذه الصفة.

والجماهير من أهل العلم على أن بيع التورُّق مباح وهو أن يبيع السلعة مؤجلةً بأكثر من قيمتها نقدًا، فيأخذها المشتري الذي اشتراها مؤجلة، فيبيعها على طرفٍ أجنبي على غير من باع عليه، ثم يبيعها عليه على هذا الأجنبي نقدًا، فيأخذ النقد، فيضعه حيث شاء، فهذا بيع التورُّق، والجماهير من أهل العلم وهو القول الراجح أنه بيعٌ مباحٌ في الشريعة؛ لأن النقد الذي صار فيه انفكاكٌ من جهة العقود، فإنه لم يعد به على من باع عليه، أما إذا عاد به حالًا على من باع عليه مؤجلًا، فهذا بيع العِينة والجماهير على تحريمه خلافًا للإمام الشافعي، وإلا فإن الإمام أحمد، ومالكًا، وأبا حنيفة على تحريم ذلك.

والمقصود: أن بيوع الآجال كثر منع مالك في كثيرٍ من صورها عملًا بقاعدة سد الذرائع، مع أن هذه البيوع بعضها يقع على هذه الصورة التي لا تكون مُفضيةً غالبًا، ولكن ذلك كثيرًا.

يأتي بعد هذا -إن شاء الله- حتى لا نختصر قدر هذه المسألة لأهميتها، يأتي بعد الصلاة -إن شاء الله- استكمالٌ للقول في هذه الصورة الرابعة وهو ما إذا كانت الذريعة كثيرة، ولكنها ليست غالبةً ولا ملازمة، ومعنى هذه الكثرة وأثر هذه الكثرة.

ثم كلام الفقهاء وأهل الأصول فيها، ثم القصد إلى معرفة طريقة أوائل الأئمة التماسًا لمذاهبهم في مثل هذا النوع من الدرجة وإن كانوا -أعني المتقدمين- لم يُصرِّحوا بأوصافٍ صريحةٍ على هذه الصور أو الدرجات الأربع، بل هذا من كلام المحصلين لمذاهبهم من الفقهاء المتأخرين من أصحاب مالك وغيرهم.

(٣٤)

فينعقد هذا المجلس في الثاني من الشهر الخامس من سنة أربعٍ وأربعين وأربعمائةٍ وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-، استتمامًا لشرح كتاب الإشارة للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي المالكي -رحمه الله-.

وكنا أتينا على كلامه في قاعدة سد الذرائع أو في دليل سد الذرائع كما هما استعمالان معروفان عند أهل العلم، وسبق قبل ذلك كلامه في مسألة الاستحسان، وتقدم في قاعدته أو في دليل سد الذرائع بعض المسائل، ومنها أن هذا الأصل أصلٌ مشهورٌ عند عامة أهل العلم، وهو العمل بما هو من سد الذرائع.

وأن هذا الأصل مستقرٌ في الجملة عند أهل العلم؛ حتى حُكي الإجماع عليه أو حكى الإجماع عليه بعض أهل العلم، وممن حكى الإجماع على إعماله من الفقهاء وأهل الأصول الشاطبي -رحمه الله- فإنه ذكر الإجماع، وقال: إن هذا الأصل لا يكاد أن ينفك عنه فقيه، وأنه مجمعٌ على العمل به عند الفقهاء.

ويقرب من ذلك أيضًا ما ذكره ابن تيمية -رحمه الله- فإن شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- كذلك يذكر أن هذا الأصل معمولٌ به عند جميع الفقهاء، ولا يختص بمذهب الإمام مالك كما سبق، وإن كان شيوعه في مذهب الإمام مالك أكثر من غيره، ولعل الجملة التي قالها القرطبي-رحمه الله- بأن سد الذرائع ذهب إليه مالكٌ وأصحابه، وخالفهم أكثر الناس تأصيلًا، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلًا.

هكذا قال القرطبي وكأنها عبارة مقاربة للتطبيق، وإن كان يُعلَم تفاوت المذاهب في ذلك تبعًا لدرجة الذريعة، فإن الذريعة فيها مادة السبب في أصل وضعها في اللغة؛ ولهذا قيل بأن الطريقة التي ذكرها القرافي وهي تخالف ما عليه الأغلب من أهل الفقه والأصول، بأن هذا الباب يدخل فيه الواجب، والمندوب، والمحرَّم، والمكروه، والمباح، فهنا وجوب فتح الذريعة، وهنا الندب، وهنا التحريم، وهنا الكراهة، وهنا الإباحة. وهذا ليس على هذا التقدير لا لفظًا -من جهة اللغة والأسماء- ولا معنى في الشريعة.

وإنما يُراد ذلك في المباح خاصة، وهذا هو المتجه من جهة الأصول التي سبق الإشارة لها في المجلس السالف، وهو كذلك المتجه لغةً.

أما من جهة الأصول فقد سبق الإشارة إلى أن باب المباح له اختصاصٌ عن غيره في الشريعة، وطريقة الشريعة فيه في الجملة طريقةٌ كلية؛ ولهذا ورد باب سد الذرائع على باب المباح، وأما من جهة اللغة فإن الذريعة في اللغة فيها مادة السبب؛ ولهذا أصلها في كلام العرب تقع على مثل هذا المعنى، ومنه سمَّت العرب الناقة التي يتخذها صاحبها سترًا لصيده سمَّتها ذريعةً، ومنه قول المثقَّب العبدي وهو من الجاهليين:

قَطَعْـــتُ بِفَـــتْلاَءِ اليَـــدَيْنِ ذَرِيعَـــةٍ ....

فيعني بها الناقة التي هو عليها، فإنه يقول:

قَطَعْـــتُ بفَـــتْلاَءِ اليَـــدَيْنِ ذَرِيعَـــةٍ **يَغُـــولُ الـــبلاَدَ سَـــوْمُهَا وبَرِيـــدُها**

وأراد بذلك أنها ذريعة؛ لأنه يستعملها لصيده، ووصفها بهذا الوصف وهو القوة على ما جرت به العرب في وصف الإبل، فإنهم يمدحونها بفتل اليدين، ومنه قول طرفة بن العبد في معلقته:

لَهَا عضدان أَفْتَلاَنِ كَأَنَّمَا تَمُرُّ بِسَلْمَي دالِجٍ مُتَشَدَّدِ

فالمقصود أن اسم الذريعة في لغة العرب هو ما يفضي إلى غيره، ولما كان الاستتار بهذه الناقة يُفضي إلى إصابة الصيد سمُّوها ذريعةً، وبهذا يُعلَم أن جعل الذريعة في باب ما يُعلَم إفضاؤه إلى المحرَّم أو فيما يكون من باب الندرة؛ هو لا يتفق لا مع الاسم في اللغة ولا مع المقصود في الشرع.

فإنما وجب معه المحرَّم من المباح قصد حكمه لا من باب سد الذريعة، وإنما من باب وجوب الأحكام الأصلية؛ لأنه إذا جُعِل من باب سد الذريعة أمكن رفعه لبعض الأسباب المُخفِّفة له؛ لأن باب سد الذريعة وإن قيل بالعمل به إلا أنه يدخل عليه الرفع عند جمهور الأئمة في ذلك، ومن أظهر أسباب الرفع فيه الحاجة.

ولهذا ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- قال: وهذا الأصل معروفٌ عند أحمد وغيره، وهو أن ما كان منعه من باب سد الذريعة؛ فإنه يُرفَع للحاجة والمصلحة الراجحة؛ ولذلك يقال بأن ما وجب من المباح للمحرَّم فإنه يأخذ حكمه لا من هذا الأصل وإنما من أصلٍ أعلى منه.

وأما ما كان نادرًا فإن ذلك يكون مهملًا في الشريعة ولا أثر له، وإلا لضاق المباح في الشريعة، وهذا على خلاف قاعدة الشريعة ويسرها.

وبقي بعد ذلك وجهان كما سبق ذكره في الدرجات وهما: ما كان من المباح مفضيًا غالبًا إلى المحرَّم، والترجيح أو التسبيب بالغلبة تسبيبٌ معتبرٌ أصله في الشريعة، فإن الاعتبار بالغلبة معتبرٌ في جملةٍ من أحكام الشريعة، وإن كان هذا الاعتبار له بالشريعة -كما سلف- ليس مطَّردًا.

وعليه فإذا كان غالبًا يفضي إلى محرم، فإن هذا مما يدخله سد الذريعة عند جماهير العلماء، وأوسعهم في ذلك الإمام مالك، ثم الإمام أحمد، ثم الإمام أبو حنيفة من جهة أصولهم، ثم بعد ذلك الإمام الشافعي، والشافعي هو أخف الأئمة الأربعة في إعمال هذه القاعدة؛ حتى قيل عنه في مذهبه: بأنه يذهب إلى عدم العمل بقاعدة أو بدليل سد الذرائع، فهذا مشهورٌ في مذهب كثيرٍ من الشافعية، ونُسِب مذهبًا عند كثيرٍ منهم، وعند كثيرٍ من غيرهم نُسِب مذهبًا للإمام الشافعي.

ولكن التحقيق أن الشافعي لا يغلق هذا الأصل من كل جهة؛ لأن العمل بسد الذريعة لا تخلو منه الشريعة؛ ولأن أصله ودليله من جهة إثبات هذا الأصل بيِّنٌ في القرآن والسُّنَّة، فإن الله -جل وعلا- في كتابه قد قال لعباده: **﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[الأنعام:١٠٨]**، فهذا فيه أصلٌ لمثل هذه الأسباب وحفظها في صريح الكتاب، وله نظائر في كلام الله -سبحانه وتعالى- في بيان ذلك، ولكن يُقتَصر على هذا على سبيل الاختصار قصدًا إلى إتمام الكتاب، وكذلك إتمام هذا المصنَّف الذي بين يدينا.

وكذلك في السُّنَّة له دلائل ومن أخص دلائله في رعاية النبي -صلى الله عليه وسلم- لهذا الأصل في حفظ مقاصد الشريعة، وإنما أباحت الشريعة ما أباحت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا وقع على عكس مقصود الشريعة؛ لم يبقَ على هذا الأصل الذي جعلته الشريعة من الإذن والإباحة.

ومما يدل على عناية بذلك في هدي النبي -صلى الله عليه وسلم- ما جاء في أمر بناء الكعبة في حديث عائشة الثابت في الصحيح وغيره، وهو قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: **«لولا أنَّ قومَكِ حَديثو عَهْدٍ بجاهليَّةٍ؛ فأَخافُ أن تُنْكِرَ قلوبُهُم، لنظَرتُ أن أُدْخِلَ الحِجرَ في البيتِ، وَأَنْ أَجْعَل لَهَا بَابًا يَدْخُلُ اَلنَّاسُ مِنْهُ وَبَابًا يَخْرُجُ اَلنَّاسُ مِنْهُ»**.

ثم هذه الذرائع من جهة آحادها قد يختلف فيها الاجتهاد، وأنت ترى أن الصحابة -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُم- لما أصاب الكعبة ما أصابها زمن ابن الزبير مع بني أمية، وأراد عبد الله بن الزبير أن يعيد بناءها، وراجع من راجع من أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- حُفِظ خلافٌ معروف بين رأي عبد الله بن الزبير الذي رأى ذلك، وبين رأي عبد الله بن عباس الذي قال لابن الزبير: "**أرى أن تُصلح ما وهى منها، وتدع بيتًا أسلم الناس عليه، وبُعِث عليه رسول الله -صلى الله عليه وسلم-**". فهذا من اختلاف الصحابة المحفوظ في تقدير أحكام سد الذرائع، وما يُبنى على ذلك وما يُترك من ذلك، وهذا فقهٌ واسعٌ بين أهل العلم والاجتهاد من الفقهاء من أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- ومن بعدهم.

إنما المقصود أنه إذا كان الإفضاء غالبًا؛ فإن ظاهر الشريعة هو إعمال ذلك وهذا الذي عليه الجمهور من الأئمة، وهو مذهب مالك وظاهر مذهب أحمد، ويقرب من ذلك طريقة الإمام أبي حنيفة في كثيرٍ من المسائل وإن كان بينه وبين طريقة الإمام أحمد فرقٌ بيِّنٌ

في ذلك، وبعد ذلك طريقة الإمام الشافعي -رحمه الله- وهو أخف المذاهب في استعمال هذه الطريقة؛ ولهذا تكاد أن تكون المذاهب الأربعة في باب سد الذرائع تكاد أن تكون مترتبةً على الانتظام.

فإن أوسعها هو مذهب الإمام مالك، ثم مذهب الإمام أحمد، ثم مذهب الحنفية والأحناف يرعون هذا الأصل مع أنهم يقولون بما يُسمى الحيل عندهم كما هو معروف، وهي الحيل المصححة وليست الحيل التي تقوم على مادة الشر أو الخطأ، وإنما لها معنى معروفٌ عند الأحناف وأصلها في كلام العرب مقبولٌ من جهة الاستعمال.

ثم بعد ذلك وأضيقه في مذهب الإمام الشافعي -رحمه الله- الذي لم يتوسَّع في ذلك، وأكثر ما رعى الإمام مالك هذا في تطبيقه في أحكامه بيوع الآجال، فإنه نص على كثيرٍ من ذلك بمثل هذه الطريقة.

وهذا الاستعمال للمذاهب هو فيما كان على هذه الدرجة أو الدرجة التي تليها، وهما الدرجتان محل النظر، وهو ما كان الإفضاء فيها غالبًا، وهذه يكاد أن يقال: إن جماهير العلماء على عملهم، أو على العمل بسد الذريعة في ذلك، لكن يُقيَّد من ذلك ما يُقيَّد.

ومن أخص التقييد في ذلك أن الحاجة تؤثر على هذه الأحكام، وهذا أصلٌ في مذهب الإمام أحمد وكثيرٍ من الأئمة من فقهاء أهل الحديث كما ذكره الحافظ ابن رجب، وكما نص عليه الإمام ابن تيمية ولهم في ذلك فروعٌ ومسائل معروفة.

الدرجة الرابعة في التصوير وهي: التي محل بحث تأخر الكلام فيه في المجلس الذي سبق، وهو إذا كان الإفضاء كثيرًا، أي: ليس غالبًا ظاهر الغلبة وليس قليلًا نادرًا، فإنه بان أن القليل وأن النادر يكون متروكًا، أي لا يُعتبر بهذا الإفضاء ويبقى المباح مباحًا، وأن ما

كان غالبًا فالجماهير على الأثر في ذلك مع الاستعداد للتأثير بالأسباب الشرعية كالحاجة، فإن ما مُنِع سدًّا للذريعة ليس في الحكم كما مُنِع من جهة أصل الشريعة ابتداءً.

أما مكان كثيرًا، فهذا هو الذي يتسع فيه النظر، وفي حكاية المذاهب فيه كلامٌ وخلافٌ معروف، ومنهم من ينسب طريقة مالك للعمل به.

وإن كان مالكٌ -رحمه الله- إذا نُسِب إلى ذلك، بل إذا نُسِب إلى الطريقة التي فوق ذلك وهي الغلبة لا يلزم من ذلك أن الفروع تطَّرد عنده في جميع ما يُقدَّر من ذلك، فإنه يستثني من ذلك ما يستثني بما يقارن ذلك من الأسباب الشرعية المؤثرة.

وإذا عُلِم التأثير ببعض الأصول كالحاجة؛ فتكون بعض الأدلة مؤثرة كذلك ولا سيما أنك تعلم أن مالكًا -رحمه الله- هو أوسع الأئمة تصرفًا في الأدلة، فهذا لا يلزم عليه الطرد لطريقة الإمام مالك على كل تقدير، ولكنه يُعلَم في طريقته أنه أعمل قاعدة سد الذرائع فيما ليس غالبًا، بل فيما كان موجودًا وكثيرًا، يُعلَم في طريقة مالك أنه أمضى قاعدة سد الذرائع بالتأثير على ما لم يكن غالبًا، وإنما على ما كان كثيرًا.

وهذه الكثرة التي أمضى الإمام مالك العمل فيها بقاعدة سد الذرائع يشاركه فيها في جملةٍ منها طريقة الإمام أحمد، وإن كانت دون طريقته، ثم طريقة بعض الحنفية ولا سيما من أوائل الحنفية.

والمشهور عند متأخر الحنفية وجماهير الشافعية أن مثل هذا الكثير الذي لا يكون غالبًا أنه لا يُلتفت فيه لقاعدة سد الذرائع، ويجعلون سد الذرائع إنما يكتمل في الغالب خاصة ولا يُحتمل فيما كان كثيرًا، وأما أن هذا يرعاه الإمام مالك في طريقته، فهذا بيِّنٌ في فروعه، فإنه منع بهذه الطريقة ما ليس غالبًا.

ولعل من السبب في ذلك فيما يظهر -والله أعلم- وهذا كأنه سببٌ عند بعض المحققين من المتقدمين كالإمام مالك وأحمد: أن الفقهاء المتأخرين وأن أهل الأصول المتأخرين إذا تكلموا في قاعدة سد الذرائع، وزنوها بالوقوع وعدم الوقوع، فيقولون: إذا لزم الوقوع، وإذا غلب الوقوع، وإذا كثر الوقوع، وإذا قلَّ الوقوع أو كان نادرًا... إلى آخره.

فيزنون ذلك بالوقوع ويجعلون الوقوع هو الحاكم والمؤثر، ولا شك أن الوقوع ذو أثرٍ، لكن الأصول الشرعية تدل على أن هذه الذرائع لها أثرٌ على المقصود، وهذه المقصودإذا شاعت في نفوس الناس بقلوبهم؛ فإنها تكون مؤثرة صاحب ذلك كثرةً في الوقوع أو كان ذلك غالبًا؛ ولهذا كان الإمام مالك يمنع لحفظه فيما يظهر -والله أعلم- أن المتقدمين كمالك وأحمد لم يرعوا مسألة الغلبة على الإمضاء مطلقًا، ويجعلون ما ليس غالبًا لا يؤثر فيه هذا الأصل، بل جعلوه مؤثرًا فيما ليس غالبًا فيما يُعلَم أن الشريعة تقصد إلى الاحتياط فيه.

فإنك تعلم أن أبواب الشريعة أنواعٌ، فمنها أبوابٌ تقصد الشريعة إلى التوسع فيه، فهذه الأبواب التي تقصد الشريعة إلى التوسع فيه لا يُمنَع فيه في باب سد الذرائع إلا ما بان بالغلبة الظاهرة أنه يفضي إلى المحرَّم، بخلاف ما ليس كذلك.

وأما الأبواب التي مضت على الإباحة، ولكن الشريعة تمضي فيها الاحتياط، ولم تجعلها على السعة الأولى التي للصنف الأول أو للنوع الأول، فهذه الأبواب وأمثالها يكون للشريعة فيها عنايةٌ بباب المقصود، ورعاية باب المقصودحتى مع فوات الغلبة، ليس بأولى من رعاية الغلبة في الوقوع مع عدم وجود مقاصد الشريعة المفضية إلى الاحتياط في هذا الباب، أي: كما صارت الغلبة مؤثرة فيما الأصل فيه التوسعة، فإن القصد للشريعة من

جهة صيانة بعض الأبواب عن التأثير من أثر المحرمات، وهذا تختلف فيه الشريعة في أحكامها.

فإذا عُلِم هذا الفرق؛ عُلِم أن المؤثِّر وأن الحاكم في سد الذرائع يكون على وجهين، أو أن المؤثِّر يكون بالوقوع تارة، ويكون بالأصول، ولا شك أن كل واحدٍ منهما لا يكون منفكًا عن الآخر مطلقًا، لكن قد يغلب هذا وقد يغلب هذا، وكأن هذا هو الموجِب في طريقة الإمام مالك وقدماء أصحابه، وفي طريقة الإمام أحمد وأئمة أصحابه الذين منعوا من هذه الأحكام مع أنها ليست على باب الغلبة.

وبهذا يظهر أن القول بأن ما ليس غالبًا لا يصح فيه استعمال هذا الأصل؛ لأن هذا القول ليس وجيهًا، لكن إذا قيل: إنه ليس بوجيه فلا يلزم من ذلك أن الكثرة يطَّرد فيها منع الذرائع أو يطَّرد فيها سد الذرائع، بل يُعلَم في الشريعة أن الكثرة قد تقارن بعض الأبواب ومع ذلك لا يُمضى فيها بسد الذرائع لم؟

لأن هذه الأبواب للشريعة فيها قصدٌ من جهة التوسعة، فلا يؤثر فيها محض الكثرة إلا مع الغلبة، بل وحتى إذا دخلت الغلبة ثم قامت الحاجة عَلت الحاجة على الغلبة فردَّتها إلى الأصل، ورفعت تأثير سد الذرائع عن ذلك أي عن ذلك المحل.

هذا تراتيب بينة في طريقة الأئمة، وبهذا يُعلَم أن هذه الدرجات الأربع محل الاعتبار والنظر فيها من جهة إمضاء قاعدة سد الذرائع هو ما إذا كان الإفضاء غالبًا أو كثيرًا، وتارةً يكون الإفضاء الغالب أرجح من جهة إعمال قاعدة سد الذرائع، وتارةً يكون الكثير أبلغ تأثيرًا في إمضاء قاعدة سد الذرائع من الغالب، لم؟ للفرق بين المحلين من جهة المقصود، حتى لا يقع توهمٌ بأن الوقوع وكثرته وغلبته هو الميزان الحاكم وحده، وإن كان

يُعلَم أنه حاكمٌ ومؤثرٌ وهذا لا يختلف عليه أهل العلم؛ ولهذا ما ترك أحدٌ من أهل العلم الاعتبار بهذا الميزان وهو ميزان الوقوع.

ولكن التحقيق أن ميزان المقاصد أيضًا يُعتبر؛ لأن أبواب المباح في الشريعة متنوعة الدرجات، فبعضها مباحةٌ ولكنها على قدرٍ من الاقتصاد، وبعضها مباحةٌ ولكنها أتت على بابٍ وصفةٍ من التوسعة.

حتى إن الشريعة جعلت ما يضاد ذلك من الإغلاق مما حرَّم الله ورسوله -عليه الصلاة والسلام-؛ ولهذا نُهي عن كثيرٍ من الأمور لئلا يفضي ذلك إلى بعض الأصول المحرَّمة، ولا سيما أن أثر المقصودأكثر أو أبلغ في ميزان الشريعة من أثر الوقوع، فإن الوقوع إنما يتعلق بأعيان الناس، وأما المقصودفإنه يتعلق بأوصاف الشريعة ذاتها.

وأنت تعلم أن الله -جل وعلا- في كتابه قد قال عن قومٍ سالفين: **﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾ [الحديد:٢٧]**، فهؤلاء إنما تركوا بعض ما أباح الله لهم وترفعوا عن ذلك؛ لئلا يفضي ذلك -في ظنهم- إلى تركهم لعبادة الله -سبحانه وتعالى-، فظنوا هذا الترك للمباح من تحقيق هذه العبادة، ولكن ذلك صار من الضلال.

ولما همَّ رجالٌ زمن النبي -صلى الله عليه وسلم- بترك ما هو من ذلك، وسألوا عن عمل النبي -صلى الله عليه وسلم- في السِّر فأُخبِروا به، فكأنهم تقالوا ذلك وقالوا: أينَّا كرسول الله -صلى الله عليه وسلم- قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر؟ فقال أحدهم: أما أنا فلا أنام على فراش. مع أن النوم مباح، وقال الآخر: أما أنا فلا آكل اللحم. وقال الآخر: أما أنا فلا أتزوج النساء.

فأُخبِر رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بخبرهم، فزجر النبي -صلى الله عليه وسلم- عن ذلك، لئلا يكون هذا الترك للمباح، ولو كان هذا ليس شائعًا ومُفضيًّا لكنه مؤثِّرٌ على قصود الشريعة من جهة حفظ هذه المباحات، وبقاء العبادة على توصيف الشريعة لها بعيدةً عن الغلو، وبعيدةً عن الرهبانية وغير ذلك.

ولذلك قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: **«ولكنِّي أُصلي وأنام، وأصومُ وأفطرُ، وأتزوَّجُ النساءَ، فمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتي فليس مِنِّي»** وهذا زجرٌ بليغ يُعلَم به أن الترك، لما هو من المباح على تقدير هذه الأسباب التي في أصلها أسبابٌ شرعية في قصود أولئك الرجال، ولكنها أُورِدَت على غير محلها المناسب في الشريعة، فلما أُورِدَت على غير محلها المناسب في الشريعة جعلها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- تركًا لسُنته وقال: **«مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتي فليس مِنِّي»**.

المقصود في هذَا: أن الحاكم والمؤثِّر في قاعدة سد الذرائع أمران:

الأول: هو الوقوع.

والثاني: هو المقصود.

وهذا يُعلَم باستقراء الشريعة لدرجات الأبواب، وآثار ذلك؛ ولهذا يُفرَّق بين باب المكاسب وبين بعض الأبواب الأخرى بحسب وصف الشريعة لذلك كله.

هذا هو الخلاصة المقولة في هذا الأصل الذي ذكره المصنِّف -رحمه الله- وهو قاعدة سد الذرائع، وانتهى النظر فيه إلى أنه أصلٌ معمولٌ به عند جماعة أهل العلم، وحُكي الإجماع في ذلك كما سبق، ولكن المذاهب فيه متفاوتة ومالكٌ وأصحابه هم أرعى

المذاهب لذلك؛ ولهذا هذا الأصل انتظم عند المالكيين من جهة أن مالكًا يقول به، من العراقيين والمغاربة وغيرهم والمصريين وغيرهم.

بخلاف الأول الذي سلف كدليل الاستحسان فإن الذي نشره عن مالك في ابتداء الأمر هم المالكية المصريون، ثم بعد ذلك شاع في المغاربة، وإلا كان كثيرٌ من العراقيين يقولون: إن مالكًا لا يقول بدليل الاستحسان إلا على معاني مقتصدة يسيرة لا تصلح أن تكون دليلًا.

كما يذكر ذلك ابن القصَّار، وكما يذكر ذلك القاضي أبو الفرج وجماعةٌ من أصحاب مالك من أهل العراق، ويجعلون هذا مما أشاعه المصريون عن الإمام مالك، وأن الراجح في طريقة العراقيين أن مالكًا لا يجعل الاستحسان من أصول أدلته.

ويُنبَّه إلى أنه ورد في حكاية بعض تفصيل قول المالكية -رحمهم الله- أنهم يقولون: وكان العراقيون يقولون، والبصريون يقولون بأنه أصل، والبصريون تواردت في الكتب -فيما يظهر- وصوابها المصريون وليس البصريون؛ لأن البصريين هم من العراق ومادتهم هم وأهل بغداد كابن القصَّار مادة واحدة لم يتميزوا بشيء، إنما التميز ظهر في المصريين الأوائل، وفي المغاربة مقارنةً بالعراقيين وهما طريقتان بينهما بعض الفرق، ولكنه ليس كبيرًا كالفرق بين طريقتي الإمام في الشافعي -رحمه الله-.

لكن بين تحرير العراقيين والمغاربة لمذهب الإمام مالك بعض الفروق، وإن كان بعض المغاربة كالحافظ ابن عبد البر-رحمه الله- يرعى ذلك كله أي أنه يتتبع ذلك كله، وهو من أعدل المغاربة في ضبطه لمذهب الإمام مالك -رحمه الله- واستقرائه.

المتن:

قال الإمام الحافظ أبو الوليد الباجي في كتابه الإشارة في معرفة الأصول، قال:

«والدليل على ما نقوله قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لا يَسْبِتُونَ لا تَأْتِيهِمْ﴾ [الأعراف:١٦٣].

فوجه الدليل من هذه الآية أنه تعالى حرَّم عليهم الاصطياد يوم السبت، وأباحه سائر الأيام، فكانت الحيتان تأتيهم يوم السبت وتغيب عنهم في سائر الأيام، فكانوا يحظرون عليها إذ جاءت يوم السبت ويسدون عليها المسالك، ويقولون: إنما مُنِعنا من الاصطياد يوم السبت فقط، وإنما نفعل الاصطياد في سائر الأيام، وهذه صورة الذرائع».

الشرح:

هذه الذرائع اجتمع فيها أو هذه الذريعة في قصة القرية الظالمة المذكورة في قول الله **﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾** هذه اجتمع فيها الوقوع أو غلبة الوقوع أو كثرته، واجتمع فيها القصود؛ ولهذا الوعيد الذي ابتُلوا به، وأتاهم الله -سبحانه وتعالى- بهذا الوعيد، وبهذا العذاب أو بذاك العذاب، المؤثِّر فيه هو مجموعهما، والاحتيال على حكم الله -سبحانه وتعالى- هو الأغلب في فعلهم، هو الأغلب في حكمهم عند الله -سبحانه وتعالى- أي فيما أصابهم؛ لأن أولئك خادعوا الله -سبحانه وتعالى-.

ولهذا وصف الله المنافقين بقوله: **﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾[النساء:١٤٢]**؛ ولهذا كان شر العمل وهو النفاق وهو كفرٌ بالله -سبحانه وتعالى- هذا جعله الله في صفته على هذه الصفة **﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾** والكفر بالله والشرك به والنفاق الأكبر هو شر

العمل، وأولئك القوم كانوا قومًا مشركين، وأولئك القوم الذين ذكرهم الله في قوله: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾ هم كانوا قومًا مشركين، واحتالوا على ما يأمرهم به نبيهم من أمر البحر والطعام، ففعلوا ذلك، فعاقبهم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

المقصود: أن هذه الآية مُبينةٌ لما أُشير إليه من أثر المقاصد، وإذا لم يكن الأمر كذلك بقي النهي ولكنه يكون دون ذلك، كما في قول الله: **﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام:١٠٨]**، فإن هذا ليس فيه حيلةٌ على استجلاب ذلك عند أهل الإيمان، وهذا مما يُعلَم ضرورةً في الشرع ومدارك العقل، وبخلاف أولئك القوم في تلك القرية.

ولهذا في قوله سبحانه: **﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾** هو باعتبار الوقوع وليس باعتبار المقصود؛ لأن المقصودهنا على التوحيد والإيمان أي قصد المتكلمين من أهل الإيمان والتوحيد قصودهم مستتمةٌ بالإيمان؛ ولهذا صار درجة الحكم ودرجة النهي في البابين في كتاب الله، درجة النهي والحكم فيهما اختلاف بيِّن، فإن الله لما ذكر وعيد أولئك ذكره وعيدًا شديدًا، كما ذكر وعيد المنافقين وعيدًا شديدًا إلى غير ذلك.

المتن:

قال: «**ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة:١٠٤]**».

الشرح:

هذا التقرير يفيد ولا سيما مع النظر في الآية والآية الأخرى التي ذُكِرَت، يفيد أن الأصول الأولى التي تكلم بها أئمة الفقه والحديث -رحمهم الله- كالإمام مالك، وكالإمام

أحمد، وكالإمام أبي حنيفة، وكالإمام الشافعي، وكالإمام الثوري، وكالأوزاعي، وكالليث بن سعد، وقبل ذلك طبقة التابعين، وقبلهم طبقة الصحابة المهديين -رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُم- إلى أن هذه الأصول التي قرروها أو بنوا عليها واستحكم أنهم أو بان بالتحقيق أنهم يرعونها ويبنون عليها، فيُعلَم أن هذه الأصول عند التحقيق أنها أصولٌ رفيعةٌ بينة.

والمقصود في ذلك أنه لا يُتَعجَّل على الإمام مالك كيف عمِل بسد الذرائع على هذه الطريقة التي لم يكن الأمر فيها غالبًا؛ لأنه إذا تُدبِّر الكتاب والسُّنَّة، إذا تُدبِّر الكتاب المبين وفُقِهت السُّنَّة على وجهها بان أن الشريعة لها رعايةٌ لجعل المباح على بابه، وتكفي الأسباب الناقلة له عن بابه، وباب المباح ما هو؟ أن يبقى على رعاية المصالح ودرء المفاسد، فهذا يفيد الباحث، والناظر.

وطالب العلم يجعله على هدوءٍ في النظر إلى القواعد العلمية الرفيعة عند قدماء أهل العلم خاصة الذين ما كانوا يقولون إلا على التروي التام، ويجعلون القول في ذلك أعظم من القول في آحاد المسائل.

وأنت تعلم أن السلف كان كثيرٌ منهم يدفع الفتوى في الوقائع المعينة، ويُعلَم بضرورة الشرع والعقل أن من يتحرى ويكون له احتياطٌ في النظر في آحاد الفتوى، فمن بابٍ أولى أن يكون بليغ التحري، وحسن التأتي، ومستقرئً للشريعة إذا أراد أن ينصب فيها أصلًا فيجعله دليلًا، فهذا أولى بهذا التحري وبهذا الاحتياط، فعُلِم أنهم متحرون، وأنهم متبينون فيما يقولونه، ولا يقع في هذه الأصول التي يقولونها ما يكون غريبًا على الشريعة، وإن كانت هذه الأصول قد يكون فيها الراجح وفيها المرجوح، فإنه لا عصمة لأحد وكلٌّ يؤخذ من قوله ويترك.

المتن:

قال: «**فوجه الدليل من هذا أنه منع جميع المؤمنين أن يقولوا: راعنا، لما كان اليهود يتوصلون بذلك إلى سب النبي -صلى الله عليه وسلم- فمنع من ذلك المؤمنين وإن كانوا لا يقصدون به ما مُنِع من أجله**».

الشرح:

القصد هنا يعني كأن المصنِّف صرَّح بمسألة القصد، والقصد هنا يُعلَم انتفاؤه، كقول الله: ﴿**وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ**﴾ ومع ذلك ورد النهي؛ لأن هذا الباب الذي أُريد حفظه بابٌ عليٌّ في الشريعة وهو ما يكون في حق الله -سبحانه وتعالى- وهو أعلى الأبواب في الشريعة.

فإن أعلى الأبواب رتبةً في الشريعة هو حق الله -سبحانه وتعالى-، وهو توحيده وكماله بأسمائه وصفاته، وإفراده بالعبادة، وإخلاص الدين له، والإقرار والمعرفة بملكه وتدبيره وربوبيته -سبحانه وتعالى- وأنه رب العالمين، وأنه الرحمن الرحيم، وأنه المعبود وحده لا شريك له.

فلما كان هذا الأصل هو أشرف الأصول؛ صار للشريعة فيه من الرعاية حتى كفَّت المكلَّفين من أهل الإيمان عن بعض القول الذي هو على محض الإباحة، بل تارةً يكون على باب المشروع والمندوب، أو تقول: يكون على باب المأمور به، ولكنه كُفَّ في بعض المقامات لحفظ هذا الأصل بما لا يقتضي تعطيلًا لمقامٍ من مقام الأمر الذي أراده الله، فإن توحيدهم وإيمانهم يتم دون هذا القول الخاص الذي يقولونه.

المتن:

قال: «**ويدل على ذلك أيضًا ما رُوي عن النبي -صلى الله عليه وسلم-أنه قال: «الولدُ للفِراشِ، وللعاهِرِ الحَجرُ» ثم قال: «احْتَجِبِي منه يا سَوْدَةُ»**.

الشرح:

النبي -صلى الله عليه وسلم- في ذلك الغلام الذي تنازع فيه عبدُ بن زمعة، قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: **«هو لك يا عبد الوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، ولِلْعَاهِرِ الحَجَرُ»** وهذا لحفظ الأنساب، ولكن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: **«احْتَجِبِي منه يا سَوْدَةُ»** فكان هذا من باب كفِّ بعض المباح لقيام الذريعة في ذلك.

وباب حفظ الأنساب تعلم أنه باب كثير الرعاية في الشريعة، ومثله في اللعان فله أحكامه؛ ولهذا قال النبي -صلى الله عليه وسلم- في امرأة هلال: **«أَبْصِرُوهَا؛ فإِنْ جَاءَتْ به أَبْيَضَ سَبِطًا قَضِيءَ العَيْنَيْنِ، فَهو لِهِلَالِ بنِ أُمَيَّةَ، وإِنْ جَاءَتْ به أَكْحَلَ جَعْدًا حَمْشَ السَّاقَيْنِ، فَهو لِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ»** قالوا: فجاءت به أكحل جعدًا حمش الساقين، ومع ذلك أمضى النبي -صلى الله عليه وسلم- فيهما ما قضى في حكم اللعان.

حكم اللعان له اختصاصٌ في الشريعة نزل في سورة النور، وهي أيمانٌ مُغلَّظة من الزوج والزوجة، ولها ذكرٌ عند الفقهاء وتفصيل مقررٌ في باب أحكام اللعان، وهو بين الزوجين خاصة، ولا يقع بين غيرهما، اللعان بين الزوجين خاصة ولا يقع نفي النسب إلا به وحده.

المتن:

قال: «**وأيضًا فإن ذلك إجماع الصحابة، وذلك أن عمر -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ- قال: يا أيها الناس إن النبي -صلى الله عليه وسلم- قُبِض ولم يفسِّر لنا الربا، فاتركوا الربا والريبة، وقالت عائشة -رضي الله عنها-: لما اشترى زيد ابن الأرقم جاريةً من أم ولده بثمانمائة إلى العطاء**».

الشرح:

هذا الأثر عن عمر -رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ- هل يكون من الدليل على مسألة سد الذريعة؟ هو أراد بذلك أن الصحابة كانوا يرعون ذلك، وإلا فإن باب الربا مُبيَّنٌ في كتاب الله وفي كلام النبي -صلى الله عليه وسلم- وعمر لم يرِد أن ما كان من البيان في القرآن والسُّنَّة لم يكن كافيًا أو تامًّا في بيان أحكام الربا.

لكن صارت بعض الوقائع التي يتأوَّل فيها من يتأوَّل؛ فصار عمر يغلق في بعض الصور من باب سد الذريعة أي سد ذريعة المصير إلى الربا الذي يُعلَم بإجماع الصحابة منعه، لما وقع الاختلاف في بعض الصور التي هي فيها مادةٌ مشابهةٌ من ذلك.

فإن بعض الصور إذا قيل بتحريمها ولكنها ليست من باب صريح الربا كتحريم العينة مثلًا، فإن الجماهير من أهل العلم ولها أثر من السُّنَّة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وأسباب الشريعة وقصودها بيِّنة في تحريمه، وهو مذهب الثلاثة مذهب مالك، والإمام أحمد، وأبي حنيفة، ولكن مع هذا التحريم لا يُسمى هذا هو صريح الربا، وإنما يُقال: بيعٌ محرَّم.

والأسماء لا يُزاد فيها، الأسماء الشرعية الي سمَّاها الله ورسوله لا يُدخَل فيها ما ليس من مادتها حتى لو كان محرَّمًا، فإنه كما أنه لا يُخفَض عمَّا سمَّى الله ورسوله، فإنه لا يزاد في ذلك، فإن هذه الأسماء أسماءٌ لها أثرها من جهة الأحكام، فإن الربا جاء فيه من الوعيد في كتاب الله ما لم يأتِ بغيره من أمر المكاسب.

المتن:

قال المصنِّف: «**وقالت عائشة -رضي الله عنها-: لما اشترى زيد ابن الأرقم جاريةً من أم ولده بثمانمائة إلى العطاء وباعها منها بستمائة نقدًا. قالت: أبلغي زيد بن أرقم أنه أبطل جهاده مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إن لم يتب**».

الشرح:

هذا من رعاية الصحابة لهذا الأصل.

المتن:

«**وقال ابن عباسٍ لما سئل عن بيع الطعام قبل أن يستوفى: دراهم بدراهم والطعام مرجأٌ**».

الشرح:

هو كذلك؛ لأنه ما تمت فيه الشروط المخلِّصة له عن كونه من الربا، وإن كان ليس الربا الصريح، والنبي -صلى الله عليه وسلم- نهى عن بيع الطعام حتى يستوفى، وابن عباس مذهبه في ذلك من أقوى المذاهب المأثورة عن الصحابة؛ لأنه يرى أن كل شيءٍ مثله ولا يخصه بالطعام، وكثيرٌ من أهل العلم يجعله مخصوصًا للطعام خاصة أو ما في حكمه، وهي مسألة خلافٍ معروفة.

المتن:

قال: «**فصلٌ) يصح الاستدلال بالعكس**».

الشرح:

عاد المصنِّف -رحمه الله- إلى مسألة القياس، فذكر بعض المتبقي منها، فقال: **"يصح الاستدلال بالعكس"** ويسميه كثيرٌ من أهل العلم بقياس العكس، وفي الجملة يجعلونه مقابلًا لما يُسمى بقياس الطرد، فيجعلون القياس على هذين المتقابلين، ويُعلَم أن التقاسيم تكون باعتبارات، فتارةً يُقسَّم القياس باعتبارٍ إلى أربعة، وتارةً يُقسَّم إلى ثلاثة، وتارةً يُقسَّم باعتبار، فيُقال: قياس التمثيل وقياس الشمول.

وتارةً يقسَّم باعتبار الطرد وعدمه، فيقال: قياس الطرد وقياس العكس. ويراد بقياس الطرد هو ما تطَّرد فيه العلة من الأصل إلى الفرع، فيأخذ حكمه، ما تطَّرد، أي: تنتقل فيه العلة ما بين الأصل والفرع أي تنتقل علة الأصل إلى الفرع، فإذا انتقلت إلى الفرع؛ نُقِل أو أعطى الفرع حكم الأصل، فهذا كله قياس الطرد وهو أنواع يدخل فيه العلة المنصوصة، والعلة المستنبطة، وقياس الشبه... إلى آخره.

فكل قياسٍ أُمضي فهو قياس طردٍ، وقياس العكس على نقيضه أن يوجد في الفرع نقيض علة الأصل، إذا وُجِد في الفرع نقيض علة الأصل؛ فإن الفرع يكون حكمه على نقيض حكمه، هذا يسمونه قياس العكس، أي: أن الفرع يكون حكمه نقيض حكم الأصل، لم؟ لأن علة الفرع مناقضةٌ لعلة الأصل.

والتعبير بالنقيض لإفادة الحكم في قياس العكس أولى من الاختلاف، فبعضهم يقول: أن تكون علة الفرع مخالفةً لعلة الأصل، يجعل هذا هو قياس العكس، وهذا ليس كذلك؛

لأن المخالفة لا تُوجِب المضادة في الحكم ولا بُد؛ ولهذا أحراه أن يُقال: بالنقيض أو بالضد، وهو في النقيض متحققٌ تام، وأما في الضد فقد يلحقه سؤالٌ أو مناقشةٌ في ذلك؛ لأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان بخلاف الضدين، فإنهم لا يجتمعان ولكنهما يُقدَّر ارتفاعهما.

المقصود: أن التعابير الأصولية هنا متنوعة، فبعضهم يقول: أن يكون الفرع فيه نقيض علة الأصل، وبعضهم يقول: أن يكون الفرع فيه ضد علة الأصل، وبعضهم يقول: أن يكون الفرع فيه خلاف علة الأصل. هذه كلها تعابير موجودة في الأصول، فيُحتاط لفقه ذلك.

أما أنه قائمٌ وبيِّن فهو قائمٌ وبيِّن، هل يُستعمَل ذلك في فروع الشريعة أو لا يُستعمَل في فروع الشريعة؟ الجماهير يستعملونه، ولكنه لا يطَّرد في الفروع؛ لأن فروع الشريعة هي في باب الأمر والنهي بخلاف باب الخبر؛ ولهذا من استدل لقياس العكس بالأدلة المذكورة في القرآن أو في السُّنَّة في أحكام الإيمان والكفر، فهذا الاستدلال وإن كان الدليل عليه من الكتاب والسُّنَّة كثير إلا أنه فيما يظهر لا يطَّرد من جهة أو لا يستتم من جهة كونه دليلًا لتقرير قياس العكس في فروع؛ لأن قياس العكس في فروع الشريعة محله الأمر والنهي، وتلك المذكورة في القرآن أكثرها في باب الخبر.

وإلا فقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- قال: والاعتبار ألمأمور به في كتاب الله في مثل قوله: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ**﴾ **[الحشر:٢]**، قال: والاعتبار المأمور به في كتاب الله يدخل في ذلك قياس الطرد وقياس العكس، فإن الله لما ذكر المكذبين عُلِم أن من كان مثلهم من الأمم السالفة، فإنه حريٌّ بمثل ما أصابهم من عند الله، ومن كان بضد ذلك، وكان من أهل الإيمان عُلِم براءته من أمر الله -سبحانه وتعالى- بإذنه ورحمته.

فيقول: إن هذا وهذا المذكور كلاهما من باب قياس الطرد وقياس العكس، ولكن تعلم عند التأمل أن هذا ليس في باب الأمر والنهي، ومحل البحث هنا في الأصول هو إمضاؤه في فروع الشريعة، هل هو ماضٍ في فروع الشريعة؟ الجمهور يمضون ما هو منه، وأما التوسع فيه باعتبار أنه ضرورةٌ في حكم العقل، فهذا ليس بلازم؛ لأن الشريعة قد تُوقِف الضد عن درجة الحكم المقابلة، إما تغليظًا في بعض المقام، وإما تخفيفًا في بعض المقام.

والنتيجة في هذا أن قياس العكس سائرٌ في الشريعة، ولكنه ليس مطَّردًا بقوة الاطراد المقدرة بحكم العقل، حتى لو كان ذلك من باب الضدين أو كان ذلك من باب النقيضين.

والأدلة التي تجعله منتصرًا وبيِّنًا هي عند التأمل أدلةٌ في باب الخبر، وباب الخبر التطابق فيه ليس كالتطابق في باب الأمر والنهي؛ لأن باب الأمر والنهي مبني على التعليل والسبب... إلى آخره؛ ولهذا بينهما فيما يظهر -والله أعلم- فرقٌ، ولكنه في الجملة أصلٌ بيِّن، لكنه في الجملة أصل معروف وهو ما سمَّاه كثيرٌ من أهل الأصول بقياس العكس.

هذا النوع من القياس -كما أشرت- محل خلاف بين أهل الأصول، ولكن في الجملة كثيرٌ من المسائل تمضي عليه، لكنه ليس مطَّردًا، ويعتريه ما يعتريه من التأخر؛ لأن جعل الحكم المقابل بالتقدير العقلي بالنقيض الآن قياس الطرد ليس فيه استدعاءٌ للحكم من جهة العقل؛ لأنه نقل محض الحكم الشرعي إلى الثاني لاتفاقهما في العلة، أو لسريان العلة من الأصل إلى الفرع؛ فيُعلَم أن الحكم الأول هو الحكم الشرعي.

بخلاف النقض أو العكس فإنه فيه إنشاءٌ لحكمٍ مبتدأ واقتضاه هذا الاتصال الذي سمَّوه بقياس العكس، فلما كان هذا الاتصال على هذا التضاد ما بين عِلة الفرع وعلة الأصل، فهل التضاد في العلة يُوجب في الشريعة بباب الأمر والنهي ضرورةً؟

هذا التضاد المحض في الحكم هذا من حيث القواعد العقلية يمكن ترتيبه، ولكن من حيث الأحكام الشرعية المبنية على التسبيب وعلى أسباب الشريعة، والمبنية على محض الأمر من عند الله سبحانه، ورعاية مصالح المكلَّفين، والتخفيف في باب والإغلاق في بابٍ آخر رعايةً لأصول المقاصد العبادية الأولى في حق الله، ثم بعد ذلك رعاية الشريعة لمصالح المكلفين، هذا يجعلك تعلم أن استعمال قياس العكس على هذا التوسع وإن لاحت جودته بقضاء حكم العقل، لكنه في تدبر الشريعة يجب أن يكون فيه قدرٌ واسعٌ من الاحتياط عند إمضائه واستعماله، وإلا فإن الأصول المجردة تقتضي إمضاءه.

المتن:

قال: «**وقال أبو حامد الإسفرائيني: لا يجوز.**

والدليل على قولنا: أن المعلِّل إذا قال: لا تحل الشعر الروح؛ لأنه لو حلته لما جاز أخذه من الحيوان حال الحياة مع السلامة، ولما جاز أخذه منه حال الحياة علمنا أن الروح لا تحله كالريش، فهذا استدلالٌ صحيح؛ لأنه لو حلَّت الحياة الشعر وجاز أخذه من الحيوان حال الحياة لانتقضت العلة.

الشرح:

المصنِّف -رحمه الله- استدل بهذا الدليل وهو دليلٌ مختصر كما ترى؛ لأن هذا فرعٌ وليس دليلًا، وهو ذكر مسألة أيضًا ليس مُجمعًا على إمضائها، وإنما هي مسألة خلافية

واشتهر فيه خلاف في الأعيان حتى المحرمات مثلًا كالخنزير وكذا والكلب ونحو ذلك فيه اشتهر خلاف بين أهل العلم ولا سيما بمثل شعر الكلب... إلى آخره، فهذه مسائل فيها خلاف، وكذلك بعد إذا صار ميتةً، فكذلك الميتة في شعرها خلاف، فهذا الاستدلال على كل حال هو استدلالٌ بمحتملٍ فقهي لا يصح أن يُنصَب دليلًا يُصحح أمر قياس العكس، وبعض المنتصرين لقياس العكس يستدلون بأدلة أكثر من ذلك، ولعل الذي قاد الشيخ المصنِّف إلى هذا هو قصد الاختصار -رحمه الله- وإلا هو في كلامه يتوسع في كتبه الأخرى أكثر من ذلك.

وخلاصة هذه المسألة أن قياس العكس مُعتبر في الجملة، ولكنه ينبغي أن يكون مقيَّدًا عن كثيرٍ من الاطِّراد؛ لأنه في باب الأمر والنهي مقامه يختلف عن اعتباره بمقام الأخبار المذكورة في القرآن مما أشار إليه الشيخ تقي الدين وغيره من أهل العلم.

(٣٥)

فينعقد هذا المجلس في الثالث من الشهر الخامس من سنة أربعٍ وأربعين وأربعمائةٍ وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-، استكمالًا لشرح كتاب الإشارة للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي المالكي -رحمه الله-.

وكنا أتينا عند قول المُصنف في أواخر كتابه قال: **«فصلٌ:**

المتن:

«فصلٌ:

لا يجوز الاستدلال بالقرائن عند أكثر أصحابنا، وقال أبو محمد ابن نصر: يجوز ذلك، وبه قال المزني.

والدليل على ما نقوله: أن كل واحد من اللفظين المقترنين له حكم نفسه، ويصح أن يفرد بحكم دون ما قارنه، فلا يجوز أن يجمع بينهما إلا بدليلٍ كما لو وردا مفترقين».

الشرح:

مسألة القرائن تُذكرُ وتُذكرُ مسألةٌ أخرى تُقاربها من جهة اللفظ، وتُشاركها بوجهٍ من جهة المعنى كذلك.

وهي ما يُعبر عنه عند كثيرٍ من أهل الأصول بدلالة الاقتران؛ ولهذا يقع في بعض النظر التداخل بين هذين الأمرين أو بين هذين النظرين.

أما الاستدلال بالقرائن عَلَى معنى القرينة التي هي صلةٌ من الدليل لا تكون دليلًا تامًا، ولكنها تكون مُتممةً لدلالة دليل أو مُفسرةً له، فهذا النوعُ هو المقصود بمثل قول الأصوليين: "الاستدلال بالقرائن"، وكذلك إذا قالوا: الترجيحُ بالقرائن، فإن القرائن هذه التي تُقال في باب الأدلة تنفك من هذا الوجه عن القرائن التي تُستعملُ في الوقائع القضائية، فإنه في باب الوقائع القضائية تُستعمل القرائن وإن كانت لا توجب الإثبات ولكنها من ما يستصحبه النظر في القضاء.

ولكن ما يقوله علماء الأصول في باب القرائن في باب الأدلة يُرادُ به صلةٌ من دليلٍ لا تكون دليلًا بذاتها، ولكنها تكون متصلةً بدليلٍ آخر عَلَى وجهٍ من المُناسبة بينها وبين ما تصلت به، فإذًا القرائن التي تُعتبرُ في النظر والاستدلال عَلَى الخلاف بين العلماء في هذا الاعتبار والاستدلال لا تكون أجنبيةً عن الدليل، وإنما هي صلةٌ من دليل ولكنها ليست دليلًا تامًا.

هذا الصلة من الدليل تتصل بدليلٍ آخر عَلَى وجهٍ من المُناسبة، وإلا إذا لم تكن هنالك مُناسبة لا يصح أن تُسمى قرينةً في هذا المحل؛ لأنها إنما سُميت قرينة باعتبار أنها قابلةً لهذا الاتصال بهذه المُناسبة الدلالية سواء كان ذلك في باب دلالات الألفاظ أو في باب أصول الأدلة نفسها.

وهذه الدرجة من المعنى هو المقصود بالاستدلال بالقرائن، وأما استعمال هذه الدرجة في باب الترجيح فهذا بابٌ آخر وهو أوسع، استعمال القرائن في باب الترجيح بابٌ واسعٌ وهو أكثر شهرةً واستعمالًا عند الفقهاء -رحمهم الله-.

وأمر الترجيح أهون من أمر الاستدلال؛ لأنه في باب الترجيح فإن قيل: فما وجه كونه أهون من ذلك؟ فإنه يُجابُ عن هذا السؤال عَلَى تقديره، بأنه في باب الترجيح يكون الدليل قد تم، ولكن تقابل معه دليلٌ آخر، فلم تُستعمل القرينة هنا لتتميم الدليل، وإنما استُعملت للتقديم بين الأدلة في نظر ذاك المُجتهد، أو في نظر المُجتهد.

وأما إذا قيل: إنها في مقام الاستدلال فإنها صلةٌ تتمم الدليل وهذا هو جوهر الفرق بين استعمال القرائن في باب الاستدلال واستعمالها في باب الترجيح، فإنها في باب الاستدلال تكون مُتممةً لدلالة الدليل، وفي باب الترجيح تكون عَلَى درجةٍ مُختلفة، وهذا الاختلاف من جهة كونها ترد عَلَى أدلةٍ هي في ذاتها المُجردة تكون أدلةً تامة، ولولا هذا التقابل بين الأدلة لقام أحد الدليلين بالحُكم، وإنما تأخر قيامه بالحكم عَلَى البت ابتداءً لوجود الدليل المُقابل له فاحتيج إلى الترجيح بين الأدلة.

ولهذا لو قُدر عدم المتقابلين في باب الترجيح لقام الحكم لأن الدليل في ذاته كان تامًا، ولم يكن بحاجة إلى قرينةً تتممه، فصارت القرينة في باب الترجيح تُفاضل بين الأدلة التامة في أصلها.

ويُقصد بالتمام هنا: التام الذي يُقدر به الصحة وليس التمام عَلَى معنى الكمال، وإنما يُجزئ أن يكون دليلًا عَلَى اختلاف الأدلة ودرجاتها ورتبها في إفادة القطع والظن، ودرجات القطع ودرجات الظن.

وإذا كان ذلك بيِّنًا وهو أن القرائن في هذا الباب تُستعملُ متممة للدليل فهذا هو الجوهر المقصود، وإلا فثمة قرائن في باب الأدلة تكون مؤكدةً للدليل، فإذا صارت مؤكدةً

للدليل فهذه قرائن ماضية في الاعتبار عند العلماء، وتؤول في تمامها وفي نتيجتها إلى أنها مؤثرة في الترجيح وليست مؤسسة في باب الدليل.

وإنما القرائن التي جرى فيها خلافٌ ونفاها كثيرٌ من أهل العلم من الحنفية وكثير من المالكية، والكثير والأكثر من الشافعية هي هذا النوع من القرائن.

ومسألة القرائن الأصولية والقرائن التي تُقال في علم أصول الفقه، مبحثٌ متشعب ويقع فيه تداخلٌ كثير، ولكن هذا هو المحل المقصود بالنظر الأول في الأصول، وإذا تبين ذلك فإن هذه القرائن التي تكون متممة، أو تكون صلةً بين دليلٍ ودليل، هذه القرائن فإنها إما أن تكون متممةً لدليل، أو أن تكون صلةً بين الدليلين، فإذا كانت بين الدليلين فهي المُرجحة، وإذا كانت مُتممةً لدليل فهي قرائن الاستدلال.

وقرائن الاستدلال في جُملتها خلاف من جهة الاحتجاج بها، وأطلق كثيرٌ من أهل الأصول عَلَى بعض المذاهب أنهم لا يحتجون بها ولكن إذا سبرت ما يقوله علماء الأصول وجدت أن جميع المذاهب لا ينفكون عن الاحتجاج بما هو من هذه القرائن المُتممة؛ لأن الأدلة في الشريعة -وهذا من كمال الشريعة- تقع عَلَى وجهين:

- فإما أن يكون الدليل من النصوص الصريحة البيِّنة، فهذا لا يستدعي القرائن ولكن الأحكام تكون فيه بيِّنة، وهي الأدلة من الكتاب وبيِّن السُّنة المأثورة والمحفوظة عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، والبيِّنة في دلالتها كذلك.

- فإذا كان الدليل جهتيه بينًا، أي: في جهة الثبوت وفي جهة الدلالة فإن هذا الدليل في الجُملة لا يستدعي القرائن التي سُميت بالصلة، فإنها تكون في هذه الحال قرائن مؤكدة، وليست متممة، فإنها دائرةٌ بين هذين النوعين، فإذا دخلت عَلَى أصول الأدلة وبيِّن الأدلة

من جهة الثبوت والدلالة فإنها تكون معه مؤكدةً، ولا تكون معه مُتممةً، أي: متممةً لثبوت الدليل، وهذا مما لم يُبحث في الأصل، والعمل عند الفقهاء قاطبة جارٍ عَلَى الاعتبار بمثله، ولكنه مما لم يتوسعوا في القول فيه لأنه في باب التأكيد.

- النوع الثاني من الأدلة: أن تكون أدلةً ليست عَلَى هذه الدرجة إما في باب الثبوت كبعض الرواية، أو في باب الدلالة كاختلاف الدلالات في فهم الكتاب والحديث المأثور عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، فهذه الأدلة إذا تضافرت قوي الاعتبار والاستدلال عَلَى هذا الحُكم.

ولكن بعض الأدلة لا يكون عَلَى الاعتبار ولا يكون عَلَى المنافاة، هذا الباب تكون فيه الأدلة وهي كثيرة وعن هذا فرعوا الأدلة التي سُميت بالأدلة المتفرعة عن الكتاب والسُّنة أو ما سماه البعض بالأدلة المُختلف فيها، فهذه الألوان والأنواع من الأدلة:

- إما أن تقع في أعيان المسائل عَلَى الاعتبار.

- وإما أن تقع عَلَى المنافاة.

فما كان عَلَى الاعتبار فهو تعددٌ في الدليل، كأن تقول: إن هذه المسألة جاء فيها هذا الخبر من خبر الآحاد، وجاء فيها آثارٌ عن الصحابة، وجاء فيها استصحاب، وجاء فيها وهلم جرا.

فسيكون هذا من توارد الأدلة الثانية من النوع الثاني من توارد الأدلة، وهنا إذا جاء التوارد في هذا النوع من الأدلة ما كان عَلَى باب التأكيد كما كان في الباب الأول.

وإما أن تكون هذه الأدلة التي هي الأدلة المتفرعة عن الكتاب والسُّنة من جهة البيان أو إذا كان ذلك في باب المُشترك في باب الدلالات، ولو كان من دليل القرآن أو بيَّن السُّنة

المحفوظة، وإما أن يكون ليس واردًا عَلَى هذا المحل، أي: أنه لا أثر له في الحكم، فليس كل آيةٌ من القرآن كما يُعلمُ ضرورة تكون مؤثرةً في كل مسألةٍ بعينها.

فإذا كان الدليل عَلَى هذه الصفة، إما لجهة ثبوته وإما لجهة دلالته لا يكون واردًا، فإن هذا أيضًا لا لبس فيه، وإنما الذي بقي في هذه الدرجة هو النوع الثالث.

والنوع الثالث: هو الذي يُمكن أن يُسمى هنا بالقرائن، وهي إذا كانت المسألة عليها دليلٌ من هذه الأدلة المتفرعة، أو عليها دليلٌ معتبرٌ من دليل الكتاب ولكنه متنازعٌ في دلالته، وكذلك من بيَّن السُّنة فشاب الدليل أثرٌ إما في الثبوت وإما في الدلالة.

ثم صدقه أدلةٌ من رُتبته، ثم جاء بعد ذلك في التصديق والتتميم ما يكون صلةُ من دليل لا يستتم رابعًا مع هذه الأدلة، لا يستتم رابعًا أو تاليًا مع هذه الأدلة، وليس غريبًا عنها، فلا يصح أن تُسمي هذه الصلة بأنها دليلٌ رابعٌ عَلَى هذه المسألة، ولكنها ليست غريبةً عنها لم؟ لأنها صلةٌ من دليل، كوجهٍ من قياسٍ ضعيف لو انفرد لما كان دليلًا؛ ولهذا الأظهر أن هذه الصلة تكون شائعةً إما في باب الأدلة وإما في باب الدلالات، ولهذا هي واسعة.

وأول ما يقع عليه النظر في الاستنباط هو جمع الأدلة التي إذا قُدر آحادها يكون منفردًا فإنه يُعتبر بالحُكم، جمع الأدلة عَلَى المسألة التي إذا قُدر أن آحادها يكون منفردًا ثبت به الحُكم، وهذه الأدلة شائعة في الشريعة؛ وإنما يُقال: جمع الأدلة لأنه في عامة مسائل الشريعة لا تكون موقوفةٌ عَلَى دليلٍ واحد، وخاصةً في باب الأمر والنهي بخلاف باب الخبر، فإنه قد يأتي في باب الخبر.

كبعض الأخبار عن أخر الزمان أو نحو ذلك، أو بعض أخبار الفتن ما يكون خبرًا عَلَى دليلٍ أو روايةٍ واحدة عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، ولا يُعلمُ حكم هذا الخبر إلا من جهة هذا الدليل؛ لأنه لا يقبل -أعني باب الخبر- لا يقبل الاستنباط كما تعلم.

أما إذا جئت إلى باب الأمر والنهي وهو مدار النظر في أصول الفقه فإن هذا واسع، وعليه فإنه ما من مسألةٍ من مسائل فروع الشريعة إلا ويُمكن الاستدلال عليها بعددٍ من الأدلة.

وهذا هو الذي درَّج عليه الفقهاء -رحمهم الله- إذا استطالوا النظر في مسائل الفقه وتوسعوا في ذلك، وهذا منتظمٌ عندهم ومُطردٌ عندهم في الجُملة، واقتصارُ بعضهم عَلَى بعض الأدلة عَلَى بعض المسائل عَلَى باب الاختصار.

ولا شك أن هذه الأدلة التي ترد عَلَى هذه المسائل تكون درجات وليست درجةً واحدة، ثم يأتي في بعض المسائل ما يكون من باب الصلة، وهي هذه التي تُسمى بالقرائن، وهي منتزعةٌ تارة من باب الأدلة كبعض الأقيسة أو نحو ذلك، وتارةً منتزعة من باب الدلالات.

وهي بهذا المفهوم -أعني الدلالة أو الاستدلال بالقرائن- بهذه الطريقة مُستعملةٌ في جميع المذاهب، وإن كان من حيث الإطلاق لأحكامها فيها خلافٌ بين أهل الأصول؛ ولهذا المُصنف -رَحِمَهُ اللهُ- يقول: بأنه لا يجوز ذلك عند أكثر الأصحاب من المالكية وبعض المالكية يُخالف في هذه الكثرة في مذهبهم فهي مسألة خلافية.

ولكن لك أن تقول: إنه من جهة الجُملة فإنه في الجُملة الحنابلة أكثر من غيرهم استعمالًا لهذا النوع من الأدلة.

وكذلك في مذهب الإمام مالك ثم أقصر ذلك في مذهب الإمام الشافعي وفي طريقة الأحناف تنوعٌ في ذلك، وهنالك مسألةٌ تُذكر وتُسمى بدلالة الاقتران، وهي تشترك لفظًا كما ترى من جهة أصل الاشتقاق، وتشترك من جهةٍ أخرى من بعض المعاني.

وبعضهم يقول: إن دلالة الاقتران هي الدلالة اللفظية، فإذا قصروها عَلَى الدلالة اللفظية بان امتيازها عن هذه المادة الأولى، وهي ما يُسمى بالاستدلال بالقرائن.

ولكن بعضهم يجعل دلالة الاقتران مُطردة بين الأدلة، فإذا طردها بين الأدلة وهذه طريقة كثيرٍ من عُلماء المالكية وغيرهم، إذا طردوها بين الأدلة توسع النظر فيما يُسمى بدلالة الاقتران وصارت تشتركُ تارة مع الأولى في بعض محالها، ولكنهما مسألتان لهما امتيازهما من حيث الأصل في كلام أهل الأصول.

والمُصنف يقول: «**وقال أبو محمد بن نصر**»، ويعني به القاضي عبد الوهاب المالكي -رَحِمَهُ اللهُ-، ولكنه سماه باسمه في هذا السياق.

والنتيجة في هذه المسألة أن هذه القرائن لا يستغني عنها فقيه، ولكن البحث فيها يكون رفيعًا إذا كانت مُتممة، فأما إذا جاءت القرائن مؤكدة فإن شأنها أوسع، وأخص ما يُستعمل فيها هو في تتميم الإثبات أو في تتميم الدلالة، ولهذا تقع القرائن مُثبتة وهذا يُستعمل في تميم الإثبات، وتقع القرائن تارةً مُفسرة وهذه يُستعمل في تتميم الدلالة.

فإن القرائن إنما يُستدل بها لهذا التتميم، فهي إما أن ترد وتُستدعى لتتميم الإثبات، أو تُستدعى لتتميم الدلالة، فإذا وردت عَلَى هذا أو عَلَى هذا استُعملت.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «**باب**

[حكم استصحاب الحال]

قد ذكرنا أن أدلة الشرع ثلاثة أضرب: أصلٍ، ومعقول أصلٍ، واستصحاب حال.

وقد مر الكلام في الأصل ومعقول الأصل، والكلام ها هنا على استصحاب الحال، وهو على ضربين:

أحدهما: استصحاب حال العقل، وذلك إذا ادعى في المسألة أحد الخصمين حكمًا شرعيًا، وادعى الآخر البقاء على حكم العقل، وذلك مثل: أن يسأل المالكي عن وجوب الوتر، فيقول: الأصل براءة الذمة وطريق اشتغالها الشرع، فمن ادعى شرعا يوجب ذلك فعليه الدليل، وهذه طريقة صحيحة من الاستدلال.

والثاني: استصحاب حال الإجماع، وذلك مثل: استدلال داود».

<u>**الشرح:**</u>

قال المُصنف «**باب حكم استصحاب الحال**»، الاستصحاب يُذكر في باب الأدلة، والتعبير المتقدم عنه كانوا يقولون بهذا الوصف أو بهذه الإضافة: "استصحاب الحال".

وهذا الاصطلاح ظهر في المائة الرابعة واستعمله كبار علماء المذاهب من الأحناف والمالكية وغيرهم، واستعمله ابن القصار -رَحِمَهُ اللهُ- المالكي في كتبه، وعلماء المائة الرابعة درج عندهم هذا الاستعمال وصار مألوفًا معروفًا.

وإلا فإنه من حيث السلف الأول لم يكن هذا الاصطلاح في هذه الإضافة مُشتهرًا عندهم، ولكنه اشتهر بعد ذلك في المائة الرابعة وما بعدها، وهذا الاستصحاب المقول في

أصول الفقه بعضهم يقصره وبعضهم يوسعه، وأوسعهم توسعةً للكلام فيه من يقول: بأن الاستصحاب هو ما يقتضيه أمرٌ وجوديٌ أو عدمي في الدليل الشرعي أو الدليل العقلي.

وهذه طريقة بعض العلماء كالزركشي من الشافعية وغيرهم يجعلون الاستصحاب هو مُطرد في باب العقل أو في باب الشرع، أي: بأثرٍ من دليل العقل أو بأثرٍ من دليل الشرع وجوديًا كان أو عدميًا، فإذا كان عدميًا فهو استصحاب النفي، وإذا كان وجوديًا فهو استصحاب الإثبات، سواءً نشأ عن دليلٍ من العقل أو دليلٍ من الشرع.

وهذه الطريقة التي سلكها الزركشي وأمثاله أرادوا بذلك جمع الكلام في كل أنواع الاستصحاب، مع أن بعض هذه الأنواع عند الفقهاء مهجور لأنه من كلام النُظار عَلَى الطُرق الكلامية المحضة ويصلونه بمسائل من أصول مسائل علم الكلام، ككلام كثيرٍ من متقدمة المتكلمين في ذلك.

وإنما الاستصحاب الذي يتكلمُ عنه الفقهاء وكذلك فقهاء أهل الأصول إنما يُرادُ به الاستصحاب المبني عَلَى دليل الشرع، وإنما يُقال ذلك لأن البراءة الأصلية من جهة براءة الذمة، ومن جهة الإباحة، أي: براءة الذمة من التكليف في حق الله أو براءة الذمة من الحقوق في حقوق العباد، أو من جهة استصحاب أصل الإباحة فيما هو عَلَى أصل الإباحة.

كل ذلك مُعرفٌ عند السلف بحكم الشريعة وليس بحكم العقل، وإن كان العقلُ يُصدق ذلك ويعرفه، فإن العقل إذا صدَّقه وعرفه لم يكن هو الموجب له ضرورةً؛ لأن

العقل لا تطرد معرفته ولا يطرد تصديقهُ من جهة آحاد الناظرين باقتضائه، ولهذا إنما يُعتبر من أحكامه ما يكون كليًا.

وأما هذه المفصلات، فإن هذا مما قد يضطرب فيه نظر الناظرين من جهة دليل العقل؛ ولهذا لم يكن حاكمًا وإنما الحاكمُ هو الشريعة.

وسبق في المجالس التي سلفت أن الإباحة هي من أحكام الشريعة وليست من أحكامه، أي: من أحكام العقل.

المقصود في هذا: أن الاستصحاب هنا يكون بأثر دليل الشرع، ثم هو وجهان: إما إثباتٌ وإما نفيٌ:

- فإن كان إثباتًا فالمقصود به عند الجمهور من أهل الأصول: أن يدل الدليل من دليل الشريعة عَلَى حُكم فيقال: إن هذا الحكم لا يزال باقيًا معمولًا به، ولا يزال ساريًا من جهة أثره عَلَى المُكلف إلى أن يأتي ما يدل عَلَى النقل عنه.

ولهذا نبه أبو حامد -رَحِمَهُ اللهُ- إلى أن الاستصحاب ليس هو عدم الدليل، وإنما قال: "هو العملُ بدليلٍ قائم إلى أن يُعلم أنه لا يوجد دليلٌ قد رفعه"، ثم قيد كلامه -رَحِمَهُ اللهُ- لعلمه بأن العلم بالعدم يكاد أن ينغلق في أكثر المسائل من مسائل الفروع، فقال: "أو يغلبُ عَلَى الظن أن الدليل الناقل لم يقع"، فإذًا هو حكمٌ بدليل وليس حكمًا بمحض عدم الدليل.

ولهذا يتوهم أن الاستصحاب تارةً هو عدم الدليل والأمر ليس كذلك، وإنما هو العمل بما قضى به الدليل الأول، سواءً قُدر الدليل الأول كُليًا أو قُدر الدليل الأول جزئيًا.

ولهذا صار من الأدلة عَلَى الاستصحاب ما جاء في الصحيحين وغيرهما من حديث عباد بن تميم عن عمه، وحديث عبد الله بن زيد، وحديث أبي هُريرة: **«أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- لما سُئل عن الرجل يجد الشيء في الصلاة، قال: لا ينصرف حتى يسمع صوتًا أو يجد ريحًا»**، فهذا يجعلونه من دليل الاعتبار بالاستصحاب؛ لأن الطهارة الأولى ثبتت بحكم الشريعة فلا يُنتقل عن ذلك إلا بسببٍ أوجبت الشريعة الاعتبار به، والشريعة لم توجب الاعتبار بمثل هذا الشك، بل جعلته متروكًا ومطروحًا.

فعُلم بذلك أن الشريعة تُمضي هذا الاستصحاب، ولكنه استصحاب لدليلٍ قائمٍ من جهة أصله، هذا وجهٌ، وهو ما يُعرف باستصحاب الدليل الأول سواء كان كُليًا أو كان الدليل جزئيًا، إلى أن يثبت ما ينقل عن هذا الدليل، ثم هذا الدليل الناقل لهم فيه كلام، هل يلزم أن يكون بقوة الأول من جهة القطع والظن أو لا يلزم ذلك؟ إلى أخره هذه بحوثٌ فيها تفصيل.

لكن المقصود في هذا المجلس هو التصور الكلي أو الأصلي لهذه المسألة وقاعدتها.

هذا النوع من الاستصحاب وهو الاستصحاب للدليل الأول ولحكمه، هذا ويدخل في ذلك استصحاب العموم، ويدخل في ذلك استصحاب كُليات الأحكام، ويدخل في ذلك استصحاب الجزئيات، هو مطرد.

الجماهير يعملون به، وبعض العلماء لا يعمل به، وهذا هو المنسوب للأحناف، وفي نسبته للأحناف نظر والله أعلم؛ لأن قدرًا من هذا الاستصحاب الثابت لا يكاد أن يُخالف فيه أحد، وهو ما يتطابق فيه الثاني مع الأول، فما يتطابق فيه الثاني مع الأول هذا لا أحد يُنازع فيه، ولكن يُمكن أن يُقال: إن هذا مما لا يُسمى استصحابًا في محل الخلاف، أي: في

محل النزاع في المسألة الأصولية، وإلا هو من جهة التصور هو وجهٌ من الاستصحاب، لكن هذا مما لا يُختلف عليه.

أما إذا قُيد الاستصحاب بأنه الاستصحاب في موردٍ دخله الاحتمال، إذا قُيد الاستصحاب وهو استصحاب الإثبات أن الثاني دخل عليه وجهٌ من الاحتمال من جهة لحوقه بالأول، فهذا فيه تصور من جهة المُخالفة.

وهذا الذي ذهب أكثر الحنفية المتأخرين إلى عدم الاعتداد به، وهو أن يكون الثاني دخله احتمال من جهة عدم اتصاله بالأول، فهنا هل يصح الاستصحاب أو لا يصح الاستصحاب؟ ما قام مانع:

إذا قام مانع يمنع من لحوقه بالأول فهذا مما لا يُختلف في تركه، وأنه لا يكون الاستصحاب هنا حُجةً.

وأما إذا كان عَلَى الاتصال التام كوصف بعضهم لاستصحاب العموم في جميع أفراده فهذا استصحابٌ قائمٌ منتظم بحسب كلامهم في هذه الدرجات وما هو يُعمل بها.

فيتحصل أن الاستصحاب الذي دخله الخلاف بين أهل الأصول وصار للأحناف فيه كلامٌ معروف، هو: إذا كان الثاني تحرك إليه شيءٌ من الاحتمال لا يقوى عَلَى رفعه عن الأول؛ لأنه أحيانًا يُطلق الاستصحاب حُجة أو ليس بحُجة؟

قال الأحناف: بأنه حُجةٌ للنفي وليس حُجةٌ للإثبات، وقال الجمهور بأنه حُجةٌ فيهما، لكن قبل هذا لا بد من تحرير المذهب، وأهم من تحرير المذاهب هو تحرير المقصود بالمحل، والمقصود بهذا الاسم، فإن الاستصحاب إذا وقع عَلَى سبيل الاتصال المؤكد فهذا سواءً

سُمي استصحابًا أو لم يُسمى فهذا معمولٌ به عند الكافة من أهل العلم في باب الإثبات ولا يتركهُ أحد.

ومن هُنا يُرجح عَلَى استصحاب النفي؛ لأن بعض الناظرين في الأصول يقول: بأن استصحاب النفي أقوى لأنه أُجمع عليه عند المذاهب الأربعة، بخلاف استصحاب الإثبات فإنه محل خلاف، والأحناف لا يقولون بذلك.

وسيأتي أن الأحناف ليسوا عَلَى هذا الإطلاق الذي يُقال، وإنما هذا هو المشهور عند أكثر المتأخرين من الحنفية.

ولكن حتى عند متأخري الحنفية أو غيرهم هذا المُتصل عَلَى اللزوم هذا لا خلاف فيه سواءً سميته استصحابًا أم لم تُسمه، وكذلك ما عُلم فيه الانقطاع بين الثاني والأول فهذا لا أحد يُمضي الاستصحاب فيه، حتى أكثر الفقهاء إمضاءً للاستصحاب لا يُمضون الاستصحاب مع العلم بالانقطاع أو مع ظهور الانقطاع.

فبقي محلُ النظر في هذا الاستصحاب إنما هو إذا دخل عَلَى الثاني قدرٌ من الاحتمال لا يقطعهُ من جهة تفردِ -أعني هذا القدر- لا يقطعه عن الأول.

فهل يُستدعى له حكم الأول إذا لم يوجد له حكم؟ هذا هو محلُ النظر، ومن هنا قال من قال بأن الاستصحاب هو أخر الأدلة من جهة النظر التي ينظرها المجتهد؛ لأنه نظر في محلٍ له تعلقٌ بالثابت الأول ثبوتًا صحيحًا -أعني ثبوت الأول- ولكنه في الثاني شابه قدرٌ من الاحتمال.

فما لم يوجد إلا هو -أي هذا الاستصحاب- عُمل به لأن هذا الاحتمال لما لم يتبين صار الترجيحُ والغلبة عَلَى أن الحُكم لا يزالُ باقيًا لعدم وجود ما يُنافيه.

ومن هنا يقولون: بأن الاستصحاب هو أخر الأدلة في النظر، مع أن هذه الجُملة فيما يظهر ليست كذلك؛ لأن الاستصحاب هو مبتدأ الأدلة ومنتهاها، فإنه يُبتدأ به لمعرفة الأصل حتى يُعلم الصارف عنه؛ لأنه ليس كل ما أمكن أن يُسمى دليلًا يصح أن يكون صارفًا عن أصلٍ بحسب قوة الأصول ومقابلها من الأدلة.

ولهذا كلما قوي الأصل لا بد أن يكون للانتقال عنه قدرٌ يُلائمه من القوة ولا يكون ذلك بالطُرق أو ببعض أوجه الاستدلال التي تكون ضعيفةً، وإن كانت لو تجردت عن مُقابلة هذا الأصل لأمكن الاعتبار بمثلها، وإنما هي ضعيفة ضعفًا نسبيًا، ولكنها من جهة الأصل أدلة مُصححة.

مثلًا: لا يرفعُ حكم الأصل قياس شبه، لكن يرفعُ حكم الأصل استفاضةٌ عن الصحابة، هذه صورٌ تُبين المقصود بهذه المسألة.

مع أن قياس الشبه عند من يستعمله يجعله من حيث الأصل قياسًا صحيحًا، لكن فرقٌ أن يرد قياسُ الأصل عَلَى أصلٍ بيِّن ليرفعه أو ليُخصص منه، وبين أن يرد استفاضةٌ من عمل الصحابة عَلَى أصل فيدل هذا عَلَى الاستثناء، هذا فيما يتعلق بما يُسمى باستصحاب الإثبات.

وأما استصحاب النفي وهو البراءة الأصلية في تسمية بعضهم، أو يقولون: الاستصحاب العقلي مع أن الاستصحاب العقلي عند قدماء المتكلمين يقصدون به معنى أبعد من ذلك.

ويراد بالنفي هنا: أن المحل يبقى عَلَى نفي الحكم المختص الناقل له عن كُليه، فيقولون: الأصل براءة الذمة من الحقوق، الأصل براءة الذمة من التكليف، وعليه فيبقى المُكلف غير مُكلف إلى أن يأتي ما يدل عَلَى كونه مكلفًا بهذا الفعل.

هذا ما يُسمى باستصحاب النفي، والأحناف يقولون به من المتقدمين والمتأخرين، ولكنه عند التحقيق ليس أرجح مُطلقًا من استصحاب الإثبات بل تارةً يكون أرجح من بعض أوجه الاستصحاب في الإثبات، وتارةً بعض أوجه الاستصحاب في الإثبات تكون أرجح لأن هذه البراءة الأصلية أو لأن النفي الأول في كثيرٍ من أبوابه اختلاف، كالاختلاف في الأعيان ما هو أصلها، هل هو عَلَى الإباحة أو ليس عَلَى ذلك؟

ولهذا صار أكثر المالكية كما ذكره المُصنف، وكثيرٌ من الحنابلة، وبعض الشافعية وطائفة من الحنفية يقولون مثل ذلك.

وأما إذا أُريد رسم المذاهب على الإجمال في باب الاستصحاب، فإن الأحناف من جهة المتأخرين عامتهم يقولون: وهذا هو الذي شاع في كتب الحنفية في أنه يُستعملُ في باب النفي أو ما يُسمونه الدفع، ولا يستعمل في باب الإثبات.

ولكن المتقدمين من الأحناف وهذا قرره بعض علماء الحنفية وغيرهم قرروا بأن متقدمي الأحناف كانوا يستعملونه في باب الإثبات، وعلماء المالكية مختلفون في ذلك والمُصنف أشار إلى هذا الخلاف في مذهب الإمام مالك أو بين أصحاب الإمام مالك.

والحنابلة من أكثر المذاهب استعمالًا للاستصحاب، بل يكاد أن يكون الحنابلة هم أكثر المذاهب الأربعة استعمالًا للاستصحاب بوجيه وبخاصة استصحاب الإثبات، باعتبار أن الإثبات هنا بُني عَلَى الدليل الشرعي المُتبين.

ومن هنا يترجح من وجهٍ عَلَى استصحاب النفي، أما الشافعية ففي مذهبهم خلاف ونُسب للشافعي أنه لا يقول به.

لكن في كتاب الأم وفي الرسالة بعض الفروع التي رتبها الشافعي عَلَى الاستصحاب، فصار بعض الشافعية يقول: إن الشافعي يقول به ثم يذكرون هذه الفروع التي قالها الشافعي في رسالته أو في الأُم، ففي مذهب الشافعي خلافٌ مشهورٌ بين أصحابه.

وتوسع بعض العلماء من الشافعية وغيرهم فعدوا الاستصحاب سبعًا، أي: سبعًا من الصور، وبعض هذه الأوجه من الاستصحاب إما أنه استصحابٌ مُجمعٌ عليه، أو أنه استصحابٌ متروكٌ عند الكافة من أهل العلم، وأما جوهره فهو ما سبق الإشارة له.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: **«والثاني: استصحاب حال الإجماع، وذلك مثل: استدلال داود، على أن أم الولد يجوز بيعها، لأنا قد أجمعنا على جواز بيعها قبل الحمل، فمن ادعى المنع من ذلك بعد الحمل فعليه الدليل.**

وهذا غير صحيح من الاستدلال؛ لأن الإجماع لا يتناول موضع الخلاف وإنما يتناول موضع الاتفاق، وما كان حجة فلا يصح الاحتجاج به في الموضع الذي لا يوجد فيه كألفاظ صاحب الشرع إذا تناولت موضعًا خاصًا لم يجز الاحتجاج بها في الموضع الذي لا تتناوله».

الشرح:

هذا النوع الثاني من الاستصحاب وهو ما يُعرف باستصحاب الإجماع في مورد الخلاف، المُصنف يقول: «**والثاني: استصحاب حال الإجماع**»، والمقصود استصحاب الإجماع في مورد الخلاف.

طبعًا في مورد الخلاف الذي له وجهٌ من الاتصال به، وأما إذا كان الخلافُ عَلَى مسألةٍ أجنبيةٍ عن الأولى، فلا شك أن هذا مما لم يسترب فيه أحد من الفقهاء أنه لا يقع به استصحاب.

وإنما أرادوا بذلك إذا كانت المسألة الثانية لها وجهٌ من الشبه البيِّن من جهة التصور بالمسألة الأولى، فإذا اشتركتا في وجهٍ بالغٍ وظاهرٍ من التصور، فهل يشتركان في الحكم كما اشتركا بدرجةٍ ظاهرةٍ من التصور أو لا يشتركان؟ الأولى مُجمعٌ عليها، فهل يُجر حكم الإجماع إلى مورد الخلاف لظهور الشبه من جهة التصور لا من جهة العلل؛ لأنه إذا عاد إلى باب العلل عاد إلى دليل ماذا؟ إلى دليل القياس، لكن هذا ليس في باب التعليل؛ ولهذا يُجرون الاستصحاب عند من يستعمله هنا يجرونه عَلَى مسائل هي من التعبد المحض.

ومن هنا تعلم أن الجماهير يقولون بالقياس ولكنهم في هذا النوع من الاستصحاب وهو استصحاب الإجماع في مورد الخلاف، جماهيرهم وعامتهم لا يقولون به، وهو المشهور في المذاهب الثلاثة، وهو المُحقق أيضًا عند محقق الشافعية.

ولهذا دفعه أبو حامد -رَحِمَهُ اللهُ- وأبطله إبطالًا وجيهًا في كُتبه، وإن كان بعض الشافعية يقول: بأن الإمام الشافعي قد استعمله، فهذا مما اختلف فيه عَلَى الشافعي، ولكن الراجح أنه ليس بحُجة، وهو استصحاب الإجماع في مورد الخلاف وهذا هو الذي

عليه الجماهير من أهل الأصول، وإن كانوا في الفقه يتجوزون في التطبيق، فتجد أنه يدرج في بعض الفروع في مقام الانتصار للمذاهب.

ولعل من أظهر الدليل أو الحُجة في ترك استعماله في الاستدلال: أن المسألة المُختلف فيها قد أُجمع عَلَى أنها مسألةٌ خلافية، وردها إلى الأولى لا بد أن يكون بموجب وصفٍ جامع وعلةٌ جامعة، وأما الاشتراك في الصورة أو في التصور فإنه لا يوجب الاشتراك في الحُكم.

ولهذا مسائل، ولذلك مثلًا: أبطل بعض العلماء المسح عَلَى الجوربين إذا كانا مُشققين أو مُخرقين، وهذا له أسباب، لكن الشاهد الذي يُلائم مسألة استصحاب الإجماع في مورد الخلاف: أن بعضهم يستدل لذلك فيقول بأن فرض ما ظهر الغسل، وبأن فرض ما استتر هو المسح.

قالوا: فلما كان هذا صار ظاهرًا في محل الممسوح، فإنه يُعطى نفس الحكم الأول وهو وجوب الغسل، وعلى هذا لا يصح المسح، فهذا من باب استصحاب الإجماع في مورد الخلاف.

وللإمام ابن تيمية كلامٌ أيضًا في هذه المسألة وهي مسألة مشهورة لكن اختصارًا الجماهير لا يقولون بها؛ لأن حكم المختلف فيه ليس كحكم المُجمع عليه كما يقوله الشيخ أبو حامد -رَحِمَهُ اللهُ- وهو كذلك.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ-: «**فصل**

إذا ثبت ذلك فليس في العقل حظر ولا إباحة، وإنما ثبتت الإباحة أو التحريم بالشرع، والباري تعالى يحلل ما يشاء ويحرم ما يشاء، هذا قول جمهور أصحابنا».

الشرح:

هذه المسألة مسألةٌ أصوليةٌ من جهة ولكنها متصلة بالأصول الكلامية من جهة النظر، أو تُرد إلى بعض الأصول العقدية.

والذي عليه سلف هذه الأمة أن الإباحة والحظر هي من أحكام الشريعة، وأن العقل لا يُعطي حُكمًا بالإباحة أو التحريم، وأن جميع الأحكام التي عليها مدار التكليف مأخوذةٌ من الشريعة، وهي الأحكام الخمسة المعروفة عند الأصوليين بأحكام التكليف، وهي: الوجوب، والتحريم، والكراهة، والندب، والإباحة، فهذه الأحكام الخمسة كلها مأخوذةٌ من الشريعة.

وأكثر ما وقع فيه النزاع هو في باب المُباح، ثم في باب المحظور، في باب الحظر والإباحة، ولكن في باب الإباحة أكثر، ولكن حصل الخلاف أيضًا في باب الحظر، ولم يطرد أحدٌ من أهل القبلة أن الأحكام الخمسة تدور عَلَى حكم العقل، وإنما قالوا ذلك في المُباح وهو قولٌ معروفٌ لأوائل المتكلمين، وقالوا ذلك في مسائل من مسائل الحظر.

وإن كانوا إذا قالوا ذلك لا يمنعون ورود الشريعة بعد ذلك عَلَى الحكم، ولكن الذي عليه السلف الصالح -رحمهم الله- وهو المذهب الواجب عَلَى المُسلم: أن هذه الأحكام كلها هي أحكامٌ مأخوذةٌ من الشريعة نفسها.

وأخص ما يشتبه عَلَى أولئك المتكلمين في المسألة هي: مسألة الإباحة، ومسألة الإباحة صريحُ الكتاب قد قضى بها كما سبق ذكرُ ذلك في كلام الله سبحانه كقوله: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ﴾[التحريم:١]**، وهذا في عينٍ من الطعوم وهو شربه -عليه الصلاة والسلام- العسل عند زينب زوجه -عليه الصلاة والسلام-، فإنه ترك ذلك اتقاءً لبعض الأثر من بعض أزواجه وهي عَائِشَةَ -رَضِيَ اللهُ عَنْها- والحديث معروف في الصحيح وغيره، فنزل عليه قول الله -سبحانه وتعالى-: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ﴾**.

وهو -عليه الصلاة والسلام- لم يُحرم عَلَى معنى التحريم الشرعي، فقوله: **﴿لِمَ تُحَرِّمُ﴾** المقصود به المعنى اللغوي، **﴿مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ﴾**. المقصود به المعنى الشرعي.

أما الأول: **﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ﴾**. ما حرمه عَلَى معنى التحريم الشرعي، وإنما حرمه بمعنى امتنع منه، وهذا تحريمٌ في العربية وهو أصل معنى التحريم في لغة العرب، وإلا فإن رسول الله لا يُحرمُ شيئًا مما أحل الله له إلا أن يأمره الله بأن هذا حلال وأن هذا حرام؛ لأنه إنما يأتيه الوحي ولا ينطق -عليه الصلاة والسلام-، عن الهوى، كما قال الله -جل وعلا-: **﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ [النجم:٣]**.

فالمقصود: **﴿لِمَ تُحَرِّمُ﴾**. ليس هو التحريم عَلَى المعنى الشرعي، وإنما هو الامتناع والترك.

ومثله في الإباحة: **﴿وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ [النحل:١١٦]**، إلى غير ذلك، وكذلك حديث عياض بن حمارٍ المُجاشعي، وفيه أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: قال الله تعالى: **«كل مالٍ نحلته عبدًا حلال وإني خلقتُ**

عبادي حنفاء كلهم فأتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم».

فالأدلة من الكتاب والسُّنة وإجماع الصحابة عَلَى أن الإباحة حكمٌ شرعي، ثم بعض هذه الأصول يجب أن يُتقى أثرها، لأن بعضها يُفرع عَلَى مسائل من مسائل العقائد.

ولهذا بعض من يرد عَلَى هذه الطريقة قد يزيدُ في رده فيُبعد أثر حكم العقل إلى أن الشريعة يقع فيها الأمر والنهي مقطوعًا عن العلة والحكمة والسبب، فيُبعد أثر دليل العقل، ويُبعد مسألة التعليل في الشريعة، أو مسألة السبب أو الحكمة، وهذا متصلٌ بمسائل متقابلة عند أهل الكلام، ولهذا لهذه الطريقة قومٌ يقولون بها ولهذه الطريقة قومٌ يقولون بها، ولكن الذي عليه السلف هو الأول، وإنما يُنبه إلى الثاني؛ لأن بعض الزيادة في الرد عَلَى الطريقة الأولى يقع بها موافقةٌ لمذهبٍ آخر من مذاهب المتكلمين قابله من بعض الوجوه.

فإن بين الطُرق الكلامية في أكثر هذه المسائل يقعُ التقابل بينهم، وإن كانوا يشتركون في بعض هذه الأصول.

المتن:

قال -رحمه الله تعالى-: «**وقال أبو بكر الأبهري: الأشياء في الأصل على الحظر.**

وقال أبو الفرج المالكي: الأشياء في الأصل على الإباحة.

والدليل على ما نقوله».

الشرح:

هذه مسألة خلافية بين أصحاب مالك كما ذكر المُصنف أن الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر أو التوقف، وأبو الوليد ينسب إلى أكثر المالكية أنهم يقولون: إنها موقوفة عَلَى البحث عن دليل الشريعة هذا ينسبه لجمهور المالكية.

وفي كل حال في مذهب المالكية خلاف، وهذا الخلاف قد سرى في المذاهب الأربعة، أو في بقية المذاهب الأربعة.

المتن:

قال: «**والدليل عَلَى ما نقوله: أنه لو كان العقل يوجب إباحة شيء من هذه الأعيان أو حظره، لاستحال أن ينقله الشرع عما يقتضيه في العقل لاستحالة ورود الشرع بما ينافي العقل، كما يستحيل أن يرد بنفي أن الاثنين أكثر من الواحد**».

الشرح:

هذا التقرير من المُصنف -رَحِمَهُ اللهُ- في دفع بعض كلام تقريرٌ رفيع، ولكنه لا يكون شاملًا لجميع حق المسألة، ولكنه من هذا الوجه يُعتبر تقريرًا متصلًا حسنًا، وهو يُدفع به ما قاله بعض المعتزلة في هذه المسألة.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «**فصلٌ:**

من ادعى نفي حكمٍ وجب عليه الدليل كما يجب ذلك على من أثبته.

وقال داود: لا دليل على النافي.

والدليل على ذلك: قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة:١١١]».

الشرح:

الدليل وجوبه عَلَى المثبت هذا لا خلاف فيه أن المثبت لحكمٍ لا بد له من دليلٍ عليه، وإنما الخلاف في النافي، هل النافي يلزمهُ دليل أو لا يلزمه دليل؟ الجمهور يقولون: بأن النافي يلزمه الدليل، وهذا هو القول الراجح من جهة الأصول الشرعية ومن جهة دليل العقل أو من جهة الأدلة العقلية.

وإنما يُشار إلى الدليل الأدلة العقلية هنا؛ لأن بعض من انتصر لعدم الوجوب قال: إن هذا هو مقتضى دليل العقل؛ لأن النافي لا دليل عليه.

ويُذكرُ أن أبا الوفاء بن عقيل ناظرهُ بعض علماء المالكية في مسألة فقال له أبو الوفاء: ما دليل هذا؟ فقال له بعض المالكية أو أحد علماء المالكية: بأن هذا نفيٌ والنافي لا دليل عليه، فقال: وما الدليل عَلَى أن النافي لا دليل عليه؟ لأن قولك النافي لا دليل عليه جُملةٌ ثبوتية.

فالمقصود: أن هذه مسألة الجمهور عَلَى هذا في باب الشريعة من جهة الأحكام، وهذا يختلف عن الأحكام القضائية في تنزيل الأحكام من جهة القضاء، هنالك فرق مثل مسألة القرائن فرقٌ أمرها بين باب الأدلة وباب الأحكام القضائية.

إنما يُتكلم هنا عن المسائل من جهة ترتيب أصول أحكام فروع الشريعة، فيقال هنا بأن النافي كذلك عليه دليل، لما؟ لأنه إذا نفى فقد نفى حكمًا من الأحكام يقدر ثبوتهُ أو يمكن ثبوته، فلا بد أن يكون بنفيه إذا نفى الوجوب أو نفى غيره لا بد أن يكون ذلك عَلَى دليل، فإن قيل: هذا لا يتناهى، قيل: الدليل هنا يُمكن أن يكون دليلًا كليًا.

كقول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- للأعرابي لما سأله كما في الصحيحين وغيرهما لما ذكر له الصلوات الخمس، قال: **«هل عليَّ غيرهم؟ قال: لا، إلا أن تتطوع»**، فيكون هذا من الدليل الكُلي عَلَى أن ما عدا الصلوات الخمس، الأصل أنها ليست واجبة حتى يثبت دليل عَلَى وجوبها، فإذا قلت: إن الوتر ليس بواجب فإنك هنا استصحبت ذاك الدليل الذي قال فيه النبي: **«لا»** للأعرابي لما سأله عن فرض الصلاة.

فيكون من يقول بأن الوتر يكون واجبًا يكون هو الذي عليه الدليل، ولكن هل سلِم النافي من الدليل؟ لم يسلم النافي من الدليل؟ ولكنه استعمل دليلًا مُجملًا أو دليلًا كليًا يدخل فيه كل ما يُقدر مشروعيته، أو كل ما ثبتت مشروعيته، ولكنه لم يكن من الصلوات الخمس، فيكون هذا الأصل فيه، فمثل هذه الطريقة تكون مُستعملة عَلَى هذا الاعتبار.

وبعض أهل الأصول من الظاهرية وغيرهم يقولون بأن النافي لا دليل عليه، ولكن هذا لا يصح في الشريعة.

وفي باب القضاء تعلم القاعدة المتفق عليها في ذلك، وهي من قواعد الشريعة أيضًا: **«البيِّنة عَلَى المدعي واليمين علة من أنكر»**.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى-: «**فصلٌ:**

صفة المجتهد أن يكون عارفا بموضع الأدلة، ومواضعها من جهة العقل.

ويكون عارفًا بطريق الإيجاب وبطريق المواضعة في اللغة والشرع.

ويكون عالًما بأصول الديانات وأصول الفقه».

الشرح:

هذا وصف المجتهد، والاجتهاد رُتبة ثابتة في الشريعة باتفاق أهل العلم، وأصلها ودليلها في كتاب الله، فإن الله أمر عباده ببذل العلم، وببذل النظر في كتابه، وهذا جاء في مثل قول الله: ﴿**فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ**﴾**[التوبة:١٢٢]**، إلى غير ذلك.

وقد استدل الإمام الشافعي في رسالته بجملةٍ من الأدلة المُفصلة عَلَى ثبوت الاجتهاد في الشريعة كما سبق في شرح الرسالة.

ومنه ما جاء في السُّنة في حديث عمر بن العاص المتفق عَلَى صحته أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر**».

والصحابة مُجمعون عَلَى ذلك واستعملوه كما سلف في أمر أمير المؤمنين عُمر لما سار إلى الشام، وأمضى الاجتهاد بين المُهاجرين والأنصار، وأصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-، وله وقائع مُستفيضة عن الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- بحسب رُتب المسائل، فتارةً يجري ذلك بين آحادهم، وتارةً يكون ذلك بين جُملتهم، وهذا بحسب المسائل، فإن المسائل منها المسائل الخاصة ومنها المسائل العامة.

والمسائل العامة لا ينبغي لآحاد الناس أن يجتهد فيها بقول، وإنما أمرها يوكل إلى الاجتهاد الذي يُرتبه ولي أمر المُسلمين فيها، كالهيئات كهيئة كبار العلماء، وأمثالها، فإن هذه من الطُرق التي تُستعمل لمعرفة المسائل العامة، ومثل ما يأتي في المجامع العلمية وكذلك في ما يكون عَلَى هذا الاعتبار.

المقصود: ليس وصف ما يصح وما لا يصح، وإنما المقصود: أن المسائل العامة لها جلالها، ولا ينبغي للآحاد أن يقول فيها برأيٍ، ولا يكون هذا النظر منتظمًا عَلَى القواعد المرعية والمصالح الشرعية.

فإذًا هذا الاجتهاد متفقٌ عَلَى ثبوته في الشريعة، ومضى عليه السلف الأول، والعلماء منهم المُجتهد ومنهم دون ذلك؛ ولهذا أجمعوا أن أهل العلم منهم من يكون عَلَى هذه الرُتبة من الاجتهاد، ومنهم ما يكون دون ذلك، أي: الاجتهاد الواسع والعام.

والذي يظهر والله تعالى أعلم أنه ما من أحدٍ من الفقهاء الذين صاروا إلى هذه الُرتبة وانتصبوا عليها، أي: أنها رتبة الفقه والعلم إلا وعنده قدرٌ من الاجتهاد ولا بد، ولهذا تكلموا فيما يُعرف بالأصول بتجزأ الاجتهاد.

وكذلك إذا قيل بالمجتهد المُطلق وهو رُتبةٌ معروفة، فلا يُراد به عند أحد من السلف، بل ولا من الخلف المحققين أنه يكون قائلًا في جميع مسائل الشريعة بلا استثناء، فإن فقهاء الصحابة سكتوا عن بعض المسائل، وقد قال الله لعباده: **﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[الإسراء:٣٦]**.

وسكت الإمام أحمد في جملةٍ من المسائل، وقال فيها: لا أدري، وسكت الإمام مالك في جملةٍ من المسائل، فليس أحدٌ يقدر عَلَى أن يبت في جميع مسائل الشريعة وسائر الوقائع التي تتصرفُ فيها أحوال المُكلفين عَلَى التناهي التام، هذا لا يكون منصبًا لأحد ولم تأمر به الشريعة، ولم يأت في كتاب الله ما يدل عَلَى مشروعيته والأمر به.

بل الذي دل عليه الكتاب والسُّنة هو الاقتصاد في القول في دين الله -سبحانه وتعالى-، فإذًا يقع الاجتهاد ويقع تركه، ولكنه يغلب والأصل فيه الأهلية، كأهلية الخلفاء الراشدين وفقهاء الصحابة، ومن بعدهم من فقهاء التابعين، ثم الفقهاء الأربعة وهم: أبو حنيفة، ومالك، وأحمد، والشافعي فهؤلاء هم عَلَى منصب الاجتهاد الرفيع.

ثم سرى هذا الاجتهاد بعد ذلك في هذه الأمة، ولا ينقطع هذا الأمر من كل وجهٍ، وإن كانت بعض مقاماته أو بعض رُتبه تكاد أن تكون اتصلت بأسبابٍ علمية انقطعت في القرون المتأخرة.

لكن الإغلاق الكُلي لمادته، حتى في الترجيح بين أقوال الفقهاء وأقوال المذاهب، فهذا قدرٌ من مقام الاجتهاد أو هو رُتبةٌ من رُتبه، ولكنه هو ليس عَلَى الرُتبة الأولى التي كان عليها أوائل الفقهاء وأوائل السلف من أهل الاجتهاد؛ ولهذا تكلم من تكلم فيما يُعرفُ

بإغلاق باب الاجتهاد، وهذه مسألةٌ مُجملة، لا يصح فيها الإثبات ولا النفي عَلَى الإطلاق.

هذه الأوصاف التي ذكرت الأصوليون يذكرون في الجُملة في أواخر كلامهم في أصول الفقه المُجتهد وصفة المُجتهد إلى آخره، وفي الجُملة لا يتركون ذلك، الأوصاف التي وصف بها الشيخُ أبو الوليد -رَحِمَهُ اللهُ- الاجتهاد وصفة المجتهد هي من أجود الأوصاف الأصولية.

ولهذا جاءت عَلَى قدرٍ واسعٍ من الاستتمام؛ لأنه أشار إلى الأوصاف الأصلية لثبوت صفة الاجتهاد، من العلم بالأدلة من الكتاب والسُّنة، والعلم بلغة العرب وفقه ذلك، والعلم بموارد الخلاف وموارد النزاع إلى غير ذلك، فهذه الأوصاف التي ذكرها تكاد أن تكون من الأوصاف الجامعة.

ولكن يُنبه إلى أن الاجتهاد ليس هو محض من الاكتساب، وإنما لا بد أن يكون هنالك ملكةٌ طبعيةٌ من أصل خلق الله -سبحانه وتعالى- وما وهبه لعبده من جهة ملكة العلم التي ترعى هذا العلم الذي يكتسبه ويتخذه وينظره ويحفظه من علم الكتاب والسُّنة.

ولهذا بيَّن رَسُولُ اللهِّ -صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أن الناس أنواعًا في ذلك، كما جاء في حديث أبي موسى وغيره: **«مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيثٍ أصاب أرضًا»**.

فإن العقول أنواع؛ ولهذا يُشار إلى هذه المسألة وإن كان الأكثر من أهل الأصول لا يُشيرون إليها لاستحكام أمرها، وأشار إليها بعضهم، حتى إن أبا المعالي الجويني -رَحِمَهُ

اللهُ- قال: بأن المُجتهد من صفته أن يكون فقيه النفس، وليس الفقه الذي هو الاكتساب المحض.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «**صفة المجتهد أن يكون عارفًا بموضع الأدلة مواضعها من جهة العقل.**

ويكون عارفًا بطريق الإيجاب، وبطريق المواضعة في اللغة والشرع.

ويكون عالمًا بأصول الديانات وأصول الفقه، عالمًا بأحكام الخطاب من العموم، والأوامر، والنواهي، والمفسر، والمجمل، والنص، والنسخ، وحقيقة الإجماع.

عالمًا بأحكام الكتاب، والسنة، والآثار، والأخبار، وطرقها، والتمييز بين صحيحها وسقيمها.

عالمًا بأقوال الفقهاء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وبما أجمعوا عليه وما اختلفوا فيه.

عالمًا من النحو والعربية ما يفهم به معاني كلام العرب، ويكون مع ذلك مأمونًا في دينه، موثوقًا به في فضله، فإذا كملت، له هذه الخصال كان من أهل الاجتهاد، وجاز له أن يفتي، وجاز للعامي تقليده فيما يفتيه فيه».

الشرح:

هذه الصفات في الجملة جامعة، وهي استقراءٌ من المُصنف -رَحِمَهُ اللهُ-، وهذه هي رُتبة الاجتهاد العالية، وقد يقع الاجتهاد ببعض الأوصاف التي تقصرُ قصورًا نسبيًا عن بعض

ما ذكره، مثل ما يُسمونه المجتهد في المذهب، والمجتهد للمذهب، فإن الاجتهاد رُتبٌ ودرجات وليس درجةً واحدة، ولكن هذا في الجُملة أعلى، هذا الذي ذكره المُصنف في الجُملة هو أعلى.

وإذا وردت هذه الصفات التي سماها من المكتسبات عَلَى محلٍ ملائمٍ لها، عَلَى مدركٍ ملائمٍ لها، فإن الإنسان فيه جوهران ومدركان: العقل والنفس، فإذا وردت هذه المكتسبات عَلَى محلٍ مناسبٍ فإن ذلك يكون هو الفقه والاعتدال.

وأما إذا لم يكن كذلك لم يكن محض الاكتساب موجبًا لثبوت صفة الاجتهاد، إذا لم يكن كذلك فإن هذه الصفات ليست جمعًا وحسب، بل هي صفاتٌ بعضها يقوم عَلَى الجمع والمعرفة والإحصاء، وبعضها صفاتٌ يقوم عَلَى الفقه.

وهذا وصفٌ لا بد من معرفته في باب الاجتهاد في جميع درجاته حتى درجاته المتأخرة، وهو أن الاجتهاد كما هو جمعٌ وإحصاء من جهة صفته بمعرفة وحفظ السُنن والآثار وحفظ الكتاب المُبين قبل ذلك، والحفظ لأصول الإجماع وأصول الخلاف هذا كله يُجمع ويحفظ، لكنه لا يستقل به مقام الحفظ، بل لا بد أن يكون معه مقام الفقه للكتاب، والفقه للسُّنة، والفقه لطرائق أهل العلم ومناهجهم في الاستدلال، ومن ذلك هذا العلم الذي هو علم أصول الفقه.

<u>**المتن:**</u>

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «**باب**

[أحكام الترجيح].

الترجيح: في أخبار الآحاد يراد لقوة غلبة الظن بأحد الخبرين عند تعارضهما.

والدليل على صحة ذلك: إجماع السلف على تقديم بعض أخبار الرواة على أخبار سائرهم ممن يظن به الضبط والحفظ والاهتمام بالحادثة».

الشرح:

المُصنف يقول: **[باب أحكام الترجيح]**، وهو الختام لهذا الكتاب وهو القول في أحكام الترجيح، وذكر أنها أنواعًا كما سيأتي.

أحكام الترجيح المسائل عَلَى وجهين:

- إما مسائل يكون حكم الشريعة فيها بيِّنًا وهي المُجمع عليه، أو ما يكاد أن يكون مُجمعًا عليه فهذا لا يدخله باب الترجيح.

- **والنوع الثاني:** وهي المسائل التي تنازع فيها الفقهاء واختلف فيها الفقهاء، فهذه سائرةٌ عَلَى مقام الترجيح، والترجيحُ هو أصدق الألفاظ فيها، وهو أنها ترجيحٌ وليست صحيحًا وخطأً، ليست من باب الصحيح والخطأ وإنما من باب الراجح والمرجوح ولاسيما إذا شاع الخلاف واشتهر، أو صار من الخلاف المحفوظ المتقدم بحسب المسائل وما يطرأ من القول فيها، فإن بعض المسائل فرعها المتأخرون ولم ينطق بها المتقدمون من فقهاء الصحابة وأهل القرون الثلاثة.

فالمقصود: أن الترجيح هو وصفٌ لاحقٌ بهذا النوع من المسائل التي لم يستتم فيها الإجماع أو أنها اشتهر فيها الخلاف.

إذا كانت المسألة ليست من مسائل الإجماع أو شبهه فهي مسألة ترجيح في فروع الشريعة، وبعضهم يُقسم عَلَى الإطلاق فيقول مسائل الإجماع ومسائل الخلاف.

لكن في التحقيق أن تعلم أن مسائل الخلاف درجات، وبعض الخلاف يكون من الخلاف المحفوظ المشهور بين الصحابة أو بين الأئمة فهذا رُتبة أعلى، والترجيح فيه هو أكثر مقامات الترجيح اقتصادًا، وكلما علا الخلاف فينبغي أن يكون الترجيح أكثر اقتصادًا، بخلاف الأقوال التي عليها الجماهير فيكون الترجيح فيها أقوى.

وعلى هذا فالترجيح وصف يجب أن يكون مُراعى فيه درجة الخلاف، ولهذا لا يتأتى أن يُرجح بترجيحٍ يُغلق القول المُقابل ويكون القول المُقابل هو الذي عليه الأئمة الأربعة مثلًا، لاختيارٍ ذهب إليه ابن حزم أو نحو ذلك.

لهذا الترجيح إذا جاء عَلَى هذه الطريقة يُعلمُ فقهًا أنه ترجيحٌ متكلف، لكن لو وقع عكسُ ذلك وهو انتصار لمذهب السواد من الفقهاء، خلافًا لرأيٍ تفرد به بعض الآحاد من بعض المذاهب، فإن هذا الترجيح يكون لائقًا لأن الجماهير من السلف والخلف لا يتنظمون عَلَى الغفلة عن معرفة الأدلة الصحيحة.

وإن كان القول الذي يقول به الجماهير لا يكون بمجرد كونه قولًا لجمهور العلماء أنه حُجة، فإنك تعلم أن الحُجة إما في الكتاب والسُّنة أو في الإجماع، وأما قول الجمهور فليس بحُجة في ذاته.

ولكنه يجعل هذا القول عَلَى درجةٍ بيِّنة لا يُستعجلُ في تركه إلا ببين، وهذا يكاد أن يكون قليلًا إذا تحقق أن هذا هو قول الجمهور من المتقدمين، ولاسيما إذا اتفق عصرهم واختلف مصرهم، كأئمة تابعي التابعين مثلًا من طبقة مالك.

فإذا رأيت أئمة المدينة كمالك وأمثاله وأئمة العراق كالثوري وأمثاله وأئمة الشام كالأوزعي وأمثاله، وأئمة مصر كالليث بن سعد وأمثاله.

فهؤلاء هم كما قال ابن تيمية في بعض كلامه عن هؤلاء الأربعة، قال: مالكٌ والأوزاعي والثوري والليث، قال: هم أئمة الدُنيا في زمانهم، فهؤلاء قد اختلفت أمصارهم كما تعلم من جهة استقرارهم وفتواهم، فتنوع الأمصار يجعل أنهم علموا الرواية؛ لأنه إذا كان هؤلاء غلبوا عَلَى المدينة فقد يكون هذا من الرواية التي نقلها الصحابة، واشتهرت في العراق ولم تشتهر عند أهل المدينة أو في بلاد الشام ونحو ذلك.

فإذا كان السوادُ من السلف من أئمة الفقهاء كالأئمة الأربعة، أو كمن سبق ذكرهم من هؤلاء الكبار، كابن عُيينة، والثوري، والإمام مالك، وأمثال هؤلاء، واختلفت الأمصار ما بين الأمصار الحجازية إذ ذاك والأمصار الشامية والأمصار العراقية والأمصار المصرية التي عليها مدار العلم والنظر في الجُملة في عصر تابعي التابعين.

فإن هؤلاء إذا ساروا إلى رأيٍ في فروع الشريعة فيكاد أن يكون هذا الرأي هو الصحيح، لكن لا يُقطع بكونه حُجة، ولا يُقال: إنه حُجة لأن هذا مما لا يُعد من الإجماع، لكنه يُنبه إليه لئلا يتخطى الباحث والناظر أقوال الجماهير والكبار من أئمة الإسلام دون ترويضًا من ببعض الوجه من الفهم الذي عرض له أنه فهمٌ.

فإن قيل: أليس الاعتبار بدليل الكتاب والسُّنة؟

قيل: هذا لا يكفي فيه أن يُجاب بالإثبات في أن الاعتبار بدليل الكتاب والسُّنة وحسب، بل يُقال: إن العمل بدليل الكتاب والسُّنة فرضٌ وأصلٌ من أصول الإيمان ليس واجبًا فقهيًا يحتمل القول ويحتمل النظر والتفصيل.

العمل بدليل الكتاب والسُّنة فرضٌ من أصول الإيمان بل من أعظم أصول الإيمان، وأعظم أصول التوحيد، وأعظم أصول العلم، وهو واجبٌ عَلَى خاصة المُسلمين

وعامتهم، وواجبٌ عَلَى العامة، وواجبٌ عَلَى الناظرين، وواجبٌ عَلَى المُقلدين، وواجبٌ عَلَى أئمة الاجتهاد.

هذه مسألة مُحكمة في الشريعة، أنه يجب عَلَى كل مُسلم من خاصة المُسلمين، أو عامتهم أن يقتدي بكلام الله ورسوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، أن يأخذ بالكتاب والسُّنة، هذه مسألة لا تحتمل النظر بوجهٍ من الوجوه عن أن تكون مسألة مُحكمة، وأنها من أصول دين المُسلمين، وأصول الإيمان الواجب، وأصول الإخلاص لله -سبحانه وتعالى-.

لكن بعد ذلك ما هو الذي دلَّ عليه الكتاب والسُّنة؟ هذا هو السؤال، وإلا أن الواجب هو اتباع الكتاب والسُّنة هذا لا يُختلفُ فيه، والله -سبحانه وتعالى- -يعني لا يصح أن يُقال لذلك الفقهاء خالفوا الكتاب والسُّنة إذا كانوا سوادًا هذا يبعد ويندر الوقوع-؛ لأن الله -جل وعلا- في كتابه يقول: **﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾[القصص:٥٠]**، ولا يتواطأ السواد من المتقدمين.

أما في القرون المتأخرة بعد القرون الثلاثة الفاضلة فإن العلم شاع وانتشرت الأقوال وتفرعت وكثُر القول عند الفقهاء، ولهذا تجد في المذهب الواحد من الأقوال المتنوعة والمختلفة بين أصحابهم ما هو كثير.

ولكن توقير أقوال السلف الصالحين -رحمهم الله- في الجُملة، هذا التوقير لا بد أن يُعتنى به عنايةً خاصة لا تقطع مسألة التحقيق، وإلا فقد يظهر في بعض المسائل أن القول الذي قاله بعض السلف أرجح من القول الذي عليه جمهورهم، فهذا يقع في بعض المسائل، والإمام أحمد قال في بعض المسائل بخلاف القول الذي عليه الأكثر كبعض مسائل المناسك ونحو ذلك.

وكذلك الإمام مالك قال في بعض المسائل، لكن هذا لم يكن غالبًا أو شائعًا أو كثيرًا في طريقتهم، وهذا هو التحقيق من جهة حُسن الاتباع وحسن الاقتداء بهم.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: «**فصلٌ:**

إذا ثبت ذلك، فالترجيح يقع في الأخبار التي تتعارض، ولا يمكن الجمع بينها، ولا يعرف المتأخر منها فيحمل على أنه ناسخ في موضعين:

أحدهما: الإسناد.

والثاني: المتن».

الشرح:

الترجيح وهو بعد جمع الأدلة يكون الترجيح بين المتقابلات، أي: ما يقدر عند الُمجتهد متقابلًا فيُرجح بين الأدلة عند النظر فيها، وهذا الترجيح يقول الُمصنف: إنه إما أن يكون في باب الإسناد، أي: في باب الرواية هناك أوجه من الترجيح ذكر بعضها، واستتمام ذلك في علم الحديث، ثم يذكر بعد ذلك الترجيح بالمتن.

المتن:

قال: «**فأما الترجيح بالإسناد فعلى أوجه:**

- الأول: أن يكون أحد الخبرين مرويًا في قصة مشهورة متداولة عند أهل النقل، ويكون المعارض له عاريًا من ذلك، فيقدم الخبر المروي في قصة مشهورة لأن النفس إلى ثبوته أسكن، والظن في صحته أغلب».

الشرح:

يعني أن يكون أحد الخبرين أشهر من الآخر، هذا وجهٌ من أوجه الترجيح، ولكن كقاعدة: جميع أوجه الترجيح التي يذكرها المُصنف ويذكرها غيره إما في باب الإسناد، أو في باب المتن، وإما في باب الدلالات، أو في باب السياق، أو في غير ذلك، كل هذه الأوجه من أوجه الترجيح هي أوجه نسبية، ولا يُحتاج إلى كثرة قول في إثبات كونها نسبية؛ لأنها هي واردةٌ لمحلٍ نسبي، فلا يكون المحل نسبيًا ثم ما يردُ عليه لا يكون كذلك.

ومن هنا جميع أوجه الترجيح المقولة ليس منها وجهًا واحدًا لا يكون كذلك، ومعنى كونها نسبية -باختصار مراعاةً للوقت حتى يُتمكن إن شاء الله من ختم الكتاب قبل صلاة العشاء بإذن الله تعالى-.

معنى كونها نسبية، أي: أنها لا تطرد، فما من وجهٍ يُذكر من أوجه الترجيح إلا وهو وجهٌ يدخله التأخر في بعض الموارد، ليس من هذه الأوجه وجهًا يكون مُطردًا عَلَى كل تقدير.

المتن:

قال: **«والثاني: أن يكون راوي أحد الخبرين أضبط وأحفظ، وراوي الذي يعارضه دون ذلك، وإن كانا جميعًا يحتج بحديثهما، فيقدم خبر أحفظهما وأتقنهما، لأن النفس أسكن إلى روايته وأوثق بحفظه»**.

الشرح:

وهذا في الجُملة معروف عند أهل الحديث، وهو أنه إذا اختلف الثقات الذين الأصل قبول رواية الواحد منهم إذا انفرد، فإذا اختلف الثقات فهذا من أضيق المسائل عند أهل الحديث.

ويدخل في هذا القول في الإعلال بمثل هذه الطريقة، لكن من طُرق الترجيح في اختلاف الرواة الترجيح بالأحفظ والأتقن، لكن هل ذلك يطرد ولا بد؟ لا يلزم اطراده لأنه قد يُقابله الكثرة، وقد يجتمع مع الكثرة تارةً وقد توجد أوصافٌ أخرى تؤثر عند المُحدثين وهذا يتسلسل إلى علم العلل وهو أخص علوم الحديث ضيقًا وعنايةً عند متقدمي أهل الحديث، ولكنه من حيث الأصل هذا وصفٌ مُعتبر في الترجيح في الرواية.

المتن:

قال: **«والثالث: أن يكون رواة أحد الخبرين أكثر من رواة الخبر الآخر، فيُقدم الخبر الكثير الرواة؛ لأن السهو والغلط أبعد عن الجماعة وأقرب إلى الواحد»**.

الشرح:

الترجيح بالكثرة أيضًا هذا الجمهور يقولون به.

والكثرة: هنا عند المُحدثين إذا تواردت رواية الثقات فكثروا عَلَى وجهٍ وتفرد بعضهم بخلافه فهذا يكونُ ما يرويه الأكثر أضبط مما تفرد به الواحد مما قد يُسمى شاذًا أو مُعللًا، وهو تفرد بعض الثقات.

وأما الترجيح بكثرة الأسانيد مُطلقًا فهذا ليس وجهًا مُعتبرًا؛ لأن كثرة الأسانيد لا تعني كثرة الرواية المحفوظة، فإنه قد يكون بعض الأحاديث له كثرةٌ في الأسانيد فهذه الكثرة لا توجب هذا الوجه الذي أشار له المُصنف، وهو عَلَى كل حال وجهٌ مٌعتبر وإن كان لا يستقل، لا عند المُحدثين ولا عند الأصوليين.

المتن:

قال: **«والرابع: أن يقول راوي أحد الخبرين: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم-، والآخر يقول: كتب إلي رسول الله- صلى الله عليه وسلم- فيقدم خبر من سمع النبي -صلى الله عليه وسلم-، لأن السماع من العالم أقوى من الأخذ بكتابه الوارد»**.

الشرح:

هذا محلُ خلاف بين الأصوليين، ومنهم من يُقدم الكتابة عَلَى السماع قالوا: لأنه حتى إذا قال سمعتُ قد يهمُ فيما سمعه بخلاف ما يُكتب، فعلى كل حال هذا الوجه فيه تردد عند أهل الأصول.

المتن:

قال:

«والخامس: أن يكون أحد الخبرين متفقًا على رفعه إلى رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، والآخر مختلفًا فيه، فيقدم المتفق عليه، لأنه أبعد من الخطأ والسهو».

الشرح:

إذا كان هذا الدليل قد اختُلف في رفعه ووقفه والآخر المقتضي حكمًا يُقابلهُ لم يُختلف فيه من هذا الوجه فهذا قد يكون أرجح من الثاني الذي هو لم يُختلف فيه.

لكن هل هذا عَلَى الإطلاق؟ ليس كذلك؛ لأنه قد يكون الثاني الذي لم يُختلف في رفعه ووقفه إنما روي من وجهٍ ليس عَلَى رفيعه الثبوت، وإنما هو من حديث الصدوق أو نحو ذلك مما يصلح للاحتجاج أو بعض الثقات الذين هم دون درجة الحُفاظ المتقنين.

ثم يكون في درجة الحافظ، أو في حديث الحافظ المُتقن بعض الوهم لبعض من رواهُ ممن ليسوا عَلَى درجته، فأشار له بوجهٍ من رواية أنه أو إلى وجهٍ من الرواية جعله فيها موقوفًا عَلَى الصحابي، فهذا العارض من الوقف تارةً يكون مؤثرًا، وتارةً يكون مُهملًا.

لكن لو قُدرَ أن الراوي في المحلين عَلَى درجةٍ واحدة، والثاني اختُلف عليه في الرفع والوقف والأول لم يُختلف عليه، فإن الترجيح هنا بالذي لم يُختلف عليه يكون بينًا عند أهل الحديث، أما بإطلاقه فإنه لا يستقيم في كل ما يُقدر تصحيحه من الرواية.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ-: «**والسادس: أن يكون أحد الخبرين تختلف الرواية عن راويه، فيروى عنه إثبات الحكم ونفيه، وراوي الخبر الآخر لا تختلف الرواة عنه، وإنما يروى عنه أحد الأمرين، فتقدم رواية من لم يُختلف عليه؛ لأن ذلك دليلٌ على حفظ الرواة عنه وشدة اهتبالهم بحفظ ما رواه، فكان أولى**».

الشرح:

وهذا يندرج فيما سبق، وهو أن الذي لم يُختلف عليه في الجملة يكون أرعى لكن هذا الوصف لا يطرد، وهذه المسائل لها تفاصيل لا يسع الوقت لها.

المتن:

قال: «**والسابع: أن يكون راوي أحد الخبرين هو صاحب القصة والمتلبس بها، وراوي الخبر الآخر أجنبيًا، فيُقدم خبر صاحب القصة؛ لأنه أعلم بظاهرها وباطنها، وأشد اهتمامًا بحفظ حكمها**».

الشرح:

إذا كان أحدُ الخبرين يرويه صاحب القصة، أي: من وقعت له، كما في حديثٍ لعام مثلًا، أو بعض الأحاديث التي وقعت رواها بعض من وقعت له، ورواها غيره، فيكون الراوي للقصة التي وقعت له أتقن من غيره، هذا ما يقتضيه الأصل في اختلاف رواية الصحابة.

المتن:

قال: «**والثامن: إطباق أهل المدينة على العمل بموجب أحد الخبرين، فيكون أولى من خبر من يخالف عمل أهل المدينة؛ لأنها موضع الرسالة ومجتمع الصحابة، فلا يتصل العمل فيها إلا بأصح الروايات**».

الشرح:

إذا أطبق أهل المدينة عَلَى العمل بأحد الخبرين فهذا من المُرجحات الرفيعة، وهذا هو من صريح مذهب الإمام مالك، وهو ظاهر مذهب الإمام أحمد، ويستعمله أبو حنيفة؛ لأنه يعتبر بأصول السلف في الفقه، وأخف الأئمة تجردًا عنه هو الإمام الشافعي -رَحِمَهُ اللهُ- في مذهبه الجديد، بخلاف مذهبه القديم فإنه يقرُب من طريقة الإمام أبي حنيفة.

والمقصود أن إطباق أهل المدينة من المتقدمين قبل مقتل عُثمان -رضي الله تعالى عنه- إطباقهم عَلَى العمل برواية يجعل هذه الرواية هي الأقوى، بل قال الإمام أحمد: "إذا رووا الحديث وعملوا به فهذا هو الغاية عندي"، فهذا وجهٌ من أوصاف الترجيح البالغة التأثير.

المتن:

قال: **«والتاسع: أن يكون أحد الراويين أشد تقصيًا للحديث، وأحسن نسقا له من الآخر، فيقدم حديثه عليه، لأن ذلك يدل على شدة اهتباله بحكمه وبحفظ جميع أمره»**

الشرح:

هذا يُشبه الترجيح بصاحب القصة، إذا كان أحد الرويين من الصحابة أشدُ تفصيلًا للحديث، وقد يقع ذلك في الطبقات طبقات الإسناد بعد عصر الصحابة من جهة تتبع هذا الحكم، من من يرويه من الصحابة أو من من بعدهم من رجال الإسناد.

المتن:

قال: **«والعاشر: أن يكون أحد الإسنادين سالمًا من الاضطراب والآخر مضطربًا، فيكون السالم أولى؛ لأن ذلك يدل على اتفاق رواته وحفظ جملته»**.

الشرح:

الاضطراب اسمٌ تكلم به المتقدمون من المُحدثين كابن المديني وأمثاله، وصار له اصطلاح عند المتأخرين من أهل الحديث، كطبقة ابن الصلاح ومن بعده، أو من قبله كالخطيب البغدادي، وهو في الجُملة يُرادُ به اختلافٌ في الرواية، ولكن الاختلاف ليس اختلاف من جهة تقابل الصحيح والضعيف.

ولكنه اختلاف، أي: اضطراب رواية من يُصحح حديثه لولا هذا الاختلاف وهذا الاطراد، فإذا كثُر في رواية سُمي اضطرابًا، وبعضهم يقول: الاضطراب يقع في الإسناد ويقع في المتن، والتحقيق أن اضطراب المتن يكون فرعًا عن اضطراب الإسناد، أن اضطراب المتون هو فرعٌ عن اضطراب الأساليب.

المقصود: أنه يُختلف في حديث عَلَى هذه الدرجة فلا يظهر فيه الشذوذ، أي: في الأوجه المُبينة للشذوذ بعض الرواة كالتفرد عن الأكثر أو نحو مُخالفة الأكثر أو حتى التفرد عن الأكثر، هذه أوجه تُبين الشذوذ وما يُصطلح عليه في مثل هذا الاسم أو العلة بمثله.

أما الاضطراب فإنه يكثر فيه التنازع، والحديث إذا كثر الاضطراب فيه صار هذا من أوجه إعلاله.

المتن:

قال: **«والحادي عشر: أن يكون أحد الحديثين يوافق ظاهر الكتاب والآخر يخالفه فيكون الموافق لظاهر الكتاب أولى»**.

الشرح:

أن يكون ظاهرُ الكتاب عَلَى أحد الحديثين أكثر منه عَلَى الآخر، فهذا مما يُرجح به كما قال عُمر -رضي الله عنه-: "لا ندع كتاب ربنا وسُّنة نبينا لقول امرأة"، هذا من جهة الأصل.

وأما من جهة تلك الواقعة المُعينة، فالراجحُ فيها فيما ذهب له الجمهور من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، بخلاف ما رآه عُمر -رَضْيَ اللهُ عَنْهُ- وهو العمل بحديث فاطمة بنت قيس، وهو الذي ذهب له الإمام أحمد وقال: أنه يحتج بحديث فاطمة بنت قيس وإن خالفه عُمر؛ لأن عُمر لما قال: "لا ندعُ كتاب ربنا وسُّنة نبينا لم يقصد بذلك أن عنده سُّنة صريحة تُقابل ما روت فاطمة بنت قيسٍ عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وإنما أراد اجتهادًا فهمه -رَضْيَ اللهُ عَنْهُ- عن من السُّنة.

المتن:

قال: «**باب**

[ترجيحات المتون]».

الشرح:

الترجيح بالإسناد أصله من علم الرواية، وهو واسع ولا يحصره جمعٌ بصور، وهو يتصل كثيرًا بباب العلل عند المُحدثين؛ لأنك إذا قلت: الترجيح فأنت لا تتكلم عما يُعلم تركه كالحديث الضعيف أو البيِّن الانقطاع أو البيِّن الشذوذ أو نحو ذلك من الأوصاف التي انضبط عند أهل الحديث من المتقدمين والمتأخرين أنها تردُ الرواية أو تجعلها ضعيفةً غير مقبولة، هذا ليس محل النظر، محل النظر هو الترجيح كاختلاف الثقات، وكاختلاف الوصل والإرسال، وكاختلاف الأئمة في الوقف والرفع، أي: المُحدثين.

هذه الاختلافات هي عَلَى وجهين في الجُملة، بعضها يكون بينًا أن المحفوظ فيها هو أحدها، إما للكثرة أو لغير ذلك، هذه لها أسباب واسعة، ولا تتمحض بالكثرة دائمًا، وإما أن لا تكون كذلك فهذا الذي لا يكون كذلك هو الذي يُصار فيه إلى الترجيح، ولذلك صار عند أهل الحديث إذا رجحوا يجعلون ما قابل الترجيح وهو المرجوح يجعلونه معلولًا، ولهذا هذه المعلولات درجات، بعضها مجزومٌ بتركه، وبعضها إنما قيل: بالترجيح.

المتن:

قال: «**باب [ترجيحات المتون].**

قد مضى الكلام في الترجيح من جهة الإسناد، والكلام ها هنا في الترجيح من جهة المتن، وذلك على أوجه:

أحدها: أن يسلم أحد المتنين من الاضطراب والاختلاف، ويكون متن الحديث الثاني المعارض له مضطربًا مختلفًا فيه، فيكون السالم من الاضطراب أولى؛ لأن ذلك دليل الحفظ والإتقان».

الشرح:

إذا تقابل متنان في دلالتهما ولكن أحد المتنين دخله اضطرابٌ في نقل الرواة له، فيكون السالم من الاضطراب في ألفاظه ومعناه أولى مما عرض له الاضطراب هذا هو المقصود بهذا الوجه من ترجيح المتون.

المتن:

قال: «**والثاني: أن يكون ما تضمنه أحد الخبرين من الحكم منطوقا به، والآخر محتملا فيُقدم ما يُنطق بحكمه؛ لأن الغرض فيه أبيَّن والمقصود فيه أجلى**».

الشرح:

وهذا يُمكن أن يُسمى بتقديم المنطوق عَلَى المفهوم، لكن هذا كله سواءً في باب الإسناد أو في باب المتن يحتاج إلى تحقيق؛ لأنه قد يسبق الذهن أو النظر إلى أن هذا من باب المنطوق وهذا من باب المفهوم، فيُقال: يُرجح المنطوق عَلَى المفهوم ولا يكون كذلك.

مثلًا في التطبيق، كقول من يقول: بأن النجاسة إذا وقعت في ماءٍ يسير ولم يظهر تغيره أو يُعبر بعضهم "ولم يتغير" فإنه يبقى طهورًا أو عَلَى الطهارة، قالوا: لحديث أبي سعيدٍ الخُدري في السُّنن وغيرها، أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قال: **«إن الماء طهورٌ لا يُنجسه شيء»**، قالوا: وأما حديث ابن عُمر حديث القُلتين فلأنه حديث يُرجح عليه الأول بأنه طُلب فيه سند، فيُعادل مسألة الاضطراب، هذه مسألة.

لكن في مسألة المنطوق والمفهوم يقولون: إن دلالة حديث القُلتين الذي هو حديث عبد الله بن عُمر دلالة مفهوم، **«إذا بلغ الماء قُلتين لم يحمل الخبث»**، مفهومه أنه إن كان دونهما حمل فيقولون: إن حديث أبي سعيد منطوق وهذا مفهوم، والمنطوق يُقدم عَلَى المفهوم فيُرجح كنتيجة أنه لا ينجس إلا إذا ظهر تغيره، وهذا فيما يظهر ليس كذلك، والجمهور عَلَى خلافه، وليس هذا من باب التقابل بين المنطوق والمفهوم؛ ولهذا المذهب الراجح وهو مذهب الإمام أحمد وأحد القولين عند مالك وعليه الجمهور من السلف أن الماء إذا كان يسيرًا ووقعت فيه نجاسة؛ حُكم بنجاسته مُطلقًا، ولم يُنظر في مسألة ظهور التغير من عدمه وإنما يُنظر ذلك في الكثير خاصة.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ-: **«والثالث: أن يكون أحد الخبرين مستقلًا بنفسه والآخر غير مستقلٍ بنفسه، فيكون المستقل بنفسه متعينًا أولى، لأن المستقل بنفسه يُتيقن المراد به، وغير المستقل بنفسه لا يُتيقن المراد به إلا بعد نظرٍ واستدلال»**.

الشرح:

لأن هذا الذي استقل بنفسه يكون أحرى بالاختصاص بالحُكم بخلاف ما شاركه غيره.

المتن:

قال: «**والرابع: أن يستعمل الخبران في موضع الخلاف، فيكون أولى من استعمال أحدهما وإطراح الآخر؛ لأن في ذلك إطراح أحد الدليلين، واستعمالهما أولى من إطراح أحدهما**».

الشرح:

وهو الجمع بين الدليلين وهذه طريقة يجعلها الأغلب منفكة عن طريقة الترجيح وهو ما يُسمى بطريق الجمع، وإن كان فيه ترتيب كثيرٍ من أهل الفقه والأصول لهذه القواعد، بعضها فيه توسع، ومن ذلك قول من يقول وهو كثيرٌ في كلام المتأخرين يقولون: بأن الجمع أولى من الترجيح، وهذا ليس عَلَى إطلاقه.

بل كثيرٌ من الترجيح أولى من كثيرٍ من الجمع لما؟ لأن كثيرًا من الجمع يكون تكلفًا، وإذا جُمع بين دليلٍ ودليل والأول هو القاضي بالحكم لكن أُقُحم عليه الثاني، وإذا قيل: أُقحم عليه الثاني كإقحام حديثٍ ظاهر الضعف عند المتقدمين عَلَى حديثٍ صحيح عارضه في دلالته، فيقال: لأنه استقام له سندٌ بوجه لأن لو استقام له سندٌ بوجه وتقويه بوجهٍ من الرواية مع أنه عند المتقدمين من أهل الحديث أو عَلَى قواعدهم يكون معلولًا أو مُعللًا، فإقحامه عَلَى هذا الصحيح لا بد أن يؤثر عَلَى حكمه أليس كذلك؟ فإنه إما أن

ينقله من الوجوب إلى الندب، أو من الإطلاق إلى التقييد، أو من العموم إلى التخصيص، أو إلى غير ذلك.

وعلى هذا ليس كل جمعٍ يكون أولى من الترجيح، هذا فيه وهم، الجمع أولى من الترجيح إذا كان الجمع عَلَى حفظ القواعد الصحيحة في باب الإسناد وفي باب المتن، أما التوسع في إثبات كثيرٍ من الروايات المعلولة عند المتقدمين ثم رد هذه الروايات إلى الأصول الصحيحة من دليل الكتاب والسُّنة المحفوظة، ثم يُقال بأنه لا بد أن يُجمع بين هذا الحديث والآية، مع أن هذا الحديث إنما هو رواية معلولة عند التحقيق.

ثم إذا رُد إلى الجمع أصاب دلالة هذه الآية إما بتقييدٍ أو إطلاقٍ، أو تخصيصٍ أو غير ذلك من المؤثرات عَلَى الأحكام، فهذا يؤثر عَلَى تطبيق الحكم، ولهذا فيما يظهر هذا من ما ينبغي العناية به إلى أن الترجيح هو المُتعين تارةً في بعض المسائل، وتارةً يكون هو الراجح، وتارةً يكون الجمع لكنه ليس عَلَى القاعدة التي قالها كثيرٌ من المتأخرين بأن الجمع يُقدم عَلَى الترجيح.

هذا فيه زيادة في باب الإسناد تارة وفي باب المتون تارةً أخرى، أي: في باب المتون والمعاني.

المتن:

قال: **«والخامس: أن يكون أحد العمومين متنازعا في تخصيصه، والآخر متفقًا على تخصيصه، فيكون التعلق بعمومٍ لم يجمع على تخصيصه أولى»**.

الشرح:

أن العام المحفوظ يُقدم عَلَى العام المخصوص، وهذه أيضًا من المُرجحات النسبية من جهة، ومن جهةٍ أخرى لا بد من التحقق في مسألة الحفظ والتخصيص، فتارةٌ يُقال: إن هذا عام مخصوص وهذا عام محفوظ، ولا يكون عند التحقيق كذلك.

المتن:

قال: «**والسادس: أن يكون أحد الخبرين يقُصد به بيان الحكم والآخر لا يقصد به بيان الحكم، فيكون ما قصد به بيان الحكم أولى، لأنه أبعد من الاحتمال**».

الشرح:

القصدُ هنا أراد به المُصنف القصد الخاص، كجواب السؤال، وإلا فإن كلا الدليلين هي عَلَى قصد إبانة الحكم، لكن أراد بالقصد وجودًا ونفيًا هنا القصد الخاص كجواب السؤال.

المتن:

قال: «**والسابع: أن يكون أحد الخبرين مؤثرًا في الحكم والآخر غير مؤثر فيه، فيكون المؤثر أولى**».

الشرح:

يعني ما يُلاقي علة الحكم فإنه أولى مما لا يكون كذلك.

المتن:

قال: «**والثامن: أن يكون أحدهما ورد على سببٍ، والآخر ورد على غير سبب فيقدم ما ورد على غير سببٍ على الوارد على سبب لأن معارضة الخبر الآخر له تدل على أنه مقصور على سببه**».

الشرح:

يعني ما ورد عَلَى سبب يحتمل التخصيص بالسبب، ومن هنا قالوا: بأن ما انفك عن السبب يكون أرجح، هذا تارةً وتارةً يكون ما ورد عَلَى سبب أفصح دلالةً مما لم يرد عَلَى سبب، فهذا من الترجيح النسبي كغيره من المُرجحات.

المتن:

قال: «**والتاسع: أن يكون أحد الخبرين قد قُضي به على الآخر في موضع من المواضع، فيكون أولى منه في سائر المواضع**».

الشرح:

وهذا يُشبه مسألة التخصيص.

المتن:

قال: «**والعاشر: أن يكون أحد المعنيين واردًا بألفاظٍ متغايرةٍ وعباراتٍ مختلفة، فيكون أولى مما روي من أخبار الآحاد بلفظٍ واحد، لأنه أبعد من الغلط والسهو والتحريف**».

الشرح

أي أن ما ورد مستفاض، وقابله ما ليس كذلك استفاضةً، فإن الأول يكون أكثر ولاسيما إذا استفاض بألفاظٍ متعددة؛ لأنها تبتعد بتنوع ألفاظها عن التأويل هذا من باب المتن، وفي باب الإسناد له وجهٌ يناسبه كذلك، لكن المُصنف يتكلم عن باب المتن.

المتن:

قال: «**والحادي عشر: أن يكون أحد الخبرين ينفي النقص عن أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، والآخر يضيفه إليهم، فيكون النافي أولى، لأنه أشبه بفضلهم ودينهم وما وصفهم الله تعالى به وأثنى عليهم**».

الشرح:

أن يكون أحد الخبرين أحفظ لمقام الصحابة، كبعض الروايات التي فيها بيان فضل الصحابة، أو فيها حفظ الصحابة لأصول الشريعة، أو اجتماعهم عَلَى ذلك، وأما إذا اشتبهت الرواية بين الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- فإن الأولى تُقدم عليها.

(٣٦)

فينعقد هذا المجلس في الثالث من الشهر الخامس من السنة أربعة وأربعين وأربعمائةٍ وألف من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها رسول الله الصلاة والسلام، في المسجد النبوي الشريف مسجد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-، في ختم شرح كتاب الإشارة للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي المالكي -رحمه الله-في أصول الفقه وهذا هو المجلس السادس والثلاثون من مجالس العبارة في إملاء شرح الإشارة ويكون تمامًا لمجالس الشرح بإذن الله وتوفيقه نسأل الله -جل وعلا- بأسمائه وصفاته أن يجعله علمًا خالصًا لوجهه، وأن يجعله علمًا ينتفع به أن يجعله علمًا يوصل إلى رضوانه وجنته لنا وللسامعين وللمسلمين.

المتن:

قال المصنف -رَحِمَهُ اللهُ- في كتاب [الإشارة في معرفة الأصول]: باب

[ترجيح المعاني]

«قد مضى الكلام في ترجيح الأخبار، والكلام ها هنا في ترجيح العلل، وذلك أنه قد يتعارض قياسان في حكم حادثة، و يتردد الفرع بين أصلين يصح حمله على أحدهما بعلة مستنبطة منه، ويصح حمله على الثاني بعلة مستنبطة منه، فيحتاج الناظر إلى ترجيح إحدى العلتين على الأخرى، وذلك على أحد عشر ضربا: ».

الشرح:

هذا الباب عقده المصنف وسماه باب [ترجيح المعاني] ثم قصره في تسميته على ما يتعلق بالعلل، وهي بجمهورها العلل القياسية المقولة عند الأصوليين في باب القياس.

وهذا التقسيم لباب الترجيح أو لموضوع الترجيح عند المصنف لما جعل منه ما يتعلق بالإسناد، ومنه ما يتعلق بالمتون، ومنه ما يتعلق بالمعاني، هذا تقسيم رفيع وفيه الجملة حصر إذا ما وسع القول إذا ما وسع القول في الضرب الثالث أو النوع الثالث منها، وهو ما يتعلق بالترجيح في المعاني.

فإذًا الترجيح إما أن يعود إلى وجه في باب الرواية والإسناد؛ وذلك في باب رواية الحديث عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ- أو الآثار المروية عن الصحابة وهذا فيه أوجه ذكر المصنف بعضًا من قدرها، وإن كان جملتها وسعتها هو في علم الحديث كما هو معلوم، ولكن الإعتبار بالترجيح في باب الإسناد أو في باب الرواية بعامة هذا وجه سائر ومعروف ويدخله إختلاف وتقديم وتأخير كثير.

النوع الثاني هو ما يتعلق بالمتون من جهة الدلالات الأصلية للمتون، والمصنف كذلك فيما سبق ذكر فيه جملة من الأوجه التي تعتبر في ترجيح المتون، وكل ما ذكره المصنف؛ فهو من أوجه الترجيح التي هي دائرة على النسبية وعلى الوجه الإضافي، فإن جميع أوجه الترجيح المعتبرة هي من الباب الإضافي وليست من باب الذاتي، فإن الذاتي لا يتخلف حكمه؛ بخلاف الإضافي فإنه قد يقع حكمه وقد لا يقع.

ولكنها من حيث الأصل هي أوجه شاهدة، لكنها قد تتأخر عن الإطراد لأسباب تقتضي ذلك، ثم الضرب الثالث: وهو ما سماه هنا بترجيح المعاني ولكنه أداره في الجملة

على باب العلل القياسية، وإلا لو تُتبع ذلك لصار هذا أوسع في باب الترجيح، بمعنى: لو ألحق به ما يتعلق بالمصلحة المرسلة وأثر المصلحة المرسلة في باب الترجيح أو ما يتعلق بالإستصحاب أو فيما يتعلق بالإستحسان ...إلى أخره.

هذا الترجيح قد يقال: إنه قول في أصل الأدلة، باعتباره من القول في المصلحة المرسلة، أو أن القول في الإستصحاب، قد سبق القول في الإستصحاب مثلًا في أصل باب الأدلة، فيقال: إنه ما واحد من هذه الأدلة الفرعية إلا تارة يقع أصلًا وتارة يقع ترجيحًا.

الأدلة المتفرعة عن دليل الكتاب والسنة تارة تقع أصلًا، وتارة تقع في سياق الترجيح، فقد يكون الإستصحاب في مقام هو الدليل وقد يكون مرجحًا، كذلك الإستحسان تارة أن يكون دليلًا وتارة يكون مرجحًا، وأقول: مثل ذلك في أوجه القياس، وكذلك في باب الدلالات.

ولكن المصنف أجراه في الأغلب في ما يتعلق بالمعاني على ما ترى في باب العلل القياسية، وإلا فإن ترجيح المعاني لا ينحصر بالعلل القياسية ترجيح المعاني لا ينحصر بالعلل القياسية، والمهم أو المقصود في الترتيب عنده هو أن الترجيح يعتبر بهذه الأصول الثلاثة:

- إما بمقتضٍ من جهة الإسناد والرواية.
- أو بمقتضٍ من جهة المتون في دلالاتها الأصيلة.
- أو بمقتضٍ من الأدلة الإستقرائية التي تفرعت عن دليل الكتاب والسنة.

وأجل هذه الادلة هو دليل القياس، وما يتعلق به من جوهر وهي مسألة العلة التي هي المحرك المؤثر في دليل القياس ودرجاته وإعتباره وعدم إعتباره.

المتن:

قال:

«وذلك على أحد عشر ضربًا:

أحدها: أن تكون إحدى العلتين منصوصًا عليها، والأخرى غير منصوص عليها، فتقدم المنصوص عليها؛ لأن نص صاحب الشرع عليها دليل على صحتها».

الشرح:

إذا تقابل قياسان في إقتضاء حكم قضى أحدهما بحكم والآخر بمقابل له والمسألة مبناها على هذين القياسين، ثم ترى أن القياس الأول هو قياس علة منصوصة والقياس الثاني هو قياس علةٍ مستنبطة؛ فإن المصنف يقول وهكذا يقول العامة من أهل ألأصول: بأن العلة المنصوصة يقدم أثرها في القياس عن العلة المستنبطة؛ ولكن هذا ترجيح باعتبار.

ولا يتميز الترجيح من جهة الإنهاء في الأحكام، إلا بجمع ما يلائم من المرجحات ثم التمييز بينها، وعليه فقد يتأخر هذا القياس الذي علته منصوصة عن اقتضاء الحكم؛ لأن القياس الذي علته مستنبطة صاحبه أدلةٌ أخرى وجعلته راجحًا على القياس الأول، الذي قد يؤثر على ثبوت كون علته من العلة المنصوصة؛ لأن القول بأن العلة المنصوصة تارة يُحصل بأوجه من الإجتهاد يدخلها ما يدخلها من الفوائد(١٢:١١).

ولكنه من حيث الأصل إذا تقابلت الأقيسة على هذين القدرين فإن قياس العلة المنصوصة بالإتفاق في الجملة يقدم من حيث هو على قياس العلة المستنبطة.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ-: «**والثاني: أن تكون إحدى العلتين لا تعود على أصلها بالتخصيص، والثانية تعود على أصلها بالتخصيص، فالتي لا تعود على أصلها أولى، لأن التعلق بالعموم أولى استنباطًا ونطقًا**».

الشرح:

لأن هذا من جنس تقديم العام المحفوظ على العام المخصوص، فالعلة التي تعود على أصلها بالتخصيص، أقوى من العلة التي تقتضي جعل محلها الأول قد دخله التخصيص، طردًا للقاعدة الأولى في أن ما سلِمَ من التخصيص أولى مما دخله التخصيص.

وهذا الحكم هل هو محصل بحكم العقل أم أنه محصل باستقراء الشرع؟ فيه نظران لأهل الأصول:

- بعضهم يقول: أنه محصل بحكم العقل، وهو أن ما سلِم من التخصيص أقوى مما دخله التخصيص.

- وبعضهم يقول: إنه ليس كذلك، وأنت تعلم أن العام عند الحنفية فيما سبق يجعلونه إذا كان محفوظًا، فدلالته على العموم، أي: على أفراده تبقى قطعيةً ما لم يدخله التخصيص، فإذا دخله التخصيص صار إلى الظن.

فكثيرًا من أهل الأصول والنظر يقدمون بهذه الجهة ويجعلونها من المعتبر المؤثر في التقديم، ويقولون: إن هذا هو ما يقتضيه قواعد النظر، وبعض النظار يجادلون في هذه المسألة، ويقولون: إن التخصيص لا يؤثر على الأفراد، بل بعضهم يذهب إلى مذهب من

مذاهب النظار التى تقول بأن التخصيص يفصح عن سلامة العموم من التخصيص بغيره؛ ولهذا هذه الجهة من جهة المدارك والنظر ليست محكمة من كل وجه.

وأما أن ذلك من حيث استقراء الشرع، فإن هذا لم يُحفظ فيه، ولا ينتظم فيه استقراء لهذا الترجيح بهذه الجهة هو ترجيح ضعيف الأثر في جملته.

المتن:

قال: «والثالث: أن تكون إحدى العلتين موافقة للفظ الأصل، والأخرى مخالفة له، فتقدم الموافقة، لأن الأصل شاهد للفظها».

الشرح:

إذا كانت العلة لفظ الأصل يوافقها، والأخرى ليس كذلك فكلما اتصلت العلة بالأصل إما بكونها علة منصوصة، أو بكونها علةً شاع ذكرها في هذا السياق وفي هذا الأصل أو أُجمع عليها، كلما قويت العلة بوجه من هذه الأوجه فإن القياس الذي علته أقوى يُقدم على القياس الذي علته أدنى؛ لأنك تعلم أن القياس من جهة علته لها مسالك في إثباتها، وقد سبق الإشارة إلى شيء من ذلك.

وبعض أهل الأصول يذكرون عشرة مسالك لإثبات العلة منها النص، ومنها الإجماع، ومنها فعل النبي -صلى الله عليه وسلم-، ومنها الإستقراء، ومنها السبر والتقسيم، ومنها الدوران وغير ذلك.

فهذه الأوجه من مسالك إثبات العلة بالإجماع عند جميع أهل الأوصول والنظر والفقه هي أوجهٌ أو مراتب متفاضلة، فيجعلون في باب الترجيح أنه كلما كانت مرتبة العلة أقوى

كان القياس الذي اتصلت به أقوى من القياس الذي علته دون هذه العلة في رتبتها أو في طريقة إثباتها، وقل مثل ذلك في سلامة العلة من القوادح.

المقصود: أن هذا منهج مُطرد، وإنما ينبه إلى كونه مُطردًا؛ لأنك يمكن أن تُمضيه في جميع مسالك العلة؛ فكل قياسين تقابلا وأحدهما علته أقوى إثباتًا ومسلكًا من الآخر؛ فإنه من حيث الأصل يكون هذا الأقوى علةً من جهة إثبات مسلكها، مقدمًا في الحكم عن التاني، هذا من حيث الأصل.

لكنه من حيث آثار الأحكام لا يلزم إطراده لما سبق، وهو أن الأحكام الشرعية لا تنفرد بها آحاد من الأقيسة، بل يستعمل فيها جملة من الدلائل، ثم هذه الجملة قد تؤثر على هذا الميزان المُجرد في تراتيب الأقيسة عند الأصوليين.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ-:

«والرابع: أن تكون إحدى العلتين مطردة منعكسة والأخرى مطردة غير منعكسة، فتقدم المنعكسة، لأن العلة إذا اطردت وانعكست غلب على الظن تعلق الحكم بها؛ لوجوده بوجودها، وعدمه بعدمها».

الشرح:

العلة التي اجتمع فيها الاطراد والإنعكاس، فتقدم على العلة التي فيها اطراد ولكنها غير منعكسة، وسبق الكلام في قياس الطرد وفي قياس العكس، وأن قياس الطرد هو

إمضاء حكم الأصل إلى الفرع، وأما قياس العكس فهو إمضاء ضده أو يقولون: امضاء نقيضه أو ما يقابله.

فإذا كانت العلة مطردة منعكسة فهذا أضبط في ثبوتها وتحققها والتعليل بها، ومن هنا ترجح عند تقابل الأقيسة أن يُقال بأنه إذا تقابلت العلل على هذا الوجه، فإن العلة التي اجتمع فيها الإطراد والإنعكاس تقدم على العلة التي تفردت بالإطراد وحده ولم تقبل الإنعكاس.

المتن:

قال:

«**والخامس: أن تكون إحدى العلتين تشهد لها أصول كثيرة والأخرى لا يشهد لها أصل واحد، فما شهد لها أصول كثيرة أولى؛ لأن غلبة الظن إنما تحصل بشهادة الأصول، فكلما كثر ما يشهد لها من الأصول غلب على الظن صحتها**».

الشرح:

الأصول هنا يمكن أن تفسر على إعتبارين من جهة الأثر في الترجيح، إما أن يراد بأن هذا القياس لما تم بهذه العلة صار يشهد له من الأصول المؤثرة في الإستدلال ما يصدق هذا القياس، وإذا صدق هذا القياس فهذا يدل ضرورة على صدق العلة؛ لأنه لا يتصور أن يكون القياس صادقًا صحيحًا، وتكون العلة ليست كذلك، هذا وجه وهو وجهٌ معتبر بلا خلاف، والعمل عند الفقهاء قاطبة على الإعتبار به ممن يكون بدليل القياس.

فإن القياس الذي يشهد له شواهد مما يعتبر في الإستدلال في الشريعة، يقدم على غيره فمثلًا القياس إذا تقابل وشهد لأحد القياسين عمل جملة من الصحابة، أو فتوى لجملة من الصحابة فمثل هذا القياس يقدم على القياس الثاني.

وقال بعض المحققين كالإمام ابن تيمية يقول: بأن الإمام أبا حنيفة -رحمه الله- وكبار أصحابه كانوا يقدمون في الأقيسة بمثل الطريقة، فيقدمون القياس الموافق لبعض قول الصحابة على غيره، هذا شأن معتبر.

ويحمل هذا أيضًا من جهة الأثر في الترجيح وليس من جهة تفسير مراد المصنف، ولكن من جهة أثر هذه الكلمة في الترجيح، إلى الأصول بمعنى الأصول الراجعة إلى مسألة العلة نفسها.

ومعنى هذا أي: أنه كلما أمكن إثبات هذه العلة بجملة من مسالك إثباتها فالعلة التي يمكن أن تُثبت بجملة من مسالك إثبات العلة، تقدم على العلة التي إنما أمكن تحصيلها بمسلكٍ واحد؛ فإذا كان هنالك قياسان أحدهما علته يمكن إثباتها بجملة من مسالك إثبات العلة، أي: بغير وجه من مسالك إثبات العلة إثباتًا صحيحًا.

والقياس الثاني: قام وأثبت بمسلك معتبر ولكنه لم يمكن إلا بهذا المسلك، فيقولون: إن ما تعدد فيه إمكان الإثبات في مسالك العلة، يقدم على ما لم يكن كذلك في الدرجة، فإن مسالك إثبات العلة بعضها إجتهادي بعضها بل أكثرها مسالك إجتهادية، فهذه المسالك الإجتهادية إذا تظاهرت على محل قياسٍ في علته ليس كالقياس الذي علته إنما أمكن تحصيلها بوجه واحد من هذه المسالك.

فإذا قول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ- تشهد لها أصول كثيرة هذا لا بد أن يعتبر فيه وجهان:

- **الوجه الأول:** ما يكون في الأصول المنفكة عن القياس، وأراد بالأصول هنا ليس الأصل بالمعنى التي قد يتبادر وهو الذي يكون أصلًا في الدليل أو نحو ذلك، فإنه قد يقال: كيف سماها أصولًا وهو إنما يذكر أقيسةً متقابلة يعتريها ما يعتريها ويلاحقها ما يلاحقها من الإحتمال أو ما هو فوق ذلك.

فيقال هنا: إنه أراد بالأصول أصل ما يعتبر، فإن مسالك إثبات العلة تعد في كُليتها تعد أصلًا من طرق أو من مادة علم القياس، وكذلك الأصول الأخرى التي قيلت كأقوال الصحابة، أو كعمل الصحابة، أو نحو ذلك من المسالك.

المتن:

قال:

«والسادس: أن يكون أحد القياسين رد الفرع إلى أصل من جنسه، والآخر رد الفرع إلى أصل من غير جنسه، فيكون قياس من رد الفرع إلى جنسه أولى؛ لأن قياس الشيء على جنسه أولى من قياسه على مخالفه».

الشرح:

لأنه اجتمع فيه انتظام القياس واطراد الحكم في الجنس الواحد، لأنه اجتمع فيه صحة القياس من حيث النظام هو اطراد الحكم في أفراد الجنس الواحد، بخلاف ما نزع بالفرع عن حكم الجنس أو عن حكم النوع، فهذا إذا نزع به، أي: إذا اقتضى القياس فكه عن نوعه أو اقتضى القياس فكه عن جنسه، والقياس المقابل الذي اطرد قضى له بمثل جنسه، أو بمثل نوعه فيقولون: إن الموافق هنا يكون مقدمًا على المخالف.

وهذا يشبه من وجه ما قيل سلفًا في العام المحفوظ والعام المخصوص، ولكنه في باب القياس والترجيح بمثل هذا الوجه ليس من الأوجه القوية أو الرفيعة في الترجيح.

وكثير ممن يحصله ونظائره يقولون: إنما حصل بدليل العقل؛ لأنك تعلم أن هذه المرجحات لا يصح إعتبار الواحد منها مرجحًا إلا باقتضاء، فما هو المقتضي لجعله مُرجحًا، إما أن يكون بمقتضى دليل الشرع، أو بمقتضى المدارك والنظر المعتبر في دليل الشرع وفقهه.

فإذا كان المُرجح المعين ما تحقق أن هذين الوجهين يقتضيانه أو أن أحدهما يقتضيه، ما صح أن يجعل مرجحًا، وإذا كان إتصاله بأحدهما ضعيفًا فإن هذا لا يعد من المرجح الرفيع، وهذا النوع وله فروع كثيرة في باب الترجيح، كالترجيح بين المحفوظ والمخصوص، والترجيح بين القياس الموافق للجنس أو للنوع والمخالف له وله نظائر.

هذا في باب الترجيح فيه ترفق -إن صحت العبارة- أي لا يتوسع في طرده وإن كانوا في التجريد يقولون بأن العام المحفوظ أقوى من العام المخصوص، هذا قدرٌ من حيث تجريد المسائل.

لكن إذا جئت للتطبيق فإن هذا لا يلزم؛ لأن العلم بكون العام محفوظًا تارة يكون علمًا ولعله يُنظر في هذا السبب أو يتحقق في الإنتفاء من هذا السبب؛ لأن العام المحفوظ تارة يكون العلم بكونه محفوظًا، أي: لما يقال ما سبق بأن الترجيح بهذا ليس من المرجحات الرفيعة:

لأن العلم بالعام المحفوظ تارة يكون علمًا ضروريًا قامت الأدلة على كونه عامًا محفوظًا، وهذا ككثير من العمومات التي جاءت في الشريعة، وأكثر ما في القرآن من العموم هو من هذا الوجه الذي لم يدخله التخصيص.

وبعضه من المعلوم ضرورة بالأدلة الشرعية كقول الله سبحانه: **﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر:٦٢]**، فإن مثل هذا يعلم. **﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور:٣١]**، فعلم أنه ما من أحد من هذه الأمة إلا والتوبة بحقه مشروعة، والتوبة بحقه قد أُمر بها بأمر الله- سبحانه وتعالى-.

فهذه عمومات يعلم حفظها، ولهذا لا يصح أن يقال في الأصول بأن العام أن لا يكون قطعيًا في جميع أحواله، بل يُعلم أن جملة من العمومات يعلم أنها من العام الذي دلالته على العموم دلالة قطعية، وهذا مُتفقٌ عليه في حقيقة الأمر وإن كان في النظر الأصولي كثير منهم يقولون العام ظني ويحكون هذا تارة مذهبًا لجمهور أهل الأصول.

ولكنهم هنا حتى يُحتمل هذا الكلام يقصدون به العام المقول في باب الأمر والنهي وفروع الشريعة، ولا يريدون به العام في باب الخبر الذي يعلم أنه عُموم قطعي محفوظ.

فالمقصود أن العلم بكون العام قطعيًا ليس درجة واحدة، فتارة يكون قد قام الدليل عليه وانعقد الإجماع على كونه محفوظًا، وتارة يكون العلم بكونه محفوظًا هوعدم قيام الدليل المخصص أو عدم العلم بقيام الدليل المخصص، وعدم العلم ليس علمًا بالعدم كما هو في القواعد المعروفة.

الشاهد في ذلك أن الترجيح في هذه الجهة سواءً في باب العلة أو في باب العموم أو في أبواب أخرى هو من الترجيح الذي يُترفق في اعتباره ولا يجزم بأثره على كل تقدير لو

أمكن انضباطه، مع أنه في بعض الأحوال لا يتحقق انضباطه؛ لأن التخصيص هنا تارة أو القول بكون العام المقابل محفوظًا تارة أخرة يكون من الإستدلال بمحل النزاع.

ومن مثال ذلك ما جاء في تحية المسجد والنهي عن الصلاة في أوقات النهي، فإن النبي -صلى الله عليه وعلى آله وسلم- جاء عنه في حديث أبي قتاده -رضي الله عنه- في الصحيحين وغيرهما: «**إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين**».

وجاء عن النبي -صلى الله عليه وسلم- من وجوه متعددة من حديث أبي هريرة وعبد الله بن عباس وغيرهما وعقبة بن عامر وغيرهما النهي عن الصلاة النافلة في بعض الأوقات، ومنها ما يكون كذلك، أي: بعد صلاة العصر كحديث عقبة بن عامر -رضي اللهُ عنه- قال: «**ثلاثُ ساعاتٍ كانَ رسولُ اللهِّ -صلَّى اللهُّ عليهِ وسلَّمَ- يَنهانا أن نصلِّيَ فيهنَّ، أو نقبُرَ فيهنَّ مَوتانا: حينَ تطلعُ الشَّمسُ بازغةً حتَّى ترتفعَ، وحينَ يقومُ قائمُ الظَّهيرةِ حتَّى تميلَ الشمس، وحينَ تضيَّفُ الشمس للغُروبِ حتَّى تغرُبَ**».

وفي الباب حديث كثيرة، فجاء ما يتعلق بتحية المسجد هل تصلى وقت النهي أو لا تصلى وقت النهي؟ على اختلاف الفقهاء في عد أوقات النهي.

فصار بعضهم يستدل بأن حديث أبي قتادة عام محفوظ، وأن أحاديث النهي عام مخصوص، وأنه مخصوص بالفريضة وبغير الفريضة بفقه كثير من الفقهاء.

والفريضة مجمع على أنها لا تدخل في أوقات النهي، فإن ما فاتته فريضة وجب عليه قضاؤها في أي وقت سواء أكان وقت نهي أو لم يكن كذلك هذا مُجمعٌ عليه.

وكذلك ركعتا الطوف، فإنهما الطواف فإنهما تصلا في أوقات النهي عملا بما جاء في السنة عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، وهو حديث جبير أن النبي -صلى الله عليه

وسلم- قال: «**يا بني عبدِ منافٍ لا تمنعوا أحدًا طاف بهذا البيتِ وصلَّى أي ساعةٍ من ليلٍ أو نهارٍ**» وهذا الحديث حديث صحيح، واحتج به الإمام أحمد وذهب إليه كما هو معروف عند أصحابه وغيرهم.

المقصود أنه إذا قيل: حديث أبي قتادة عام محفوظ فهذا حقيقته استدلال في محل النزاع؛ لأنه لو سلم أنه عام محفوظ لما صار في المسألة خلاف، ولهذا ذهب جمهور العلماء إلى أن تحية المسجد لا تصلى وقت النهي، وهو مذهب الإمام مالك، والإمام أحمد، والإمام أبي حنيفة.

خلافًا للإمام الشافعي فإن الإمام الشافعي سمى في كتبه وفي كلامه ما يعرف عنده بذوات السبب، وقال: إن تحية المسجد ذات سبب، وما كان له سبب من النافلة فإنه يصلى في وقت النهي، والجمهور على خلاف ذلك كما هو معروف.

المقصود أن تطبيق هذه القواعد في الترجيح لا بد أن يكون على قدرٍ من التحقق.

المتن:

قال-رحمه الله-:

«والسابع: أن تكون إحدى العلتين واقفة والأخرى متعدية، فتقدُمْ المتعدية أولى».

الشرح:

تقديم المتعدية أولى من تقديم الواقفة، وهي التي تسمى العلة القاصرة، وسبق كلام المصنف فيها، فإذا تقابل علة واقفة وعلة متعدية أو علة قاصرة وعلة متعدية؛ فإن العلة المتعدية أثرها أبلغ من العلة القاصرة.

هذا أيضًا من الأوجه التي فيها اختلاف، وبعضهم يقول: إن العلة الواقفة والقاصرة أقوى أثرًا من العلة المتعدية، فهذه من المسائل وأوجه الترجيح التي فيها نزاع.

المتن:

قال-رَحِمَهُ اللهُ-:

«والثامن: أن تكون إحداهما لا تعم فروعها، والأخرى تعم فروعها، فتكون العامة أولى».

إذا اطردت العلة في فروعها، فإن اطرادها في فروعها شاهدٌ بكونها علة مناسبة، وأما إذا لم تطرد في فرعها حتى ولو استقام نظامها من جهة المسالك وطرق الإثبات ولم يعثر على قادحٍ معين يقتضي رد هذا الإثبات، فإن عدم الإطراد في الفروع إذا قابله اطراد في الفروع، صارت العلة التي فيها اضطراد أكثر ثبوتًا، وعلى هذا يكون القياس فيها أكثر انضباطًا من القياس الذي علته دون ذلك.

والترجيح في هذا الميزان في باب القياس ترجيح متجه ظاهر من حيث السبب ترجيح متجه ظاهر من حيث السبب؛ لأن العلم بانتفاء القادح على العلة علم ظني، فإن إثبات العلة في القياس في أحد مسالكها ولاسيما المسالك الإجتهادية التي تقوم على الإستنباط وهي الأكثر، هذا الإثبات للعلة يعد إثباتًا ظنيًا، ثم براءتها من القوادح أيضًا يعد كذلك.

وعلى هذا فإذا اضطردت العلة الأولى في الفروع أكثر من الثانية، فإن العلة كلما اضطردت في فروعها صار ذلك من الشاهد على ثبوت مناسبتها واتصالها بين الفرع والأصل.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-:

«والتاسع: أن تكون إحدى العلتين عامة والأخرى خاصة، فتكون العامة أولى، لأن كثرة الفروع تجري مجرى شهادة الأصول لها».

الشرح:

قال: التاسع أن تكون إحدى العلتين عامة والأخرى خاصة، إذا كانت العلة فيها عموم، فإن هذا العموم الذي اتصل بها يدل على استقرار التعليل بها في الشريعة وعلى انضباط التعليل بها في الشريعة؛ ولهذا إذا تصلت بقياس فإن اتصالها به يشبه من بعض الوجوه العلة التي مضى عليها الإجماع، فإنهم يجعلون من أقوى مسائل اثبات العلة الإجماع.

وبهذا الوصف الذي ذكره المصنف هذا ليس من باب الإجماع، ولكنه يقول إذا شاعت العلة في عموم الأفراد فهذا الشيوع يجعلها علة مناسبة ويُعلم به أي: بهذا الشيوع في هذا

العموم، يعلم به أنها بريئةٌ من القوادح الكثيرة، ولا سيما أن القوادح في العلة عند علماء الأصول كثيرة، بعضهم أوصلها إلى الثلاثين من القوادح والتتبع لها والإستحكام في نفيها يكون من المُرتقى الصعب في كثير من الأمر.

ولذلك يجعلون مثل هذه الأوصاف مرجحات؛ ولهذا من فقه كثير من محققي أهل الأصول أنهم عُنو بالترجيح في باب القياس خاصة أكثر من غيره؛ لكثرة حاجة هذا الباب إلى الترجيح؛ لأن الأقيسة بعد الأقيسة الرفيعة في كثير من الأمر تتقابل.

الأقيسة بعد الأقيسة الأولى الرفيعة التي تُبنى على العلل الصريحة في الشريعة أو على ما مضى به عمل الصحابة أو نحو ذلك ما بعد ذلك من أوجه العلة، وهي العلة المستنبطة بفروعها.

والأقيسة المتنوعة كقياس الشبه بأوجهه وأمثال ذلك فهذا يكثر فيه تقابل الأقيسة؛ لأن المسائل الخلافية بين الفقهاء -رحمهم الله- إذا اشتهر فيها الخلاف أو حُفظ فيها الخلاف حفظًا بينًا، ففي الجملة يكون في هذه المسألة أوجه من الشبه بجملة من فروع الشريعة، التي لها أحكام ثابتة، فهذه الفروع إذا ردت إلى ترتيب القياس عادت أصلًا، فسُميت أصلًا باعتبار الفرع المنظور في مقابلها.

وإلا فإنه يعلم بعد القياس فيه فرع وأصل، وهذا الاصل هو في حقيقته فرع من جهة وصف الشريعة .

إذا قلت: إن الشريعة أصول وفروع فهذه الفروع التي تُشبه هذه المسألة التي حصل فيها النزاع لا تجد أنها تكون وجهًا واحدًا بل تكون أوجهًا متعددة، أي: إلحاق هذه المسالة

محل النزاع بهذه الفروع المعروفة الأحكام في الشريعة إلحاقها يتنوع؛ ولهذا تتقابل فيها الأقيسة.

ولهذا تجد أنه إذا استدل بعض الفقهاء مثلًا من الحنفية بقياس، لا تجد أن من يقابلهم يترك هذا القياس، بل إما أن يدفعه بالنقض، وإما ان يدفعه بالقلب تارة وأما أن يُقابله بقياسٍ يراه أقوى منه؛ ولهذا تقابل الأقيسة بعد الأقيسة الأولى المبنية على النص والإجماع أي: على العلة المنصوصة هذا شائع ولا تسلم منه أكثر الأقيسة.

ولهذا صار من فقه علماء الأصول لما هو معروفٌ عندهم في هذا الباب وهو باب القياس أنهم اعتنو بباب الترجيح في القياس، والمصنف هنا لما أتى إلى الترجيح بالمعاني كاد أن يجعله دائرًا في كله على باب القياس، مع أنه كان هنالك من أوجه الترجيح بالمعاني مما لم يدخل في كلامه في الترجيح بالمتون أو بالأسانيد من ما لم يدخل فيه وهو أليق بباب المعاني مما لم يذكره.

كمسائل اللغة والترجيح بأثر الجملة والترجيح بأثر السياق والترجيح بأثر التركيب، هذه كثيرة وهي في الجملة لغوية، وهي من أقوى المُرجحات وأجود المرجحات.

وإن كان المصنف هنا لم يشر إليها، ولعله حمله على ذلك -رَحِمَهُ اللهُ- الإختصار، وإلا فإن هذه المرجحات من أجود طرق الترجيح من فقه الصحابة والسلف يعتبر بها قبل الشيوع هذه الأقيسة والعلل وتقابل الأقيسة إلى آخره.

فإن غالب فقه الصحابة للكتاب والسنة معتبرٌ بمثل هذه الطريقة وهي الطريقة المتفرعة عن فهمهم لكلام العرب وطريقة العرب في تصرفها في الجمل.

بخلاف كثير من الطرق المتأخرة؛ فإنها اقتصرت على دون ذلك، وصارت تعتبر بالمفرد، وبالجملة القاصرة المعروفة عند النحاة، والفقهاء الأوائل من فقه الصحابة، ومتقدمي الأئمة المحققين يعتبرون بما هو فوق ذلك كفقهِ سياق الباب(٢٣:٤٠)، وفقه سياق الشريعة وهما درجتان واسعتان مؤثرتان تأثيرًا بالغًا في مسائل الترجيح وفقه الشريعة.

المتن:

قال -رَحِمَهُ اللهُ تعالى-:

«والعاشر: أن تكون إحدى العلتين منتزعة من أصل منصوص عليه، والأخرى منتزعة من أصل لم ينص عليه، فتكون المنتزعة من أصل منصوص عليه أولى».

الشرح:

إذا كانت العلة ليست منصوصة ولكنها منتزعة من منصوص عليه والأخرى لم تنتزع من منصوصٍ عليه بل انتُزعت من منتزعٍ آخر أي تسلسل فيها الإنتزاع فإن العلة الأولى على هٰذَا التقدير تكون أحرى وأقوى، وهذا وصف ظاهرٌ في الترجيح، وهو أن العلة منتزعة من أصلٍ منصوص تقدم على ما لم يكن كذلك، هذا وصف ظاهر في الترجيح، وهذا هو المرجح العاشر في كلام المصنف، وهو من أجود طرق الإعتبار في الترجيح، ويدخل ذلك على ما سبق الإشارة إليه من تنوع طرق الأصوليين في تنظيم دليل القياس وإحكامه ليُعلم أنه دليل رفيع محكم متتبع عند علماء الأصول حتى في أطراف أحكامه و درجاته.

__المتن:__

قال: «والحادي عشر: أن تكون إحدى العلتين أقل أوصافًا والأخرى كثيرة الأوصاف، فتقدم القليلة الأوصاف لأنها أعم فروعا، ولأن كل وصف يحتاج في إثباته إلى ضرب من الاجتهاد، وكلما استغنى الدليل عن كثرة الاجتهاد كان أولى».

__الشرح:__

العلة هي كما يقولون في كثير من كلام أهل الأصول وسبق ذلك الوصف الظاهر المنضبط، فيقول: إن هذه العلة لها أوصاف فإذا كانت أوصافها قليلة محكمة بعيدة الإشتراك من جهة اللفظ والمعنى، فإنها تُقدم على العلة الكثيرة الأوصاف.

وكثرة الأوصاف التي أشار لها المصنف هنا لا تستلزم بالضرورة كثرة الحروف والكلمات، فإن هذا قد يقع تارة ولا يقع تارة أخرى، مُرادهم بكثرة الأوصاف بكثرة الأوصاف بكثرة من جهة المعاني، وإلا فقد تقل الكلمات ولكنها كلمات مُشتركة في إثبات هذه العلة، أي: يدخلها إشتراط.

فيقول: إن العلة التي أوصافها أكثر انضباطًا؛ لأنهم يقولون: العلة الوصف الظاهر المنضبط فلا بد أن تكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا، هذا الإنضباط الظاهر هو من الأمور الإضافية أي: النسبية في أكثر مادة القياس، فكلما كانت العلة بعيدة عن الإشتراك وكلما كانت أحكم، صار أثرها من المقدم عن العلة التي هي دون ذلك.

وهذا أيضًا من جهة الترجيح يعد من الأوجه الرفيعة في التقديم بين الأقيسة عند تقابلها، ولكن يقال هنا: بأن هذا التقابل بين القياسين هذا في باب القياس، وإلا بين المرجحات المؤثرة على تقديم الأقيسة ليست دائرة في هذه الأوجه المتعلقة بالقياس.

فضلًا عن الأوجه المؤثرة على جُملة الترجيح في الشريعة وأحكمها، بمعنى أن القياس كما يؤثر فيه هذه الأوجه المتصلة بدليل القياس في الترجيح بين الأقيسة فإنه يتأثر بغير ذلك كما سلف الإشارة إليه، حتى لا يظن أن الترجيح بين الأقيسة مخصوص بمادة القياس؛ كهذه الأحد عشر الذي ذكرها المصنف، بل قد يكون غير ذلك، وقد يكون ذلك في أقوال الصحابة أو في عمل عن المدينة أو في غير ذلك من الأوجه التي تصدق بعض القياس وتوافقه.

المتن:

قال الناس في المخطوط -رَحِمَهُ اللهُ-:

«كملت الإشارة لأبي الوليد الباجي في أصول الفقه بحمد الله وحسن عونه، وذلك في يوم السابع من رمضان المعظم عام اثنتين وتسعين وسبعمئة على يد الفقير إلى الله: الحسن بن مسعود الحاجي المتكاوي، غفر الله له ولوالديه وللمسلمين آمين، والصلاة والتسليم على سيدنا محمد وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين».

الشرح:

وبهذا ختمت هذه الجملة في هذا التقرير من المصنف لمسائل الترجيح في المعاني وأنها أحد عشر عنده وختم -رحمه الله- الإشارة ككتاب وختم قوله في الترجيح.

وهذه الرسالة كما سبق هي رسالة في أصول الفقه للعلامة الفقيه أبي الوليد الباجي وهو سليمان ابن خلف الباجي من علماء المالكية ومحققيهم ومن المعتنين بسُّنة النبي -صلى الله عليه وسلم- ورواية الحديث.

وله إجلال لسلف هذه الأمة وهذا بيِّنٌ من كتابه هٰذَا، فإنه ذكر السلف في هذا الكتاب ونص على الإقتداء بطريقتهم وبطريقة الصحابة، فيعد في هذه الأبواب من المحققين أي من جهة عنايته لأصول الفقه، وعنايته بمذهب الإمام مالك.

وإن كانت دخلت عليه هذه الآثار الكلامية التي سبق التنبيه لها في أول مجلس من هذه المجالس نسأل الله أن يرفع درجاته وعلماء المسلمين أجمعين، وأن يغفر لنا ولهم وأن يجعلنا وإياكم ممن يستمعون القول فيتبعون أحسنه.

ونحمد الله -سبحانه وتعالى- على هذا التمام في شرح هذا الكتاب من كتب علماء الإسلام، وهو في هذا العلم الشريف علم أصول الفقه، وإن كان المصنف -رحمه الله- جعل كتابه هذا كتابًا مختصرًا ولم يقصد المصنف إلى التوسع في جميع المسائل.

وعليه تعلم أن ثمة أبواب لم يذكرها المصنف، وثمة مسائل لم يذكرها المصنف، وثمة مسائل ذكرها و لم يُرد بذكرها الحصر، فلا يقع لك في فهم كلامه أنه إذا قال: "إن المرجحات في المعاني هي أحد عشر" أو "إن هذا الباب على ثلاثة أضرب" أو "إن ذاك على ضربين" أو "على نوعين"، فإن ذلك لا يُفيد في الجملة الحصر على كل تقدير، بل حتى في حكايته للخلاف، فإنه يختصر في الأقوال.

وهذا بيِّنٌ في الرجوع إلى كلامه المفصل في بعض كتبه ككتاب الأحكام فإنه فصل فيه ما لم يقع في كتاب الإشارة، وفي كتبه الأخرى، ومن كتبه المعروفة التي لها قدر وجلال كتابه [المنتقى] وهو في شرح الإمام مالك -رَحِمَهُ اللهُ-.

وبالجملة فهذا العلم هو علم أصول الفقه، ينبغي لطالب العلم أن يكثر من العناية به، ولكن كما يعتني بحفظه ومعرفة تقاسيم العلماء مع كثرتها وتنوعها إلا أنه ينبغي أن يعنى بفقهه، فإن هذا العلم من أخص العلوم فقهًا وله فقهٌ وتنزيل ليحسن معرفته على وجهه وليحسن تطبيقه في مسائل الفقه.

ولهذا الكتب التي تعنى بطرق الإستدلال المركبة على القواعد الأصولية هي من أجود ما ينبغي لطالب العلم أن يعتني به في التطبيق، فإنه إذا سأل عن التطبيق فإن التطبيق ليس بذكر مثال، فإن هذا المثال قد يكون من الأمثلة الفصيحة تمامًا ولكنها لا تعرف بالتطبيق على المعنى الفقهي إلا على المعنى الفقهي ألا على معنى التطبيق بمعنى التعليم للمقصود.

وهذا ليس مراد لمن تقدم بحثه في أصول الفقه وإنما إلتماس التطبيق هو في قراءة كلام الفقهاء الذين عُنوا ببناء الأحكام على القواعد وحُسن الإستدلال ومن أجل ما يكون في ذلك كتب الإمام الشافعي -رحمه الله-، والقراءة في كتابه الأم أو ما ذكره في الرسالة من بعض المسائل.

وكذلك كتب محمد بن الحسن الشيباني صاحب الإمام أبي حنيفة، ومن أخص ذلك كتابه الحجة على أهل المدينة، ومن أخص ذلك قراءة أجوبة الأئمة كأجوبة الإمام مالك في المدونة، ومسائل الإمام أحمد التي رويت برواياتٍ متعددة وكثيرة منها موجود بحمد الله هذه من أنفع ما يكون لطالب العلم أن يقرأ فيها لا لمعرفة ما هو الراجح في المذهب؟

ولكن لمعرفة طريقة الإمام في الإستدلال ومنهج السلف المتقدم في طريقة أخذهم لأحكام الشريعة والقول في فروعها، فإنهم كما أنهم لهم منهج في أصولها، لهم منهج في فروعها، ولكن منهجهم في فروعها فيه سعةٌ وفيه تنوع، ولكنه تنوع له سياجه ولهذا من يخرج عنه فإنه يخرج بقول شاذٍ، فإن الفقه ليس مفتوحًا لا سياج له وإنما له قواعده وله ميزانه.

وما جاء من علم الأصول واعتنى العلماء بنظمه وضبطه، والتدقيق في بابه إلا لضبط سياج النظر في فقه الشريعة، فهو علم يتوسط بين نظر المجتهد ونص الكتاب والسنة، حتى يُفقه الكتاب والسُّنة على الوجه الصحيح الذي شرعه الله لعباده ليكون عدلًا وليكون رحمةً، وليكون قسطًا، وليكون نورًا يعبدون به الله- سبحانه وتعالى- ويقيمون به العدل والقسط بينهم.

فإن الله بعث رسله -عليهم الصلاة والسلام- يدعون إلى توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له ومعرفته -سبحانه وتعالى- حق معرفته بأسمائه وصفاته وأفعاله وما أخبر الله به ما بعث به الأنبياء والرسل -عليهم الصلاة والسلام- مما أنزله في الكتب المنزلة على الأنبياء وأخص ذلك وأعظمه هذا الكتاب المبين الذي أنزله على خير أنبيائه ورسله.

وما أوتي نبي من الآيات البراهين ما أوتي نبينا محمد -صلى الله عليه وآله وسلم- كما جاء في الصحيح عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: **«ما من الأنبياء من نبيٍ إلا من أوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذي أتيته وحيًا أوحى الله إليَّ فأرجوا ن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة».** وهذا الذي رجاه رسول **الله** -عليه الصلاة والسلام- تفضل الله عليه به.

فإن هذه الأمة هي أكثر الامم إيمانًا، وهذه الأمة هي أكثر أهل الجنة وجاء في سنن الترمذي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: **«أهل الجنة مائة وعشرون صفًا هذه الأمة ثمانون منها».**

وجاء في الصحيحين وغيرهما من وجوه ما يدل على ذلك كحديث عبد الله بن مسعود وحديث عبد الله بن عمرو ومنها قول النبي-صلى الله عليه وسلم-: **«وما أنتم بأهل الشرك إلا كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود أو كالرقمة في ذراع الحمار».**

ودخل النبي -صلى الله عليه وسلم- قُبةً ومعه نفرٌ من أصحابه فقال: **«إني أدعو الله أن تكونوا ربع أهل الجنة؛ فأعطاني ذلك، فدعوته أن تكونوا ثلث أهل الجنة، فأعطاني ذلك، ودعوت أن تكونوا شبر أهل الجنة فأعطاني ذلك».**

وفي رواية «**إني لأرجوا أن تكونوا نصف أهل الجنة**»؛ فهذه الأمة أمة مباركة إذا قامت على ما شرع الله لها وهو أن تتواصى بالبر والتقوى ويرحم صغيرها وكبيرها وتقوم على العدل والإحسان والبر والصدق والأمانة.

وهذه هي أخلاق الشريعة التي أمر الله بها عباده بقوله سبحانه: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء:٥٨].** والحكم بين الناس يشمل الحكم في الأقوال والأفعال والتصرفات ولا يختص بباب الأفعال والتصرفات **﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[النساء:٥٨] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ ﴾[النساء:٥٩]** وإطاعة الله هي أعظم الواجبات **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾[النساء:٥٩]** وإطاعة الرسول- صلى الله عليه وسلم- والأخذ بسنته والإقتداء بهديه **﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾[الحشر:٧] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾[النساء:٥٩]**، وأولي الأمر هم السلطان.

فإن ولي الامر له إطاعة واجبة يجب إلتزامها، والعمل بها والحث لها عملًا بمنهج السلف الصالحين، وبما تواتر عن النبي -صلى الله عليه وسلم- في ذلك من الأمر؛ لأن ولي الأمر هو القائم على سياسة الناس ورعاية المصالح ولهذا تفويت طاعته يضع بها من الشر والمفاسد ما لا يعلمه إلا الله وتفتح بمخالفته أبواب الفتن على الناس.

وإذا فتحت أبواب الفتن جالت بهم حتى تصل إلى الهرج، **"وهذا الذي كان النبي ينهى عنه هذه الأمة ويخشاه عليهم"**، ولهذا لما سأل أمير المؤمنين عمرو -ضي اللهُ عنه-: الناس عن الفتن فحدثه الفتن القاصرة فقال عمرو: «**تلك يكفرها الصلاة، والصوم، والصدقة**

وهي فتنة الرجل في ماله وأهله»؛ ولكن أيكم سمع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يذكر الفتنة التي تموج موج البحر؟ فقال حذيفة: فقلت: أنا، فقال"هات"، قال: فحدثته حديثًا ليس بالأغاليط.

وحدثته أن بينك وبينها باب يوشك أن يكسر قال: "فعرف عمرو أنه هو هذا الباب"، وأن كسر الباب هو مقتل أمير المؤمنين عمرو -رضي اللهُ تعالى عنه-.

فالمقصود أن هذه الشريعة جائت بدفع الفتن وأسبابها، ولهذا صعد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- المنبر وأقبل على أصحابه كما جاء في الصحيح وقال: **«تعوذوا بالله من الفتن ما ظهر منها وما بطن»**.

ثم قال: له ذلك ثلاثًا مما ينبغي أن يعلم فيه طالب العلم، والمسلم بعامة أن يبتعد عن عن أسباب الفتن، ومن أسباب الفتن المنازعة والمخاصمة بين المسلمين أو الإفتئات على ولي الأمر في أمره الذي جعله الله له، وأمر الله ورسوله فيه الطاعة كما جاء ذلك في الكتاب والسنة ومضى عليه سلم هذه الأمة.

وعلى طالب العلم أن يتخلق بأخلاق العلم ومن أخص أخلاق العلم الرحمة في أخذ العلم فإن الله لما ذكر الخضر قال: **﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف:٦٥]**.

قال ابن تيمية -رحمه الله-، "فعلم بلا رحمة لا ينفع ورحمة بلا علم لا تنفع"، فالناس إنما يحتاجون إلى العلم وإلى الرفق؛ ولهذا قال النبي -صلى الله عليه وسلم- كما في الصحيح: **«يا عائشة إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه وما ينزع من شيء إلا شانه»**، وفي الصحيح أيضًا: **«من يحرم من الرفق يحرم الخير»**.

وقال مالك بن خويلد وأصحابه لما أتى رسول الله -صلى الله عليه وسلم - هو وبعض أصحابه، ثم أراد الرجوع إلى أهلهم، قال مالك: «**وكان رسول الله -صلى الله عليه وسلم - رحيما رفيقًا**» فهذا هدي النبي-صلى الله عليه وسلم- ولهذا قول الله سبحانه: **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب:٢١]** إنه يجب الإقتداء به في عبادته وفي شمائله وفي هديه كله وهذا من أخص هدي النبي- صلى الله عليه وسلم -.

ولما بعث رسول الله -كما في الصحيح - أيضًا رجلا إلى قوم يدعوهم فرجع فقال: «**يا رَسُولَ اللَّهِ، إن دوسًا قد كفرت وأبت فإدعوا الله عليها**»، في رواية ادعوا الله عليهم فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**إنني لم أبعث لعانًا وإنني بعثت رحمةً اللهم اهد دوسًا وأئت بهم**»، وهذا قوله سبحانه في كتابه: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء:١٠٧]**.

***